

El imaginario sexista de la lengua fang en *Herencia de bindendee* (2016) de Melibea Obono

Ferdulis Odome Angone¹

Resumen. El trabajo analiza el heterolingüismo en la literatura hispanoaficana desde una perspectiva traductológica con un marco teórico multidisciplinar. Más específicamente, la contribución cuestiona el sexismo y la homofobia en el lenguaje tanto como síntoma de la relación de poder como uno de los mecanismos de su implementación. El corpus se presenta alternativamente como una revisión monográfica de la obra *queer* de la feminista ecuatoguineana Trifonia Melibea Obono. En definitiva, la reflexión pretende indagar en el imaginario de las lenguas africanas decantándonos por el fang, una ilustración paradigmática.

Palabras clave: Guinea Ecuatorial; identidades-frontera(s); oralidad africana; feminismo subsahariano; heterolingüismo.

[en] The sexist imaginary of the Fang language in *Herencia de bindendee* (2016) by Melibea Obono

Abstract. The work focuses on heterolingualism in Hispano-African literature from a translation perspective with a multidisciplinary theoretical framework. More specifically, the contribution questions sexism and homophobia in language both as a symptom of the power relationship and as one of the mechanisms for its implementation. The chosen corpus is presented alternately as a monographic review of the queer works of Equatorial Guinean feminist Trifonia Melibea Obono. Ultimately, the reflection aims to divide the imaginary of African languages including Fang (paradigmatic illustration).

Keywords: Equatorial Guinea; Border-Identities; African Orality; Sub-Saharan Feminism; Heterolingualism.

Cómo citar: Odome Angone, F. El imaginario sexista de la lengua fang en *Herencia de bindendee* (2016) de Melibea Obono. *Africanías. Revista de Literaturas*, 1, e88911

Hubo una época en auge, no tan lejana, en la que se hubiera hablado de África en femenino en España, a nivel institucional, sin tener el detalle de contar con una cuota de africanas, en primera fila. Así que el esfuerzo que se está haciendo últimamente desde las instituciones españolas no tiene desperdicio y el II Encuentro de Hispanistas organizado en 2021 por el Instituto Cervantes, la AECID, Casa África y Mujeres por África, con un coloquio íntegramente dedicado a la mujer en la narrativa africana fue un hito en este proceso de deconstrucción del imaginario colectivamente sesgado. En situaciones de invisibilidad sistémica, atascadas nuestras existencias muchas veces por los frenos oxidados de la historia única recalentada que narra Chimamanda Ngozi Achidie², es transformador vernos hablar desde nuestras experiencias para ir cambiando el chip. Es vital dejarnos expresar nuestras teorías para apreciar las otras muchas ingentes narrativas vigentes y así mirarnos mutuamente África y Europa desde una humanidad compartida, sin jerarquías. Porque las categorías cerradas en banda y ensañadas por las gafas de prejuicios, estereotipos y preconceptos son tejedores de miedos y tatuadores de comececos. Así que actividades como aquellas Jornadas amparadas por “logotipos institucionales” son destellos y resquicios para ir reabriendo caminos, a fin de reaprender a reconocernos mutuamente.

Ahora, quiero³ subrayar que cuando me toca presentarme y que casi siempre llego a la evidencia de que me es imposible decantarme por el perfil más indicado ya que varias etiquetas atraviesan o socavan sin tregua, mi imaginario, me suelo abanderar bajo un hashtag kilométrico que dice lo siguiente:

¹ Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar

ORCID: [0000-0003-3181-3533](https://orcid.org/0000-0003-3181-3533)

E-mail: ferduliszita.odomeangone@ucad.edu.sn

² <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. La teoría del peligro de una sola historia de Chimamanda Ngozi Adichie resalta los estragos que suponen contar la historia de un grupo desde una sola perspectiva. Lo cual lleva a crear estereotipos, pues no refleja las muchas facetas del panorama. Por lo tanto, una historia contada desde un solo punto de vista, termina siendo causante de exclusión o marginación a los grupos sociales más desfavorecidos.

