

## Rearticulaciones de lo «femenino» en las Religiones Indígenas Africanas y pensamiento fronterizo

Marta Sofía López<sup>1</sup>

**Resumen:** El objeto de este artículo es repensar la feminidad, y el concepto mismo de género, en relación con onto-epistemologías africanas en las que la presencia de lo espiritual o de lo sagrado desempeña un papel fundamental en la construcción de las identidades personales y sociales. Partiendo de perspectivas decoloniales, mi texto explora la obra de cuatro escritoras del continente (Flora Nwapa, Yvonne Vera, Nkunzi Zandile Nkabinde y Akwaeke Emezi) cuyas protagonistas subvierten y trascienden la idea hegemónica y eurocéntrica de lo «femenino», al tiempo que revelan un continuum discursivo en el que la reverencia tradicional por el «principio sagrado femenino» se articula mediante manifestaciones culturalmente específicas. No obstante, es necesario señalar que las cuatro obras estudiadas trascienden ampliamente las dicotomías entre tradición y modernidad, participando en un diálogo extraordinariamente productivo con los discursos feministas y queer occidentales, generando un pensamiento fronterizo que alumbraba posibilidades de ser más allá de las prescripciones modernas y coloniales sobre lo «humano».

**Palabras clave:** género, espiritualidad, epistemes africanas, decolonialidad.

### [en] Rearticulations of the «feminine» in African Indigenous Religions and border thinking

**Abstract:** The purpose of this article is to rethink femininity, and the very concept of gender, in relation to African onto-epistemologies in which the presence of the spiritual or sacred plays a fundamental role in the construction of personal and social identities. Drawing on decolonial perspectives, my text explores the work of four African women writers (Flora Nwapa, Yvonne Vera, Nkunzi Zandile Nkabinde and Akwaeke Emezi) whose protagonists subvert and transcend the hegemonic and Eurocentric idea of the «feminine», while revealing a discursive continuum in which traditional reverence for the «sacred feminine principle» is articulated through culturally specific manifestations. Nevertheless, it is necessary to point out that the four works under study largely transcend the dichotomies between tradition and modernity, engaging in an extraordinarily productive dialogue with Western feminist and queer discourses, generating a border thinking which may shed light on possibilities of being beyond modern and colonial prescriptions of the «human».

**Keywords:** gender, spirituality, African epistemes, decoloniality.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La colonización y sus «víctimas colaterales». 3. El giro post-secular. 4. «El agua es vida, la vida es agua»: *Efuru* y las diosas lacustres igbo. 5. Nehanda: la voz de la tierra. 6. *Black Bull, Ancestors and Me*: el poder de los antepasados. 7. *Agua dulce*: Trans\*greduendo fronteras. 8. Conclusiones. 9. Bibliografía.

**Cómo citar:** López, M. S. Rearticulaciones de lo «femenino» en las Religiones Indígenas Africanas y pensamiento fronterizo. *Africanías. Revista de Literaturas*, 1, e90481.

## 1. Introducción

«Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los “feminismos del tercer mundo” debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente,” y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura. El primero es un proyecto de deconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de construcción y creación».

Con estas palabras abría Chandra Talpade Mohanty su emblemático ensayo «Bajo los ojos de Occidente» (1984, p.1). Hace casi tres décadas, este texto supuso una invectiva radical y pionera contra la forma en que

<sup>1</sup> Universidad de León  
ORCID: [0000-0002-3041-4947](https://orcid.org/0000-0002-3041-4947)  
E-mail: [marta-sofia.lopez@unileon.es](mailto:marta-sofia.lopez@unileon.es)

las feministas blancas, insensibles a una larga trayectoria de activismo y pensamiento crítico por parte de las mujeres racializadas que se remonta al menos hasta Sojourner Truth y su famoso discurso «Ain't I a Woman» (pronunciado ante la Conferencia de Mujeres en Akron, Ohio, en 1851), asumimos durante décadas, y a menudo seguimos asumiendo, una mirada condescendiente, maternalista y autocomplaciente hacia las mujeres del “tercer mundo” en general<sup>2</sup>, y las africanas en particular, a menudo representándolas como incultas, pobres, carentes de mecanismos de empoderamiento, sometidas a estructuras familiares y religiosas anacrónicas, víctimas de rituales salvajes... Todo ello, según Talpade Mohanty, a mayor gloria de las feministas blancas, implícitamente auto representadas como «educadas, modernas, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones» (1984, p.5).

Ciertamente, la mayoría de las mujeres africanas y del Sur global cuyas perspectivas críticas u obras literarias han alcanzado audiencias internacionales lo han logrado partiendo de circunstancias más o menos excepcionales, particularmente en términos de clase social y de formación o ubicación profesional en el ámbito de la academia euro-americana, como la propia Talpade Mohanty reconoce en su ensayo «Under Western Eyes Revisited» (2003), aunque incluso en ese caso la mayoría de ellas han buscado servir deliberadamente como altavoces de otras mujeres, quizá menos privilegiadas en términos de posición económica o nivel educativo (según los criterios occidentales), pero igualmente capaces de articular sus necesidades, reivindicaciones o posiciones de autoridad dentro de sus comunidades. El problema no es tanto que «las subalternas» (en expresión de Gayatri Spivak) no puedan hablar por sí mismas, sino que sus voces han sido sistemáticamente marginalizadas porque desentonan con respecto a los discursos filosóficos, académicos, políticos o literarios bendecidos por las estructuras de conocimiento-poder eurocéntricas.

Afortunadamente, numerosas teóricas y escritoras africanas o afrodescendientes (así como asiáticas, latinoamericanas, nativas americanas, indígenas, etc.), desde su posición como *insiders* en sus respectivas sociedades y culturas, han abierto fisuras significativas en las narrativas hegemónicas que desde la «modernidad» europea o la «(neo)tradición» (africana/no-occidental) han pretendido reducir a las mujeres negras o racializadas a posiciones de victimización y silencio. El trabajo de pensadoras africanas como Chikwenye O. Ogunyemi, Obioma Nnaemeka, Oyèrónké Oyewùmí o Ifi Amadiume, entre muchas otras, en conjunción con el de escritoras e intelectuales afoamericanas y afrocaribeñas como Alice Walker, Audre Lorde, bell hooks, Toni Morrison, Gloria Wekker, Jacqui Alexander o Sylvia Winter, a las que se suma un abanico de importantes teóricas y teóricos decoloniales (Paula Gunn Allen, María Lugones, Aníbal Quijano, Walter Dignolo...), nos ha permitido, como feministas blancas, repensar radicalmente la maquinaria conceptual del nuestro feminismo de raigambre ilustrada y burguesa (léase moderna/colonial), y aprender a reconocer sus múltiples limitaciones analíticas, su complicidad en la opresión y el silenciamiento de las voces de quienes nos apresuramos a abrazar como «hermanas» y nuestra reiterada *okupación* de los espacios epistémicos y de enunciación que legítimamente les pertenecen. Desde mi posición de privilegio como mujer blanca, de clase media y beneficiaria de un lugar epistemológico bendecido por una institución universitaria europea, esta reflexión no es un ejercicio de cinismo ni un hipócrita «*mea culpa*», sino un imprescindible reconocimiento de que, por muchos años que haya dedicado a leer, escuchar y aprender de las mujeres negras o racializadas, a lo más que puedo aspirar es hacer una labor de «mediación intercultural» como *inoutsider* (Nnaemeka, 1995, p.87), y esto requiere, de acuerdo con Obioma Nnaemeka, no solo prestar idéntica atención tanto al discurso crítico feminista presuntamente «universal» como al contexto cultural de las autoras estudiadas, sino también mucho trabajo y grandes dosis de humildad. En último término, creo profundamente en la capacidad de la palabra, de la literatura y del relato para tender puentes, negociar diferencias y contribuir desde nuestras múltiples ubicaciones al tejido de una «solidaridad feminista» (Talpade Mohanty, 2003) genuinamente global.

## 2. La colonización y sus «víctimas colaterales»

Existen, según han puesto de manifiesto numerosas teóricas africanas, pero más relevantemente para mi argumentación Amadiume y Oyewùmí, varios factores cruciales que explican el hecho de que las mujeres del continente vieran su estatus radicalmente alterado a lo largo de la época colonial: la imposición de instituciones y modelos de gestión pública directamente inspirados en patrones europeos; las políticas «de género» victorianas; el modelo de «educación» colonial y por último, aunque no menos importante, la imposición del cristianismo y sus jerarquías heteropatriarcales (un pecado del que tampoco estuvo exento el islam, por cierto). Siguiendo la estrategia del «gobierno indirecto», una pequeña élite masculina fue arbitrariamente elegida y adiestrada para el liderazgo intelectual y político a lo largo y ancho del continente africano. Leyendo a Fanon, a Ngugi o a Walter Rodney, es inevitable concluir que la «educación» de estos «elegidos» formó parte de una deliberada estrategia de colonización mental cuyo resultado último ha sido el «subdesarrollo» de África (o

<sup>2</sup> En su propia revisión de este texto fundacional, Talpade Mohanty opta por los términos «Norte/Sur» o «Un tercio/dos tercios del mundo» como alternativas a «Primer mundo» y «Tercer mundo», menos geopolíticamente relevantes en el contexto de la globalización contemporánea de lo que resultaban en el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial (Talpade Mohanty, 2003, p.505).

de Abya Yala o el subcontinente asiático) con respecto al Norte hegemónico y sus dinámicas desarrollistas, capitalistas y depredadoras. Pero simultáneamente, en consonancia con las visiones victorianas de la división de esferas de influencia en virtud del sexo, durante la era colonial la mayoría de las mujeres quedaron al margen de este «privilegio» educativo, de forma que aún hoy la brecha se mantiene y sigue suponiendo un obstáculo para el liderazgo femenino en el contexto de las naciones-estado surgidas del proceso colonial y de las independencias. En palabras de Oyewùmí:

La imposición del sistema del estado europeo, con su concomitante maquinaria burocrática y legal, es el legado más duradero de la colonización europea en África. La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada a África durante este periodo. El mismo proceso que las categorizó y redujo de «hembras» a «mujeres» las descalificó para roles de liderazgo (Oyewùmí, 1997, p.123).

Las estructuras tradicionales de autoridad femenina que existían en complementariedad con las masculinas en numerosas sociedades precoloniales fueron privadas de su jurisdicción en favor de las masculinas. En el caso del continente, africano, estudios como *Queens, Queen Mothers, Priestesses, and Power* (1987) de Flora E.S. Kaplan, o, de nuevo, los trabajos de Amadiume y Oyewùmí (aunque la bibliografía histórica y antropológica sobre esta cuestión es demasiado extensa como para contemplarla en este ensayo) ponen ampliamente de manifiesto el papel decisivo de los procesos coloniales en el desempoderamiento de las mujeres con respecto al estatus del que previamente habían disfrutado en la mayoría de las sociedades del continente. A esto debemos sumarle el hecho de que los modelos de organización socio-política coloniales contribuyeron decisivamente también al establecimiento de una separación drástica entre las esferas de «lo público» y «lo privado» (como señala más arriba Oyewùmí) que en absoluto correspondía ni a la tradicional identificación entre el poder sagrado y el poder político ni, por supuesto, a la complementariedad de los roles masculinos y femeninos y a las estructuras de poder duales que se daban en la mayor parte de las sociedades africanas. En este proceso, nociones europeas de sexo/género se impusieron sobre sistemas de organización social que, como demuestran las ya citadas Ifi Amadiume en su clásico *Hijas que son varones y esposos que son mujeres* (1987) y Oyèrónké Oyewùmí en *The Invention of Women [La invención de las mujeres]* (1997), eran infinitamente más flexibles y dinámicos, y en los que la edad, el vínculo con el patrilineaje o el matrilineaje o el estatus de la madre dentro de la familia eran más relevantes que el sexo biológico a la hora de establecer la posición de autoridad de las personas con respecto a la familia extensa o al conjunto de la comunidad.

En este sentido, es necesario reconocer que la percepción de la sexualidad humana en términos de un dimorfismo biológico inevitablemente ligado a la inferiorización de las «anahembras» (Oyewùmí, 1997), esto es, a la predeterminación de roles de género prescritos desde la cultura eurocéntrica y judeo-cristiana, no solo afectó a las mujeres africanas. Me remito a María Lugones o a Paula Gunn Allen para argumentar que los efectos combinados de la racialización y la «engenerización» de las mujeres no-europeas afectó a todas las sociedades que se vieron violentamente incorporadas a los dictados de la «modernidad». Como argumenta Lugones,

Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género (2008, p.78).

Sin la especificación de esta articulación entre raza y género (y, por supuesto, clase), continúa afirmando Lugones, es también difícilmente comprensible el hecho de que la categoría «mujer» estableciera una diferencia tan radical entre las mujeres burguesas blancas que, por muy vicario que fuera su poder dentro de las estructuras socio-políticas en el marco de los sistemas ideológicos y económicos occidentales, las apartaba en cierta medida de la «brutalización, el abuso [y] la deshumanización que la colonialidad del género implica» (2008, p.82) y el resto de las «mujeres» no-europeas. La rebelión de las mujeres blancas y burguesas, derivada de la percepción de nuestra exclusión de la vida pública y económica como consecuencia del «pacto entre caballeros» nacido con la modernidad, y particularmente con la Ilustración, nos ha hecho ciegas a nuestra propia posición de privilegio *vis-à-vis* nuestras supuestas hermanas. Hasta tal punto, que hemos convertido nuestras nociones eurocéntricas del «género» en el talismán mágico que nos permite, también supuestamente, liderar la batalla universal de la «liberación de las mujeres» desde los presupuestos del feminismo blanco, sin siquiera ser conscientes de que esta herramienta analítica es tan histórica y geo-políticamente específica como las propias causas y condiciones de nuestra opresión particular.