³ A lo largo de este artículo, alternaré el “yo” y el “nosotros”, dado que lo ideológico, lo genético, lo sociopolítico y lo analítico se entrelazan: el yo lírico (lo que siento/resiento), el yo analítico/crítico (lo que analizo, cómo lo analizo y desde dónde), el yo sociopolítico y otros tantos yos. No soy un ser humano sin arraigo, es decir perdido en la aldea global que exigen los tiempos contemporáneos. Mi existencia está anclada en un lugar, una

#mujer negra africana que no sé ni qué es viuda a los treinta eso sí que lo sé madre de una afrodescendiente española lidio a diario con la monoparentalidad y también soy hermana de cuatro varones. Ese dato te hace ver desde temprana edad sin prórroga y sin filtros qué es el patriarcado porque lo personal es político menos mal que mi abuela era feminista lo cual te hace ver también que más allá de algunas de sus teorías elitistas el feminismo es para las clases desfavorecidas una guía/caja de herramientas generadas por una práctica de supervivencia en contexto de silenciamiento estructural, etcétera. Cierro el hashtag.

Todas las pegatinas arriba mencionadas se aglutinan y completan el cuadro de contradicciones a las que, como categoría política, me enfrento a diario, desde una interseccionalidad de opresiones, dudas y pujos. Con eso quiero incidir en que lo que voy a analizar no solo es un objeto de estudio teórico, un eje/tema de investigación o alguna charla esporádica. Lo que voy a compartir ahora es el foco central de mi propia catarsis desde *mi* lugar de enunciación bajo el hashtag kilométrico que he comentado arriba.

Asumo que soy un hashtag kilométrico ambivalente, ambiguo e incongruente desde lo que supone ser etiquetada bajo un sinfín de clichés porque ser mujer africana es el kilómetro cero de la dominación omnisciente a cuerpos contruidos fuera de sus pautas y sus legítimas aspiraciones.

Ser mujer africana con todo lo que infiere en el inconsciente colectivo es una etiqueta sociohistórica, un cliché que no contempla el derecho básico a una individuación.

En realidad, no quiero ni podría escribir acerca de un cliché, porque mi “mujer africana” discrepa mucho con las distorsiones que fomentan los clichés.

Mi mujer africana no sale de ningún molde preconcebido.

Mi mujer africana tiene unas enormes alas como un albatros.

Mi mujer africana baraja un abanico de posibilidades como en cualquier rincón del planeta, con sus aristas, sus virtudes, sus debilidades, sus límites, sus valores, sus dudas, sus cavilaciones, sus emociones, sus aspiraciones y sus cualidades, etc.

Por eso, suelo zanzar de manera un tanto radical que la mujer africana no existe. La mujer africana genérica es un cliché, un patrón, un esquema, un constructo, un molde y muchas veces como suele ocurrir con los estereotipos, las mujeres africanas que no encajamos en las casillas enmarcadas por un discurso aferrado como hiedra al muro invisible de los sesgos, desentonamos; y seguramente nuestra actitud se considere un desplante hasta un desacato porque somos un hashtag kilométrico y porque el hashtag es político. Porque no llegamos a saciar las expectativas.

En determinados espacios, nuestra presencia con propiedad pone en jaque al sistema ya que continuamente, vamos desenroscando alguna tuerca estructural, saltando vallas, derrumbando muros para forjar puentes. Digamos que somos las muchas excepciones que objetan una generalización de supuestos, cuestionables, al plantarle cara a la regla de clichés negativos que se dan por sentados.

Por eso muchas veces cuando se me consulta para hablar de la mujer africana, da igual en la narrativa como en el día a día, no sé ni qué decir y muy probablemente no pueda decir nada que satisfaga las expectativas porque es una entelequia acertar a hablar en nombre de un cliché o acerca de un estereotipo forjado desde un discurso comodín, ajeno y distante, retroalimentado por las fantasías del retablo colonial.

Este artículo es una menestra tirando a sopa juliana con sobras de verduras arcoíris de todas las huertas del mundo. Para sincerarme conmigo misma y con el público, he de confesar también que en realidad el contenido que voy a compartir en breve es uno de los muchos capítulos adormecidos en mis carpetas tecleadas un día sí otro sí también. Lo he rescatado pues del borrador de un manuscrito inédito en castellano.

Ahora, en líneas generales, desde el escenario subsahariano, mi intervención pretende escudriñar la cara oculta del patriarcado cotejando los resortes de la lengua en tanto que herramienta de uso común y bastidor de las interacciones sociales. Por lo tanto, mi perspectiva ambiciosa despatriarcalizar el imaginario colectivo subsahariano a partir de la semántica etnolingüística fang, ilustración paradigmática en las novelas de Melibea Obono.

El planteamiento crítico permite exponer cómo las palabras en sí no tienen mayor relevancia desvinculadas del escenario de producción o fuera del contexto de enunciación y por ende del lugar de aplicación. Ahora bien, sí que adquieren peso e impactan en función de la categoría asignada a quien las acredita dentro de las dinámicas de poder, de modo que una retórica machista sustentada por las desigualdades de género en un contexto de monopolio absoluto, puede campar a sus anchas hasta calar hondo en un inconsciente colectivo sigilosamente apapachado por los timones del patriarcado.

Yo suelo definir el patriarcado a partir de un fenómeno atmosférico como la calima porque en función de su densidad, sus manifestaciones o trabas empañan el circuito de visibilidad del sistema político al carcomer todas las vigas del tejido social, con efecto dominó persistente en todos los sectores.

Quiero recordar que, como ideología y estructura coherente de control, las riendas o los pilares del patriarcado se ceban de una lógica binaria que asigna roles diferenciados por estereotipos a hembras y varones a partir de

historia, un conjunto de circunstancias más o menos aleatorias, que me abrieron al mundo. El yo analítico traduce por lo tanto un posicionamiento polisémico e interseccional nutrido, a su vez, por el discurso de un sujeto político, dentro de un continuo histórico y una pirámide social.

moldes prefigurados desde la infancia, socialmente anclados en una clara primacía de lo masculino sobre lo femenino. Y uno de los tanques de recursos del sistema patriarcal y, por ende, clave de bóveda de la dominación masculina se mide en los muchos puntos ciegos incrustados en la pirámide social al ejemplo del acaparamiento sutil y omnisciente de símbolos, artefactos y herramientas de uso común, aparentemente baladíes o banales por “intangibles” y abstractos como las representaciones colectivas. Por las representaciones colectivas no me refiero únicamente a la lengua sino también al imaginario colectivo, a la narrativa nacional, al relato oficial, al discurso hegemónico, a la noción de universalidad, a la construcción de la supuesta neutralidad, a las bases de las normas científicas, a los símbolos ostentados en la esfera pública como el borrado o silenciamiento o mejor dicho a la censura onomástica en los callejeros cargados de ideología patriarcal que perviven hasta la fecha con escaso protagonismo femenino en los nombres de calles, pasajes, plazas y avenidas y así una lista de nunca acabar domiciliada en los intersticios de la cotidianeidad o acoplada en los pliegues de las tradiciones.

Quisiera ahora profundizar en los intransferibles de las lenguas africanas al castellano a partir del imaginario sexista de la lengua fang como eje principal de este artículo (Cassin, 2014; De Sanctis y otros, 2016; Eco, 1987, 2006 y 1992). Para ello, parto de un enfoque traductológico centrado en la locución *endendee* (Bellos, 2011; Berman, 1999).

Endendee es un taco-baúl genérico y categorizador que nos permite escarbar la polisemia de ese culturema fang reincidente en *Herencia de bindendee* (2016) de Melibea Obono, entre otras novelas (Obono, 2016a, 2016b, 2017, 2018, 2019a, 2019b). Mi planteamiento está atravesado por una pluralidad de campos disciplinares; asimismo el marco interseccional sirve de praxis teórica y de herramienta analítica para rastrear las artimañas de una criba heteropatriarcal. Lo cual luego lleva a mapear las simetrías entre la pluralidad de identidades coexistentes y el espectro de las opresiones adyacentes. La dinámica interseccional desde el punto de mira, aquí el escenario subsahariano, permite delatar y deletrear sobre todo la inercia y la censura inmiscuidas en un inconsciente colectivo vetado.