### 3. El giro post-secular

De acuerdo con la teóloga Georgina Kwanima Boateng, la implantación del cristianismo a lo largo y ancho del continente africano tuvo como consecuencia que

los rituales sacramentales que las religiones indígenas celebraban en torno a la mujer y a la tierra fuer[a]n minimizados o completamente abolidos. El colonialismo despojó a la tierra de su valor, porque la privó de su valor sacramental. Del mismo modo, robó cualquier sacralidad que hubiera sido atribuida a las mujeres en el contexto religioso y cultural indígena al introducir sistemas religiosos en los que no había lugar para las mujeres en los cultos oficiales (2020, p.44).<sup>3</sup>

Insisto de nuevo en que los valores patriarcales judeo-cristianos no fueron los únicos en desplazar a las mujeres de sus posiciones de autoridad espiritual en el marco de las religiones indígenas, pero la generalizada sacralidad y preeminencia del «principio femenino», vinculado a la maternidad, la fertilidad de la tierra, la armonía con el mundo natural y la supervivencia colectiva, así como los papeles ancestrales de las mujeres como sanadoras, médiums espirituales o profetas en las religiones precoloniales, fueron combatidos sin piedad por evangelizadores y misioneros de todas las denominaciones cristianas, del mismo modo que previamente lo hubieran sido por las versiones más patriarcales del islam en sus extensos ámbitos de influencia sobre el África sub-Sahariana. En cualquier caso, y este es ahora el principal objetivo de mi reflexión, resulta innegable que la espiritualidad y las religiones tradicionales africanas, que lograron sobrevivir como sustrato cultural de base o que se adaptaron a las formas externas del cristianismo o del islam, ofrecieron y continúan ofreciendo recursos a las mujeres para ocupar espacios de poder sagrado, social y personal, y para reinventarse a sí mismas más allá de la espuria dicotomía entre tradición y modernidad, desafiando al mismo tiempo la normatividad y las expectativas de sexo/género tanto africanas (autóctonas o impuestas por la condición colonial) como occidentales. Una lectura no sesgada del pensamiento negro y afrodescendiente revela incuestionablemente que la espiritualidad, desde donde quiera que se conciba, es uno de los pilares centrales en la experiencia cotidiana y los procesos de subjetivación de las mujeres negras (y, por supuesto, de los hombres). Por mucho que modernidad y secularidad aparenten ser las dos caras de una misma moneda, no hace falta ir mucho más allá que la ceremonia de coronación de Carlos III u observar un billete de dólar americano (*In God we Trust*) para entender que la presunta laicidad del estado-nación occidental moderno nunca ha sido realmente capaz de separar la sacralidad o la religión establecida de los discursos «civiles» sobre la esfera política. No obstante, el marcado distanciamiento (sin duda necesario en sus contextos históricos) de los feminismos blancos con respecto a las religiones dominantes e inflexiblemente heteropatriarcales, esto es, el judaísmo, el cristianismo y el islam, se ha traducido en un sistemático rechazo, quizá solo superado por los feminismos de la «tercera ola», al espacio de lo espiritual y lo sagrado, en su multiplicidad de expresiones y sistemas de creencias «otros». En el contexto de la (post)modernidad, como afirma Jacqui Alexander en *Pedagogies of the Crossing* (2005), la experiencia de lo sagrado no solo ha sido relegada al espacio de la tradición/premodernidad,

sino que la tradición, entendida como una extrema alteridad, siempre se localiza en otra parte y se le niega la entrada en lo moderno. En este contexto, las cosmogonías con base en África se subordinan al cosmos europeo, y no se les otorga ninguna significación en la trayectoria de la modernidad, dado que su procedencia no tiene valor en la constitución y la formación de las mismas categorías de las que hemos dependido (2005, p.296).

Pero, si como afirma esta misma autora, la experiencia es una categoría extraordinariamente importante en el pensamiento feminista, desde el feminismo blanco (desde la cultura occidental en términos generales), esta experiencia se ha entendido, como ya he dicho, en términos eminentemente seculares, o, en expresión de Sylvia Wynter (2003), «desdiosados» (*degodded*). Ahora bien, si consideramos el aspecto sagrado de la experiencia, vital para millones de personas en el mundo, lo espiritual puede entenderse simultáneamente como personal y social, y por ende político:

Lo espiritual se vive fundamentalmente en un dominio social, en el sentido de que ofrece un conocimiento que es indispensable para la vida cotidiana, y sus manifestaciones particulares transforman y reflejan lo social en formas que son significativas y tangibles. [...] De hecho, lo espiritual no es menos social que lo político (2003, pp.295-296).

O, dicho en otras palabras, lo espiritual también es público y político, e ignorarlo, desdeñarlo o silenciarlo marca otra línea de falla imperdonable en la trayectoria epistémica de los feminismos blancos, en tanto que herederos directos del Siglo de las Luces. En su magnífico ensayo «Ancestors, embodiment and sexual desire» van Klinken y Otu proponen que «el giro post-secular» es fundamental en el proceso de de(s)colonización del pensamiento queer y/o feminista: Superar, o ir más allá del laicismo y el secularismo propios de las epistemes eurocéntricas «permite una comprensión más crítica, profunda y matizada de la complejidad de los procesos mediante los cuales las identidades, subjetividades y cuerpos queer africanos son habilitados, inspirados y producidos desde lo sagrado como esfera de poder espiritual» (p.85).

<sup>3</sup> Esta y las siguientes traducciones del inglés son mías.

Quiero desarrollar esta reflexión en torno a cuatro textos producidos por mujeres africanas, aunque dos de ellas, en intención o *de facto*, optaran en último término por habitar un espacio alternativo al de la feminidad. La cronología de las obras y sus autoras/es no pretende necesariamente sugerir una progresión o un avance en lo subversivo de sus mensajes, porque no podría asegurar que la primera novela de la que hablaré, *Efuru*, de Flora Nwapa, obra inaugural de la narrativa femenina del África Occidental en 1966, resultara en su momento menos rompedora de lo que *Agua Dulce* (2018), de Akwake Emezi, escritora trans\* y de género no-binario, resulta hoy en día. Al igual que estos textos, *Nehanda*, de Yvonne Vera, aparecida en 1993, y *Black Bull, Ancestors and Me. My Life as a Lesbian Sangoma* (2008), de Nkunzi Zandile Nkabinde, reivindican temporalidades que trascienden y desafían la supuestamente homogénea cronología de la (post)modernidad y de la globalización, en su constante diálogo con los espíritus ancestrales. Tanto Flora Nwapa (1931-1993) como Akweke Emezi (1987) son nigerianas de etnia igbo, si bien ambas cursaron sus estudios universitarios fuera de Nigeria, y Emezi reside actualmente en los Estados Unidos. Yvonne Vera (1964-2005), zimbabuense de etnia shona, pasó parte de su vida y murió en Canadá, y Nkunzi Zandile Nkabinde (1975-2018), zulú, vivió en Suráfrica y solo en contadas ocasiones salió del país. Más allá de las diferencias generacionales y culturales, o del grado de occidentalización e hibridez que podamos encontrar entre ellas, sus textos dan cuenta del poder de lo espiritual, lo sagrado, lo trascendente, o como quiera que queramos llamarlo, en los procesos de subjetivación y en la conformación de la identidad de sus protagonistas femeninas o de ellas mismas, un poder que les permite moldear o subvertir los paradigmas de la feminidad vigentes en sus respectivos contextos históricos, geográficos y socio-políticos, al tiempo que desafiar los discursos del feminismo blanco.