No está de sobra recordar que, desde una perspectiva sociológica, ser mujer no solo es estar provista de un útero; también es someterse a una autodisciplina que el patriarcado ni siquiera se imagina, una losa de la que nosotras apenas somos conscientes, un lastre cuyos estragos demoledores arrasan sin tregua como un tsunami y a nivel global. Ya que además de su profunda individualidad, salvando las fronteras la mujer ideal y de forma más específica la mujer ideal africana diseñada por los pinceles del patriarcado desde una construcción apayasada, es una muñeca impasible, es decir una entelequia a merced del macho. Y entonces para encajar, sobrevive encorsetada por las muchas restricciones y contradicciones interiorizadas sin vencimiento. Lo cual, a nivel psicológico, a semejanza de una espada de Damocles, conlleva unas implicaciones tóxicas en la salud mental, pues esta presión omnipresente y mareante sepulta sus legítimas aspiraciones engullendo su día a día sin reparo ni resarcimiento.

Por eso, analizar el lenguaje sexista como herramienta de perpetuación de desigualdades de género, resquicio por el que campa el machismo a sus anchas y sombra panóptica de un patriarcado omnisciente que resaltan las novelas de Melibea lleva a dismantlar los mecanismos de opresión y sus prácticas latentes hilvanadas por el marco de producción o el escenario de enunciación.

Analizar no solo la etimología de la palabra categorizadora y estigmatizante *endendee*, en este caso su carga semántica, polisémica y polifónica, vinculada a la epistemología conexa, lleva a hacer una autopsia del sexismo en la lengua tanto como síntoma de la relación de poder como una de las herramientas para su implementación (Chetcuti y otr@s, 2012; Claudie, 2018; Leclere, 2009).

Entre trifulcas familiares, rifirrafes tribales y broncas matrimoniales, por lo general, las protagonistas de Melibea, lidian sin resignarse con los vetos de “la” tradición y buscan su lugar como mujeres libres fuera de parámetros obsoletos en una sociedad que recrimina sus opciones, restringiendo su voz, abucheando su palabra, vulnerando su derecho a ser y ninguneando su existencia, bajo los sacrosantos decretos del Abáa o la Casa de la Palabra, por lo tanto atalaya del poder político en la comunidad etnolingüística fang.

A nivel estilístico, Melibea se somete al drástico ejercicio de pugna y traducción intersistémica para acercar lenguas y hacer copular culturas en apariencia dicotómicas, en este caso el fang y el castellano, como seña de identidad y legado colectivo de su Guinea natal, a partir de una miscelánea de etnicidad, dislocada, sin ecuanimidad, entre varios componentes referenciales (Calvet, 1979; Casanova, 2008 y 2015; Samoyault, 2020; Bourdieu, 2001; Lienhard, 2003).

Conviene subrayar aquí que compaginar todos sus idiomas plasmándolos en sus libros no es incompetencia lingüística como se suele otear equivocadamente desde el desconocimiento y la ignorancia. Muchas veces fuera de paquetes editoriales, esa decisión intencionadamente narratológica a la vez que sumamente política por parte de quien firma su obra con puño y letra, es memoria, huella, testimonio, lucha, resistencia, supervivencia y resiliencia desde una heterogeneidad asumida por irreversiblemente indómita (Conde, 1978 y 1995).

Melibea transita de una lengua/cultura a otra, intentando reconciliar mundos y modos, perspectivas generadas y expectativas almacenadas. Para encajar en contextos heterogéneos, autotraduce sus múltiples pertenencias para forjar puentes porque, de cara al pasado colonial y hoy legado histórico, a semejanzas de otros países africanos, la identidad-frontera es parte del ADN colectivo de Guinea Ecuatorial (Gauvin, 2000,

2004 y 2006). Teclar en un idioma y pensar en otro es una gimnasia intelectual ardua que se valora poco (Mounin, 2014).

Es frustración e impotencia, encontrarse en ese limbo, al querer formular un discurso en un idioma y tener que pasarlo en otro, buscar palabras en castellano para expresar una realidad guineoecuatorial, fang.