#### 4. «El agua es vida, la vida es agua»: *Efuru* y las diosas lacustres igbo

*Efuru*, como acabo de decir, fue la primera novela publicada en inglés por una autora del África occidental, y son incontables los ensayos y monografías dedicadas a su estudio y al conjunto de la obra de su autora. Nwapa ha sido unánimemente considerada como la madre de las letras en esta área del continente, sentando las bases de un espacio narrativo distintivo en el que las cuestiones que afectan a la vida «privada» de las mujeres se revelan en toda su dimensión social y política. Como muchas de las escritoras que han seguido su estela, Nwapa no hace del feminismo su bandera, algo que resulta fácilmente explicable si pensamos en cuán lejos estaban las reivindicaciones de la segunda ola del feminismo occidental de la realidad de la gran mayoría de las africanas en los años sesenta. Por otra parte, el mundo que se recrea en la novela tampoco es el de la época en la que fue escrita, sino que nos retrotrae, presumiblemente, a los años veinte del siglo pasado, y a un contexto rural poco afectado todavía por la presencia europea. Es cierto que en varias ocasiones se menciona a «los que van a la iglesia», y de hecho el segundo marido de *Efuru* prefiere su nombre cristiano, Gilbert, a su nombre africano. También se habla de los que han retornado de la guerra, con cuya capacidad económica otros hombres no pueden competir a la hora de pagar las dotes de sus esposas. Pero el universo de valores y la cosmovisión que presenta la novela están profundamente incardinados en la cultura y en la sociedad tradicional igbo, si nos guiamos por investigadoras como Ogunyemi, Amadiume o Jell-Bahlse, cuyos cuidadosos estudios antropológicos de campo se desarrollaron sobre todo en esta área de la actual Nigeria. Nwapa era una mujer educada y cristiana, pero obviamente profunda conocedora del mundo igbo y voluntariosamente transmisora de sus onto-epistemologías. Para el pensamiento eurocéntrico, las dicotomías tradición/modernidad o cristianismo/animismo parecen suponer contradicciones irresolubles, algo que rara vez ocurre en los textos ni en la experiencia vital de la mayoría de los africanos. De forma que en la extensa obra de Nwapa, y desde luego en *Efuru*, las formas de estructuración social y familiar, los cultos religiosos predominantes (que se extienden hasta el día de hoy), las prácticas culturales o las construcciones de la masculinidad y la feminidad siguen, en buena medida, patrones precoloniales recreados desde la hibridez y el pensamiento «fronterizo». La importancia que se le otorga al patrilinaje, la predominancia de la poligamia como formación familiar normativa, la organización de mujeres y varones en grupos de edad, los tabús o la relevancia de las mujeres en el sector del comercio son aspectos que Nwapa refleja con una reverencia no exenta de nostalgia, como hicieron muchos de sus contemporáneos, y de manera destacadísima Chinua Achebe. Pero sin duda la sensibilidad de Nwapa está especialmente sintonizada con el mundo de las mujeres, tanto en sus relaciones con los hombres como en las que mantienen entre sí. En el caso de *Efuru*, pero también del resto de sus novelas, no solo se le otorga a una mujer el protagonismo y el punto focal de la narrativa, sino que las relaciones de *Efuru* con otras mujeres de su familia, de su grupo de edad o de su gremio resultan tan importantes como las que mantiene con su padre o con sus dos maridos.

El personaje de *Efuru* posee todas las virtudes que su sociedad espera de una «buena mujer»: es hermosa, trabajadora, emprendedora, respetuosa y complaciente en sus papeles de hija, esposa y nuera; generosa, compasiva con todos y considerada con sus mayores. Pero hay un aspecto en el que, según las expectativas de su comunidad, no da en absoluto la talla: solo ha sido capaz de concebir una hija, que para empeorar las cosas muere en su infancia. Según numerosas críticas africanas han observado (Ogunyemi, u Oguncipe entre otras), la sacralidad que se les atribuye a las mujeres como madres en los contextos tradicionales, y que hace

de la fertilidad una fuente de poder, tiene su lado oscuro en el desprecio que una mujer sin hijos recibe de su comunidad, hasta el punto de perder su condición de mujer. Así, cuando ha transcurrido un año desde su matrimonio sin que Efuru haya mostrado signos de embarazo, los vecinos empiezan a preguntarse porqué Adizua no busca una segunda esposa, «puesto que desde su punto de vista dos hombres no viven juntos. Para ellos, Efuru era un hombre, puesto que no podía reproducirse» (p.24).

Cuando, después de visitar a un médico de país y haber llevado a cabo los sacrificios rituales a sus ancestros, Efuru por fin da a luz a una niña, se dice a sí misma: «Es realmente cierto que he tenido un bebé, que después de todo soy una mujer» (1966, p.31). Pero una hembra no es suficiente, y Efuru considera la necesidad de buscar una segunda esposa para su marido, convencida como está de que «sólo una mala mujer querría ser la única esposa de su marido» (1966, p.57). Sin embargo, Adizua se le ha adelantado, y sin respetar sus derechos como primera esposa ha elegido él mismo a otra mujer y ha dejado el pueblo para vivir con ella. Ni siquiera la muerte de su hija será capaz de traerle de vuelta. Después de una larga espera, Efuru decide dar por roto su matrimonio y volver a casa de su padre, de quien es la hija favorita y donde es debidamente respetada como perteneciente al patrilineaje.

Por otro lado, Efuru es una muy célebre mujer de negocios, y todos sus vecinos la admiran por ello: «Sus manos hacen dinero», dicen admirativamente. Todo el mundo habla de su compasión y su amabilidad, de su constante atención a las necesidades de sus parientes y vecinos. Pero su infertilidad volverá a planear como una sombra oscura sobre su segundo matrimonio. No importa lo exitosa que Efuru sea en su vida profesional y afectiva si no es «productiva», y así los vecinos vuelven a hablar: «Efuru es buena, pero es infértil. Es hermosa, pero la belleza no se come. Es rica, pero las riquezas no pueden hacernos los recados» (1966, p.163). En su comunidad, «la gente no consideraba la infertilidad como uno de los numerosos accidentes de la naturaleza. Se consideraba un fracaso» (1966, p.165). «La infertilidad», explica la crítica Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1996),

es una cuestión de gran importancia espiritual en las religiones indígenas. Crea un vacío en los ciclos de prenatalidad/vida humana/post-mortalidad que deben ser mantenidos para que exista la armonía. [...] Este vacío supone una agonía espiritual para las mujeres nigerianas sin hijos, puesto que cuando lleguen al otro mundo no habrá nadie que alimente su espíritu ni haga sacrificios para propiciarlo (1996, p.136).