Muchas veces se pierden los acentos, se inventa la fonética, se merma la esencia, una se acoge a las aproximaciones por desesperación, ayudado por un glosario para que se acoplen las formas. Quizá porque las vidas relatadas en sus libros hayan sido vividas en fang aunque su transcripción se cuente en castellano, para no restarle carga semántica a su propósito, Melibea busca escapatorias, se vale de artilugios narrativos, artimañas, trucos, astucias, estrategias estéticas para expresar y asumir sus varias pertenencias etnolingüísticas, pues está “pringada” por la coexistencia de la lengua oficializada con las lenguas autóctonas, vernáculos, en estado diglósico (Chamoiseau, 1997). Porque la traducción es un acto político y una pugna entre culturas, no puede ni quiere tener que elegir, Melibea zanja el dilema, forja su propio estilo (Pinson, 1995 y 2013; Steemers, 2012) y decide introducir las palabras fang intraducibles o irreductibles, en sus “nivolas” (desde la perspectiva unamuniana del término), acompañándolas por aclaraciones complementarias en castellano a la atención del lectorado hispanohablante monolingüe.

¿Qué nos quiere recordar Melibea con toda esa semántica versátil? Pues, como ya indujo María Nsue Angue en 1985 con su novela Ekomo, “entre un poquito de sol y un poquito de sombra”, la vorágine etnolingüística y literaria de Melibea le grita al mundo hispánico que ella Melibea es hija de la ñ y del Aba’a desde un inconsciente colectivo irrefutable. Nos recuerda que el castellano y el imaginario asociado a la ñ ya no es únicamente el territorio poético de la lengua de Cervantes. Ya es ahora irreversiblemente también la lengua de Donato Ndongo, de Justo Bolekia, de María Nsue Angue, de Trinidad Morgades Besari, de Raquel Ilombe, entre otras muchas figuras.

Por eso, la recurrencia al sintagma *endendee*, no puede considerarse únicamente como una alusión nimia o una anécdota sin mayor relevancia. *Endendee*, un préstamo lexical del fang parece expresar en Melibea Obono, no solo una intención estética sino también un acercamiento ideológico del entredós culturas para apuntar la diacronía del castellano enriquecido por las lenguas africanas en Guinea a la vez que resalta a nivel estético, de algún modo, cierta vitalidad creativa entre lenguas interrelacionadas (Kroh, 2000; Lagarde y otros, 2004). En este aspecto, el teórico antillano Edouard Glissant hablaría de la poética de la Relación (Glissant, 1990, 1996, 1997a, 1997b).

Bindendee, del singular *endendee*, vocablo que con frecuencia atraviesa los textos de Melibea y cuyos resortes culminan en su novela *Herencia de Bindendee* (2016a), palabra subrayada en cursiva en el texto para resaltar la otredad, un sintagma que se repite infinitas veces casi compulsivamente cerca de 70 veces (67 en la misma novela según nuestro cómputo para ser más exacta), no sólo es un taco, un insulto, una palabrota que se puede traducir con tono sobradamente despectivo por fulana(s), zorra(s), puta(s), cualquiera(s). El término desdibuja una política de subcategorización más profunda, ruín, a cuerpos socialmente señalados desde una perspectiva interseccional por ser mujer, fang y soltera y, por lo tanto, hembra sin “protección varonil” o sea “cuerpo sin dueño” desde el imaginario de proyección. Y ese estigma tiene peso y pesa dentro de la escala de valor en la sociedad de producción.

Endendee traduce el sello de la frivolidad, de la desvergüenza y de la deshonra por parte de una *nguan* (muchacha, soltera) que se entrega a ciegas a cualquiera sin medir el qué dirán que vaya a manchar su reputación salpicando de paso el honor de su familia.

Endendee también puede ser la prueba de la clandestinidad y de la ilegalidad asignada a la niña que nace en condiciones extramatrimoniales como le pasa a Okomo, la protagonista de *La bastarda*, otra novela de Melibea también publicada en 2016. Al igual que el pecado original, *endendee* significa, en ese contexto, que la madre tiene la culpa (y por ende la niña también), ya que la genitora, “solterona”, falló y no acató las incuestionables normas consuetudinarias.