No obstante, Efuru encontrará su camino hacia la plenitud personal gracias a su involuntaria posesión por el espíritu de «la dama del lago», una versión local de figuras divinas como Ogbuide, Mammy Water, Osún o Idemili. Particularmente entre los igbos, la prevalencia de las deidades acuáticas femeninas ha sido una constante histórica, y su culto, como confirman múltiples investigaciones, señaladamente las de Sabine Jell-Bahlsen (1997), llega hasta nuestros días. La «dama del lago», Uhammiri, tal como se le revela a Efuru en sus sueños, «es una mujer muy elegante, muy hermosa, que peina sus cabellos con un peine de oro» (Nwapa, 1996, p.147) y posee incontables riquezas, aunque no tiene hijos propios. La deidad bendice a sus sacerdotisas (que por lo general tampoco son madres biológicas) con prosperidad material, y ejerce una función maternal sobre el conjunto de la comunidad, pero especialmente sobre las mujeres. De acuerdo con Ifi Amadiume, la diosa Idemili, de quien la «dama del lago» sería una manifestación particular, era central en la estructura social precolonial de los igbos. Era una figura empoderadora para las mujeres, relacionada con el éxito económico, la autosuficiencia y la solidaridad. En términos de género, resulta una figura subversiva: «El arraigo de la diosa en las dialécticas económicas, políticas y religiosas [de los igbo] la convertía en una encarnación de la solidaridad femenina con un mensaje ideológico de empoderamiento colectivista, humanitario y humano» (Amadiume, 2002, p.58). Al identificar a Efuru como sacerdotisa de la dama del lago, Nwapa dota al personaje de todo el poder que necesita a través de la maternidad subrogada, al tiempo que compensa la pérdida de su hija biológica con prosperidad material y éxito. Afirma Ogunyemi (1996) que, de hecho, Efuru «controla y nutre a hombres y mujeres, puesto que tener un hijo o un marido ya no suponen una distracción para ella cuando Uhammiri se convierte en su esposa/marido en el sentido que Amadiume le otorga a este término» (1996, p.139). En definitiva, Efuru en tanto que personaje y *Efuru* como texto literario suponen un referente que denota el poder espiritual de las mujeres más allá de su función puramente biológica como madres, y que encarna los valores comunitaristas y espirituales del mujerismo negro. Por otra parte, el ejercicio del sacerdocio de Mammy Water o Uhammiri ofrece un espacio propio para las mujeres «que en algún momento de su vida se han rebelado contra sus matrimonios, su trabajo, su adiestramiento o contra lo que la sociedad esperaba de ella en sus vidas» (Jell-Bahlsen, 1997, p.118). Paradójicamente, y dada la multiplicidad de facetas de las deidades acuáticas, este locus de rebeldía encuentra también acomodo en las estructuras del poder «civil». Por mucho que los poderes rituales y de liderazgo femenino fueran «ignorados y activamente suprimidos por las instituciones seculares europeas en África» (Jell-Bahlsen, 1997, p.129), todavía las sacerdotisas de las deidades lacustres, y en particular las mujeres ancianas, ejercen una notable influencia en la vida cotidiana de sus comunidades, con poderes para intervenir en una gran variedad de asuntos públicos.

## 5. Nehanda: la voz de la tierra

*Nehanda*, la primera y seguramente más conocida novela de la autora zimbabuense Yvonne Vera (1993), se hace eco de una figura histórica, Nehanda Charwe Nyakasikana (c. 1840–1898), que, como médium de otra figura histórica, la princesa Nehanda, que vivió a principios del siglo XV, inspiró la primera *Chimurenga*, o revuelta de los Ndebele y los Shona contra la Compañía Británica Surafricana presidida por Cecil Rhodes, en los años 1896-7. La figura de la Nehanda primigenia como un poderoso espíritu ancestral, relacionado con la vinculación entre su pueblo y la tierra natal, parece estar conectada simultáneamente con las historias orales sobre los antepasados y las circunstancias socio-históricas que afectaron a los reyes de la dinastía Mutapa en los siglos XVII y XVIII. La Nehanda decimonónica, que ya antes de que tuvieran lugar las revueltas contra los europeos había sido considerada por su comunidad como una reverenciada profeta, se casó, tuvo dos hijos y fue capturada y ejecutada por las autoridades coloniales inglesas en 1898. Antes de ser colgada, Nehanda profetizó que sus huesos volverían a levantarse, convirtiéndose así en una figura clave como inspiración de la segunda *Chimurenga*, la guerra de liberación que finalmente condujo a la independencia de Zimbabue en 1980, y durante la cual su figura fue evocada en numerosas canciones, relatos orales y textos literarios.

En su extraordinariamente poética reinscripción del personaje, Yvonne Vera explora aspectos que van más allá de la condición icónica de Nehanda como instigadora de la lucha armada para profundizar en su papel como mujer inspiradora de formas alternativas de resistencia cultural y de arraigo en la tierra natal. A diferencia de la Nehanda histórica, la protagonista de Vera, como observa la crítica Annalisa Oboe (2010), «se niega a vivir una vida marcada por su género de acuerdo con las normas definidas por su propia cultura patriarcal, y desafía las construcciones de género existentes a ambos lados de la línea divisoria entre africanos y europeos: no se casa, no tiene que preocuparse por una familia, no tiene hijos. En lugar de eso, profetiza y mediante la danza hace presente el futuro de su pueblo, aportando una visión alternativa» (2010, p.134). Vera hace de Nehanda no solo una defensora de los valores espirituales y culturales del pueblo shona frente al avance de la cristianización, sino también una figura femenina excepcional, cuya potencia espiritual y posición de autoridad abren camino a otras mujeres. Irónicamente, Mr. Browning, el representante de la administración colonial en la novela, malinterpreta absolutamente la posición de Nehanda: «No creo que estos nativos vayan a escuchar a una vieja como ella. Esta sociedad no tiene ningún respeto por las mujeres, y las tratan como a niños. Una mujer no tiene nada que decir en la vida de los nativos. Nada en absoluto» (1993, p.74). Mr. Browning es incapaz de entender que la autoridad de Nehanda es de carácter espiritual y sagrado, investido en ella por los ancestros desde el momento mismo de su nacimiento, y que en una sociedad gerontocrática su edad incrementa su capacidad de influencia. El poder de los antepasados pasa desapercibido para Mr. Browning, pero Nehanda, como el resto de su pueblo, sabe que «los muertos no están muertos, siempre están a nuestro alrededor, protegiéndonos. No hay ninguna persona viva que sea más poderosa que los que se han ido» (1993, p.27). Son los ancestros quienes hablan por la boca de Nehanda: «Ella habla guiada por los que se han ido, que forman palabras en su lengua. Las palabras crecen como la hierba de su lengua» (1993, p.36). Mientras que Mr. Browning planea «introducir orden y cultura» entre los nativos, ampliar la prisión o imponer el estudio de la Biblia, Nehanda transmite a los suyos que los ancestros se sienten abandonados y traicionados, y que el pueblo debe unirse en el esfuerzo de expulsar a los enemigos con sus lanzas y su trabajo (1993, p.61). «El pueblo reconoce y saluda a la médium espiritual que les ha sido enviada para liberarlos» (1993, p.62). La autoridad de Nehanda sobre su gente resulta cada vez más amenazadora para los colonialistas, en la medida en que se hacen conscientes de su creciente liderazgo: «El espíritu del que ella desciende le ha legado una semilla que Nehanda ha plantado en suelo fértil» (1993, p. 92). La respuesta de las autoridades coloniales ante la rebelión de los indígenas está cargada de violencia, una violencia que arrastra a la propia Nehanda hasta su muerte: «Ella sabe que su propia muerte es inevitable, pero ve su significado para el futuro de su pueblo [...] La esperanza de la nación brota de la intensidad de la memoria recién creada» (1993, p.111). Con la perspectiva de más de una década de independencia, Vera puede confirmar la profecía última de Nehanda: «Mi pueblo no continuará sometido» (1993, p.117). Ciertamente, y como afirma Jacqui Alexander, la lección más clara que Nehanda nos ofrece es que «de hecho, lo espiritual no es menos social que lo político», sino que se trata de ámbitos profundamente interrelacionados.