La etiqueta peyorativa *endendee* expone que, como hembra, herencia y pertenencia de la tribu del padre, un cuerpo femenino sin *nsua* (la dote fang), no tiene validez sin marido formalizado o sea sin dueño oficializado (Bitota, 2003; Bounang, 2012; Nze, 1984; Sahgui, 2018).⁴

En contextos gregarios donde prevalece “el qué dirán” en menoscabo del “yo quiero”, es un estigma ser “mujer, fang y soltera”, peor aún, ser “soltera, fang y madre de una niña, otra *endendee* en gestación”.

Por eso a Alogo el padre de la protagonista/narradora en *Herencia de bindendee* (2016), le importaba la educación de sus *bindendee*, niñas solteras. De esta manera, el precio en el mercado de las dotes subiría.

Y Alogo no pierde ninguna ocasión para recordarle con saña a su mujer la poca rentabilidad de su inversión porque no le da un varón, un heredero:

⁴ En el derecho consuetudinario, la dote africana llamada *nsua* en lengua fang, viene a ser el conjunto de donativos en metálico y en material que entrega la familia del yerno a los suegros en el marco de una boda para sellar oficialmente un matrimonio tradicional. En la sociedad fang como en otras muchas comunidades subsaharianas, *nsua*, que llevará otro nombre según las lenguas africanas, aunque con los mismos ingredientes, culmina la valoración del cuerpo femenino en el mercado matrimonial. También le otorga al cónyuge a cambio, el derecho a disponer del cuerpo de su mujer. Un trueque que pocos cuestionan para no derrumbar un negocio de alta especulación que beneficia al patriarcado.

A los diez años, Mikue, infancia de bolígrafos y cuadernos confiscados por la Casa de la Palabra, ya estaba casada. Madre de seis niñas. ¡Seis niñas sin varones! Qué calamidad [...] (Melibea Obono, 2016a, p. 7).

[Alogo] Se marchó como un hombre fang y con el morro largo refunfuñando sobre su desgraciada vida: casado con una *endendee*, prostituta, reproductor de solo niñas *bindendee*, único hermano de *bindendee*, un varón rico por estar rodeado de *bindendee* y sin hermano o hijo que heredara a las *bindendee* y sus bienes materiales.

Alogo estaba en todo momento enfadado con Dios, con los antepasados fang y con los muertos, por su condición de desgraciado sin hijo varón heredero de las *bindendee* (pp. 9-10)

Dice:

Prefiero creer en una persona mayor que en una mujer de diecisiete años y futura *endendee* como tú. Todas las mujeres son *bindendee* (p. 44)

En el pueblo dicen que todas las mujeres son *bindendee*. María pudo ser una fulana como cualquier otra (p. 92).

Conviene recalcar que el texto es un pretexto que obedece a un contexto. Una palabra conceptual adquiere todo su sentido en su contexto de alcance. Como construcción conceptual vinculada a un imaginario sitiado, la etimología de una palabra categorial adquiere su consistencia y amplio significado cuando se toma en cuenta el ecosistema residual, dada la dimensión extraverbal o extralingüística en juego. Visto así, esto permite tener en cuenta la brecha cultural, que es bastante difícil de traspasar en el ejercicio de traducción, cuando los equivalentes sociolingüísticos quedan colapsados durante las transferencias culturales, de la lengua emisora a la lengua receptora. Aquí, cuando recalamos que casi no hay equivalencias de un idioma a otro, no estamos hablando de transferencias meramente lingüísticas; estamos resaltando las aporías que surgen de la impotencia de no poder restituir la tesitura etnocultural del imaginario emisor, del marco de producción a la lengua receptora más cuando en algún tramo del proceso creativo se cuele la oralidad como materia prima de la narrativa africana lo cual obstaculiza la “trasposición” de las epistemologías orales a lenguas impresas, muchas veces “fuera del alcance” del escenario concernido.

En palabras llanas, el culturema *endendee* es un elemento de significado propio de la cultura fang, que es difícil de trasladar a otra cultura sin alterar su esencia ni “cortocircuitar” el metadiscurso vinculado a la palabra acuñada en el inconsciente colectivo referencial.

A modo de conclusión, cuando las teselas de tu memoria, el epicentro de tus reflexiones y los retazos de tu imaginario se cuelean en un abanico de contribuciones “ajenas”, no es viable ni sincero analizarlas, desde la distancia y la indiferencia, como si no incidieran en ti porque, inconscientemente, congregan sin tregua, muchas caras del mismo prisma. Por lo tanto, este trabajo sobre el imaginario sexista de la lengua fang cuenta con aportaciones personales porque el grueso de las fuentes bibliográficas recabadas se encuentra atascado en la reprografía de la oralidad y también porque los cuerpos como categorías políticas no sólo son trabajos de investigación sino realidades sistémicas que experimentan los colectivos hacinados.

Quiero subrayar también que mi madre es hija de una soltera fang, por eso, en su partida de nacimiento figura como padre legal su tío, el hermano de mi abuela materna. El padre biológico no cumplió con las normas consuetudinarias de un matrimonio fang pues no “costeó” *nsoa/nsua* (o la dote fang). Así que las historias que narra Melibea no son sólo anécdotas de ficción, sino realidades sociológicas que llevan impactando desde centurias en la vida de varias personas.

Los libros de Melibea no solo son obras de ficción para mí, ni folclores exóticos, sino pesquisas sociológicas que recogen pepitas sexistas procedentes de un imaginario colectivo como telón de fondo. Trifonia y yo compartimos el mismo sustrato cultural fang. Se trata de un patrimonio transfronterizo, en su conjunto entre Gabón, Guinea Ecuatorial, Camerún y Congo. Soy nativa de Woleu-Ntem, una provincia gabonesa colindante con Guinea Ecuatorial y Camerún. Por consiguiente, me siento identificada, por lógica, con las protagonistas de Melibea ya que nos hacen ver, sin filtro, los recovecos de la falocracia a la vez que sacan a la luz las resacas del patriarcado en esta zona colindante. Por eso, me resultan familiares las situaciones esperpénticas que presenta la escritora guineana. Son realidades caseras. No son cosquillas, sí agujetas, rasguñas de arañazos, coscorriones, patadas, puñetazos, bofetadas, collejas y palabrotas que duelen pues condenan.

Son recuerdos que todavía escuecen a pesar de la distancia espaciotemporal porque no todos los cuerpos están mentalizados para valer por igual. Porque el cuerpo es una patria chica. Es decir, el primer espacio de pertenencia, autoconocimiento, socialización, autorrealización, autoreconciliación, autoconstrucción, también de exilio, rechazo, reclusión, enajenación, vejación, despojo o de arrebato. En fin, porque en lugares en los que el cuerpo es un gueto segregado en territorios, o sea en casi cualquier rincón del planeta, sus fronteras potenciadas a veces por el poder de las palabras están cercadas por unas amuralladas barreras sociales que llevamos a cuestas.

Referencias bibliográficas

- Bellos, D. (2011). *Le poisson et le bananier. L'histoire fabuleuse de la traduction*. Flammarion, Paris.
 Berman, A. (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Seuil, Paris.