## 6. *Black Bull, Ancestors and Me*: el poder de los antepasados

*Black Bull, Ancestors and Me. My Life as a Lesbian Sangoma* (2008), la autobiografía de Nkunzi Zandile Nkabinde, nos sitúa en el presente de su autora, la Sudáfrica post-apartheid, y en un contexto en el que tradición y modernidad, como ya he apuntado más arriba, no son en absoluto términos contradictorios, sino que corresponden a diferentes dominios de la experiencia. Desde el principio hasta el final del relato, Nkabinde insiste en su dualidad, que le permite habitar realidades simultáneas: «Porque tengo en mí estos diferentes aspectos, puedo ver las cosas de forma tradicional y de forma moderna» (2008, p.16). Su profundo respeto por la tradición zulú la hace completamente receptiva a la influencia de sus ancestros. El día de su

nacimiento, mueren su hermano gemelo, su abuela paterna y un tío de su madre, y son sus espíritus los que ella inmediatamente hereda y quienes le dotan de su poder psíquico para ser sanadora, *sangoma*, una vocación que requiere no solo un largo proceso de formación, sino una posesión involuntaria por parte de uno o varios ancestros y una comunicación fluida con ellos. Su espíritu y guía principal en sus trabajos de sanación será su ancestro Nkunzi, o «Toro Negro», de quien toma su nombre y hereda un conocimiento intuitivo de las hierbas y las plantas, pero que además determina y respalda de forma decisiva su identidad sexual. La posesión espiritual es experimentada prioritariamente en sus manifestaciones corporales. Así, por ejemplo, la autora afirma: «Desde que empecé a tener el espíritu de Nkunzi, apenas menstrúo. Sé que Nkunzi ha cortado de raíz mi parte menstruante y femenina» (2008, p.18). Es también Nkunzi, un gran mujeriego en vida, quien decreta su elección de otras mujeres como parejas o «esposas ancestrales», siendo esta última categoría una forma socialmente aceptable de convivencia entre dos mujeres si el antepasado dominante de una de ellas es un varón (aunque esto no necesariamente implique una relación sexual entre ellas).

Nkabinde recurre tanto al discurso de la tradición como al de la «modernidad» a la hora de dar cuenta de su sexualidad. La primera relación que mantiene con una mujer bastante mayor que ella, la asistente social de su barrio, le revela el significado de la palabra lesbiana, que la entonces adolescente tiene que buscar en el diccionario, pero a lo largo de la narrativa asumirá una subjetividad marcadamente *butch* de acuerdo con los modelos occidentales:

Por mi forma de vestir y de comportarme y por mi actitud, soy una lesbiana *butch*. Así es como la gente me ve en el mundo de las lesbianas. La forma en la que visto me hace sentirme poderosa por mí misma y me hace reconocible para otras lesbianas. Me gusta que haya lesbianas masculinas o *butch*, porque eso da visibilidad a las lesbianas en la ciudad. A mi ancestro, Nkunzi, también le gusta que me vista como un hombre (2008, p.146).

Así, Nkabinde niega reiteradamente que ser gay o lesbiana, según afirman muchas personas a su alrededor, sea una condición incompatible con la africanidad, tal como demuestra la existencia de términos indígenas para referirse a las sexualidades no normativas, *istabane* o *inkohnkoni* entre otros. La autora da cuenta además de una larga tradición de «matrimonios homosexuales» entre los trabajadores de la minería, y también entre sus esposas, que permanecían aisladas en las zonas rurales, y afirma que incluso entre la corte del legendario rey Shaka es posible rastrear prácticas homosexuales. Cuando entre la comunidad de *sangomas* los ancianos expresan su rechazo a su lesbianismo, Nkabinde se enrola en un proyecto liderado por GALA (*Gay And Lesbian Archives*), una ONG dedicada a visibilizar la existencia LGTBI en Suráfrica, para documentar la vida de más de treinta *sangomas* gays y lesbianas, generando así una comunidad alternativa en la que encuentra apoyo y refuerzo. De su contacto con este grupo, la autora no sólo aprenderá la gran variedad de expresiones de género y la diversidad de prácticas sexuales que se dan en los contextos más rurales y tradicionales, sino que incrementará su comprensión de cómo la propia tradición ofrece espacios que permiten transgredir las prescripciones de sexo/género desde la perspectiva de la sacralidad: «En la cultura tradicional zulú un hombre tiene que ser un hombre y hacer cosas masculinas y una mujer tiene que ser una mujer y hacer cosas femeninas pero con los *sangomas* todo es mucho más flexible. Puedo bailar como una mujer y llevar ropas femeninas y bailar como un hombre y llevar ropas de hombre» (2008, p.73). Al mismo tiempo, también su conocimiento como *sangoma* se verá incrementado por su contacto con esta comunidad, como ocurre especialmente en su relación de amistad con Hlengiwe: «Hlengiwe me enseñó a ser humilde frente a las plantas. Me enseñó a reconocer las diferencias entre las plantas y a comunicarme con ellas si estoy en el bosque. Aprendí a escuchar los sonidos de las plantas. Hlengiwe me decía: “Las plantas te están hablando. Se están comunicando contigo, Incluso el agua se comunica contigo. ¡Escucha!”» (2008, p.118).

A la par, como ciudadana actual, Nkabinde expresa su orgullo por lo progresista de la constitución surafricana en cuestiones de género, y por el hecho de que su país haya sido el primero en África en aprobar la ley del matrimonio homosexual en 2006, aunque también, como comprometida activista, denuncia los recurrentes crímenes de odio o la discriminación de la comunidad LGTBI a la hora recibir tratamientos contra el sida. Hacia el final del libro, Nkabinde manifiesta su deseo de casarse con su pareja en una ceremonia tradicional, un intercambio de vacas entre sus familias: «Esto es importante para combinar nuestros ancestros, para que los míos la conozcan y los suyos sepan que ahora vivimos juntas» (2008, p.153). Desafortunadamente, Nkabinde murió antes de haber podido cumplir este deseo, ni tampoco el de completar su transición hacia la masculinidad, como su mentora Ruth Morgan revela en su obituario, «Legado de una *sangoma* lesbiana»<sup>4</sup>. Hay más aspectos de esta excepcional autobiografía que merecerían más tiempo y espacio, particularmente en lo que se refiere a las manifestaciones corporales de la posesión espiritual. Este tema, no obstante, ha sido objeto de estudio en al menos dos ensayos importantes: «Ancestors, embodiment and sexual desire: Wild Religion and the body in the story of a South African *sangoma*» (2017), de Adriaan van Klinken y Kwame E. Otu, y «“He uses my body”: female traditional healers, male ancestors and transgender in South Africa» (2011), de Cheryl Stobie. La autobiografía de Nkabinde abre además numerosas vías para su análisis desde una perspectiva ecomujerista,

<sup>4</sup> <https://mg.co.za/article/2018-06-06-legacy-of-a-lesbian-sangoma/>



y la presencia en momentos destacados en su trayectoria vital de una serpiente tiende puentes entre Nkabinde y Emezi que merecerían ser explorados. Pero baste una vez más, antes de abordar la obra de Emezi, con enfatizar la importancia de lo espiritual en el proceso de construcción de un discurso identitario que deja muy atrás la idea de la impotencia de las mujeres en el contexto africano, y que alumbra posibilidades de reconceptualizar la idea misma del «género» si añadimos a la ecuación lo sagrado en sus varias manifestaciones culturales y locales.