- Bitota Muamba, J. (2003). *Recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique* (thèse disponible en ligne). Université des Sciences Sociales de Toulouse.
- Boungang Mfoungué, C. (2012). *Le Mariage africain, entre tradition et modernité. Étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise* (thèse disponible en ligne). Université Paul-Valéry (Montpellier III).
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Fayard, Paris.
- Calvet, J.-L. (1979). *Linguistique et colonialisme: Petit traité de glottophagie*. Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- Casanova, P. (2008). *La République mondiale des Lettres*. Points, Paris.
- Casanova, P. (2015). *La langue mondiale. Traduction et domination*. Seuil, Paris.
- Cassin, B. (dir.). (2014). *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*. Editions rue d'Ulm, Paris.
- Chamoiseau, P. (1997). *Écrire en pays dominé*. Gallimard, Paris.
- Chetcuti, N. & Greco, L. (dir.). (2012). *La face cachée du genre : Langage et pouvoir des normes*. Presses Sorbonne Nouvelle, Paris.
- Claudie B. (2018). *Le sexe des mots : un chemin pour l'égalité*. Paris, Belin.
- Conde, M. (1978). *La civilisation du bossale, Réflexions sur la littérature orale de la Guadeloupe et de la Martinique*. L'Harmattan, Paris.
- Conde, M. (1995). *Penser la créolité*. Karthala, Paris.
- De Sanctis, B. A. et al. (2016). *L'évolution de la langue et des « intraduisibles » au sein de la recherche*. Editions des archives contemporaines. Paris.
- Eco, U. (2010 [1987]). *Apostille au "Nom de la rose"*, Grasset, Paris.
- Eco, U. (2006). *Dire presque la même chose, expériences de traduction* [Du titre original : *Dire quasi la stessa cosa, esperienze di traduzione*]. Grasset, Paris.
- Eco, U. (1992). *Les limites de l'interprétation*. Grasset, Paris.
- Gauvin, L. (2006). *L'écrivain francophone à la croisée des langues, entretiens*. Paris, Karthala.
- Gauvin, L. (2004). *La fabrique de la langue. De François Rabelais à Réjean Ducharme*. Seuil, Paris.
- Gauvin, L. (2000). *Langagement, l'écrivain et la langue au Québec*. Boréal, Montréal.
- Gauvin, L. (dir.). (1999). *Les langues du roman. Du plurilinguisme comme stratégie textuelle*. Les presses de l'Université de Montréal, Québec.
- Glissant, E. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Gallimard, Paris.
- Glissant, E. (1990). *Poétique de la Relation, Poétique III*. Gallimard, Paris.
- Glissant, E. (2002 [1997a]). *Le Discours antillais*. Gallimard, Paris.
- Glissant, E. (1997b). *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Gallimard, Paris.
- Kroh, A. (2000). *L'aventure du bilinguisme*. L'Harmattan, Paris.
- Lagarde, C. (dir.). (2004). *Ecrire en situation bilingue – Volume I*. Presses Universitaires de Perpignan, Crilaup, Perpignan.
- Leclere, F. (2009). *Le MISO mis à nu*. La Maronie, Paris.
- Lienhard, M. (2003). *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (México).
- Mounin, G. (2014). *Les belles infidèles*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Nze Abuy, R. M. (1984). *"Nsoa o dota africana"*. Instituto Politécnico Salesianos, Madrid.
- Obono, T. M. (2019a). *Allí debajo de las mujeres. Djí ené bina bito así*. Wanafrica Ediciones, Barcelona.
- Obono, T. M. (2016a). *Herencia de Bindendee*. Ediciones en Auge, Madrid/Malabo/Wien.
- Obono, T. M. (2016b). *La bastarda*. Flores raras, Madrid.
- Obono, T. M. (2017). *La albina del dinero*. Altaïr, Barcelona.
- Obono, T.M. (2018). *Las mujeres hablan mucho y mal*. Sial/Casa de África, Madrid.
- Obono, T. M. (2019b). *Yo no quería ser madre. Vidas forzadas de mujeres fuera de la norma*. Editorial Egales, Barcelona/Madrid.
- Pinson, J.-C. (1995). *Habiter en poète : essai sur la poésie contemporaine*. Edition Champ Vallon, Paris.
- Pinson, J.-C. (2013). *Poéthique, une autothéorie*. Edition Champ Vallon, Paris.
- Sahgui, J. N. P. (2018). Représentation socioculturelle de la dot chez les Fulbe de la Commune de Matéri au Bénin. *Annales des Lettres et Sciences Sociales de l'Université de Parakou*, Bénin.
- Samoyault, T. (2020). *Traduction et violence*. Seuil, Paris.
- Stemers, V. (dir.). (2012). 3. *Les Soleils des indépendances: « La batârdise » de la langue française. Le (néo)colonialisme littéraire*, « Lettres du Sud », Karthala, Paris.