## 7. *Agua dulce: Trans\*greduendo fronteras*

El último texto al que me referiré, *Freshwater* (2018), recientemente publicado en nuestro idioma como *Agua dulce* (2021), se presenta como una obra de ficción, pero tanto en entrevistas a los medios como en el libro de memorias *Dear Senthuran* (2021), su autora, Akwaeke Emezi le otorga un carácter autobiográfico. Como en la obra de Nkabinde, dos universos discursivos aparentemente incompatibles entre sí, el de la espiritualidad africana y el de los discursos de género no-normativos que circulan en el mundo global, se entrelazan para dar cuenta de una subjetividad radicalmente híbrida y múltiple, donde la masculinidad y feminidad, lo sagrado y lo político, la modernidad y la tradición se conjugan e interseccionan, multiplicando las posibilidades y las condiciones del ser humano/a/e. La obra puede leerse como un particular itinerario trans\*, enfatizando la radical apertura que el asterisco implica hacia una multiplicidad de formas de comprender y vivir el género más allá del horizonte socialmente aceptable (aunque no en Nigeria ni en muchos otros países africanos) de la transnormatividad, esto es, la trayectoria médica y legal de un lado hacia el otro de una dicotomía entre masculinidad y feminidad pretendidamente universal y estable. En cambio, Emezi elige habitar en un espacio intermedio, o quizá habría que decir más allá de la feminidad y la masculinidad, declarándose de género no-binario.

Pero lo más llamativo en *Agua dulce* es que el discurso médico occidental sobre el “cuerpo equivocado” y la consiguiente transición se desplaza desde la cuestión del género hasta el ámbito de la espiritualidad, y nos sumerge de lleno en el universo ontológico y epistemológico igbo. Por una parte, la filiación e identificación de la protagonista con Ala, la diosa tierra cuya manifestación visible es la serpiente pitón, sagrada para la cultura igbo tradicional, acerca el proceso de subjetivación de la protagonista de *Agua dulce* a visiones posthumanistas de la tranimalidad, un neologismo que aspira a explorar las concomitancias entre la subjetividad y la corporeidad trans\* y los animales no humanos, aunque la continuidad entre lo «humano» y lo «animal» esté desde siempre presente en la mayoría de las cosmogonías del continente: «Si mi madre es una pitón, también lo soy yo; si mi madre es un dios, también lo soy yo» (2021, p.57).

Además, tanto la protagonista de *Agua dulce* como su autora, Akwaeke Emezi, reivindican su condición de seres divinos y espirituales en tanto que *ogbanjes*. La figura del *ogbanje* o *abiku* resulta sin duda familiar para los lectores de literatura africana, puesto que aparece en obras de Chinua Achebe, Flora Nwapa, Wole Soyinka, Buchi Emecheta o Ben Okri, entre otros: los *ogbanjes* son criaturas que se mueven entre el mundo de los espíritus y el mundo de los vivos, que mueren para luego reencarnarse de nuevo dentro de la misma familia, considerándose generalmente como un castigo para sus padres. En la obra de Emezi, es la transición entre espíritu sexualmente neutro y cuerpo remodelado para reflejar esa ausencia de marcas de sexo/género la que da sentido al personaje. Tal como Emezi lo expresa en *Dear Senthuran*,

Si los *ogbanje* son un género aparte o si no pertenecen a ningún género tampoco importa demasiado, en todo caso cuentan como una categoría distintiva, así que nunca consideré que mi transición pudiera definirse dentro de parámetros humanos. Más bien, las cirugías fueron un puente entre realidades, un movimiento entre ser asignada como hembra cuando nací a designarme mí misma como *ogbanje*: un espíritu dando forma a su vasija para reflejar su naturaleza (2021, p.16)<sup>5</sup>.

Y puesto que los *ogbanjes* no proceden de ningún linaje humano, sino directamente del más allá, no pueden a su vez producir un linaje, como afirma el nosotros espiritual/encarnado que domina la narración en *Agua dulce*:

Tienes que entenderlo, la fertilidad era una abominación pura y clara para nosotros. Sería impensable, increíblemente cruel por nuestra parte, el hincharnos de forma tan antinatural, lactar, cambiar nuestra vasija. ¿Acaso hay algo más humano? Los caminos de nuestros hermanohermanas, los *ogbanjes*, estaban claros. No puedes dejar un linaje humano, porque no vienes de un linaje humano. Si no tienes ancestros, no puedes convertirte en ancestro (2021, p.187)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Mi traducción, en todas las citas de *Dear Senthuran*.

<sup>6</sup> Traducción de Arrate Hidalgo (2021), *Agua dulce*.

No obstante, como nigeriana, Emezi no puede evitar sentir que su histerectomía es la transgresión última, como afirma en *Dear Senthuran*:

Era demasiado fácil sintonizar con mi comunidad y escuchar sus voces cargadas de desaprobación, diciendo que lo que había hecho era una desfiguración, que Dios me había hecho de una manera por alguna razón y que yo no tenía derecho a hacer ni a decir nada al respecto, que me estaba mutilando (2021, p.14).

De hecho, en su Nigeria natal Emezi no hubiera podido tener acceso a los tratamientos médicos ni a las cirugías que permiten la reasignación de género, y su misma vida en tanto que persona transexual hubiera supuesto una condición de vulnerabilidad difícilmente soportable. Aunque también el reconocimiento de su condición como *ogbanje* en un contexto occidental suponga un desafío tan radical a las onto-epistemologías de la «modernidad» que la novela ha sido leída por algunos críticos como una metáfora de la enfermedad mental: algo que Emezi ha negado de forma recurrente, afirmando en cambio que ha logrado centrar la ontología igbo como una realidad tan válida como la occidental. La subjetividad que emerge de la novela podría leerse, en términos de Jasbir Puar, como un ensamblaje posthumano e interseccional entre el ciborg (Haraway), lo tranimal y lo divino.

En cualquier caso, y como la narrativa de Nkabile claramente pone de manifiesto, el dónde y el cuándo de la existencia individual, dentro de marcos legales, sociales y culturales específicos, determina de forma decisiva quién o qué podemos ser o llegar a ser. Pero ninguna tradición es inalterable, ni ninguna sociedad puede permanecer ajena a la influencia de otras, menos aún en nuestro mundo global. El «poder», entendido en el sentido foucaultiano, no solo nos constriñe, sino que también posibilita nuestros procesos de subjetivación, a favor o contracorriente de las instituciones, prácticas socio-culturales y discursos normativos de nuestro entorno. Un lenguaje aparentemente residual, como el de las religiones tradicionales africanas, históricamente estigmatizado y marginalizado, puede ser efectivamente recuperado como elemento transformador del presente y del futuro. Y las nociones aceptadas de feminidad o masculinidad, supuestamente ancladas en lo natural, en lo biológico como algo dado e inmutable, resultan ser mucho menos obvias y más plurales, variadas y flexibles de lo que el cisheteropatriarcado ha dictaminado históricamente.

## 8. Conclusiones

Los cuatro textos que he citado varían enormemente en cuanto a sus estrategias literarias, que oscilan desde el perfecto realismo formal de Nwapa a la extremada fragmentación del punto de vista narrativo de Emezi; dan cuenta de diferentes momentos históricos, y de onto-epistemologías culturalmente arraigadas en sus respectivos contextos igbo, shona y zulú que radicalmente desestabilizan las nociones eurocéntricas del género. Nos llevan desde la idea de la infertilidad femenina como castigo a su deliberado abrazo como decisión personal. Del modelo de mujer casi-ideal que presenta Nwapa a la rebeldía sin concesiones de Nehanda; de la celebración de una identidad *butch* en la obra de Zandile a la subversión de los relatos transnormativos en Emezi, los patrones de configuración del sexo y el género se revelan en su profunda variabilidad y multiplicidad. Pero las cuatro obras comparten, como espero haber demostrado, un compromiso inquebrantable con el universo de lo espiritual y lo sagrado como espacio de construcción de la subjetividad y mecanismo de empoderamiento personal y colectivo; como repositorio de realidades alternativas al discurso de la modernidad, y como inagotable fuente de poder para las mujeres africanas, testimonio de la infinita capacidad de resiliencia de sus espíritus y sus palabras. En último término, las cuatro obras nos invitan, como lectoras a llevar a cabo un serio ejercicio de «pensamiento fronterizo» en los términos propuestos por Walter Dignolo (2012): «Comprometerse con el pensamiento fronterizo exige comprometerse conscientemente con proyectos políticos, éticos y *estéticos*. Requiere en primer lugar desvincularse de la epistemología hegemónica («el conocimiento absoluto») y de la monocultura de la mente en su versión occidental» (2012, s/p).

## 9. Bibliografía

- Achebe, C. (1986). *The World of the Ogbanje*. California, Fourth Dimension Publishers.
- Alexander, J. (2005). *Pedagogies of the Crossing (Perverse Modernities)*. Durham, Duke University Press.
- Amadiume, I. (1987). *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. Londres, Zed Books.
- . (2002). Bodies, Choices, Globalizing Neocolonial Enchantments: African Matriarchs and Mammy Water. *Meridians*, 2 (2), 41–66. <http://www.jstor.org/stable/40338499>
- Bastian, M. (2002). Irregular Visitors: Narratives about Ogbanje (Spirit Children) in Nigerian Popular Writing. En S. Newell (ed.) *Readings in African Popular Fiction*. Londres, IAI/James Currey.
- Buijs, G. (2007). Sexual orientation and gender identity among Zulu diviners. En K. Maynard (ed.) *Medical Identities: Healing, Well-Being and Personhood*. N. York & Oxford, Berghahn Books, pp. 84-100.

- Emezi, A. (2018). *Freshwater*. N. York, Grove Press. Traducido por Arrate Hidalgo (2021), *Agua dulce*, Bilbao: Consonni.
- . (2021) *Dear Senthuran*. Londres, Faber & Faber.
- Flax-Clark, A. (2018) “Debut novelist Akwaeke Emezi Recenters Reality”. *The NYPL Podcast*, Ep. 206. <https://www.nypl.org/blog/2018/03/12/debut-novelist-akwaeke-emezi-recenters-reality-nypl-podcast-ep-tk>
- Hayward, E. & Weinstein, J. (2015). *Tranimalities in the Age of Trans\* Life*. [https://www.academia.edu/27102275/Tranimalities\\_in\\_the\\_Age\\_of\\_Trans\\_Life](https://www.academia.edu/27102275/Tranimalities_in_the_Age_of_Trans_Life)
- Hewett, H. (2018). Litany of Madness. *Women’s Review of Books*, V. 35, Issue 4, July/August, 15.
- Jell-Bahlsen, S. (1997). Eze Mmiri Di Egwu, The Water Monarch is Awesome: Reconsidering the Mammy Wata Myths. *Annals of the New York Academy of Sciences* vol. 810 (1): *Queens, Queen Mothers, Priestesses and Power: Case Studies in African Gender*, pp. 103-134.
- Kalu, O. U. (1991). Gender Ideology in Igbo Religion. The Changing Religious Role of Women in Igboland.” *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell’Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente*, vol. 46 (2), pp.184–202.
- Kancler, T. (2016) *Body-politics, Trans\* Imaginary and Decoloniality*. [https://www.academia.edu/31557368/Body\\_politics\\_Trans\\_Imaginary\\_and\\_Decoloniality](https://www.academia.edu/31557368/Body_politics_Trans_Imaginary_and_Decoloniality)
- Kwanima Boateng, G. (2020). Liberating Earth and Women in Postcolonial Worship Spaces in Ghana. En P. Matholeni, Nobuntu, G. Kwanima Boateng & M. Manyonganise (eds.) *Mother Earth, Mother Africa and African Indigenous Religions*. Stellenbosch, African Sun Media.
- Line, S. de (2018). *A Generous and Troubled Chthulucene: Contemplating Indigenous and Tranimal Relations in (Un)settled Worldings*. <http://gjss.org/sites/default/files/issues/chapters/papers/GJSS%20Vol%2014-2%206%20De%20Line.pdf>
- López, M. S. (2022). Border Gnoseology: Akwaeke Emezi and the Decolonial Other-than-Human. *Ecozon@*, vol. 13 (2), pp.77-91.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* 2008, (9), pp.73-102.
- Mignolo, W. (2012). *Local Histories/Global Designs*. Princeton, Princeton University Press. Kindle edition.
- Morgan, R. & Reid, G. (2003) ‘I’ve got two men and one woman’: ancestors, sexuality and identity among same-sex identified women traditional healers in South Africa. *Culture, Health & Sexuality* 5 (5), pp. 375–91.
- Nkabinde, N. Z. (2008). *Black Bull, Ancestors and Me. My Life as a Lesbian Sangoma*. Johannesburg, Jacana Media, Edición de Kindle.
- Nnaemeka, O. (1995). Feminism, Rebellious Women, and Cultural Boundaries: Rereading Flora Nwapa and Her Compatriots. *Research in African Literatures*, vol. 26 (2), pp. 80–113.
- Nwapa, F. (1966). *Efuru*. Oxford, Heinemann.
- Oboe, A. (2010). Survival is in the mouth: Yvonne Vera’s *Nehanda*. *Journal des Africanistes* 80 (1-2), pp.127-139.
- Ogundare, T. (2021). *Mental Illness or A Dwelling Place of the Gods? Exploration of Psychopathology in Freshwater*. [https://www.academia.edu/44992255/Mental\\_Illness\\_or\\_A\\_Dwelling\\_Place\\_of\\_the\\_Gods\\_Exploration\\_of\\_Psychopathology\\_in\\_Freshwater](https://www.academia.edu/44992255/Mental_Illness_or_A_Dwelling_Place_of_the_Gods_Exploration_of_Psychopathology_in_Freshwater) [página visitada 1/7/2021].
- Ogunyemi, C. O. (1996). *Africa Wo/Man Palava*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Oyewùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Puar, J. (2012). ‘I would rather be a cyborg than a goddess’ Becoming-Intersectional in Assemblage Theory. <https://transversal.at/transversal/0811/puar/en>
- Stobie, C. (2011). ‘He uses my body’: female traditional healers, male ancestors and transgender in South Africa. *African Identities* 9 (2), pp.149–62.
- Talpade Mohanty, C. (1984, 2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz, L. & A. Hernández (eds.) (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid, Cátedra. Trad. de María Vinós.
- . (2003) ‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*, vol. 28 (2), pp.499–535. *JSTOR*
- van Klinken, A., & Out, K. E. (2017). Ancestors, Embodiment and Sexual Desire: Wild Religion and the Body in the Story of a South African Lesbian Sangoma. *Body and Religion*, vol. 1 (1), July 2017, pp.70-87
- Vera, Y. (1993). *Nehanda*. Harare, Baobab Books.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation —An Argument. *CR: The New Centennial Review*, vol. 3 (3), pp.257-337.
- Zabus, C. (2013). *Out in Africa. Homosexuality and Same-Sex Desire in African Literatures and Cultures*. Londres, James Currey.

