

Mujer y transvaloración del poder en *Ekomo* (1985) y *Le pacte d'Affia* (2009)

Danielle ADA ONDO, Libreville¹

Resumen:

Los movimientos feministas y la cuestión de género están en el centro de la actualidad en diferentes sociedades. En las sociedades tradicionales africanas, en general, y la fang, en particular, la mujer es la piedra angular sin la cual el edificio social se desmoronaría. La mujer fang tradicional es la depositaria de la tradición y a ella le incumbe la tarea de perpetuarla. Pero su papel parece menospreciado y la sociedad falocéntrica le niega el derecho a expresarse públicamente. Sin embargo, con el paso del tiempo, un comportamiento nuevo caracteriza a las jóvenes mujeres casadas, deseosas de aportar cambios importantes en el funcionamiento de la comunidad. Están listas para imponer sus puntos de vista, hasta ahora velados y ocultados por una sociedad machista. Las literaturas gabonesa y guineoecuatorialiana, a través de dos de sus novelas, nos permiten apreciar esta situación. En efecto, se nota una puesta en tela de juicio de los valores ancestrales tanto en *Le Pacte d'Affia* como en *Ekomo*. El trastorno del orden social tradicional masculino en estas obras se hace posible por medio de la transgresión, por parte de las mujeres, de unas leyes fundamentales que siempre han regido el funcionamiento de la sociedad tradicional fang. Las mujeres protagonistas de estas obras, a través de sus acciones, atestiguan la transvaloración del poder como trataremos de demostrar en este artículo.

Palabras clave: *Ekomo*, *Le pacte d'Affia*, Mujer, María Nsue Angüe, Maurice Okoumba Nkoghe, poder, transvaloración.

1. Introducción

Este trabajo se ocupa de dos novelas africanas, una de Gabón y otra de Guinea Ecuatorial. En éstas, los autores se revelan comprometidos con temas como la emancipación de la mujer y la sexualidad. Las dos obras se articulan alrededor de problemáticas donde se superponen crisis sociales y morales en torno a las relaciones de poder. Este tema, ya ha sido reconocido por otros

¹ CRAHI / Université Omar Bongo.

investigadores que se ocupan de textos guineoecuatorianos y gaboneses. Algunos ejemplos son “De la dictature de Macías Nguema à l’abus d’autorité d’Afia Evormbi: Analyse comparée de *Los poderes de la tempestad* (1997) et *Le pacte d’Afia* (2009)”, y “Les représentations de la femme dans *Ekomo* (1985) de María Nsue Angüe et *Hija de la fortuna* (1998) d’Isabel Allende (2013)” del gabonés Hubert Edzodzomo Ondo, por un lado, y la publicación de Joanna Boampong (2015) titulada “Mujer, voz, poder, sexualidad: la miliciana Ada dentro del corpus de la literatura guineoecuatoriana”, por otro. En efecto, la cuestión del poder político o místico es recurrente en la literatura africana. Nuestro trabajo hace hincapié en el poder masculino en tanto que oprime a las mujeres. Como ilustran las obras estudiadas, el poder está en manos de un minúsculo grupo de individuos que se imponen sobre el resto de la población. Para ser más claros: el ejercicio del poder en las sociedades gabonesa y guineoecuatoriana es asunto de los hombres y no de las mujeres.

Sin embargo, la nueva generación de mujeres, sobre todo la de las zonas rurales, rechaza esta sociedad falocéntrica, opaca e injusta. Es lo que afirma el articulista Alfonso Armada de la revista madrileña *ABC Cultural* entrevistando a la autora guineoecuatoriana, Trifonia Melibea Obono:

Algunos personajes, sobre todo porque a menudo hacía preguntas sobre temas relacionados con las mujeres. Por ejemplo, estábamos haciendo una comida en casa. Ella me decía: “eso no lo comas tú, es para tu hermano”. Y yo le decía, “¿por qué?” “Porque a la mujer no lo come, porque a la mujer no le conviene, me respondía”. (Armada 2016)

En *Ekomo* y *Le pacte d’Afia* [El pacto d’Afia]², las mujeres toman la palabra en público, cosa imposible en una sociedad tradicional machista. Esta postura es la que calificamos de transvaloración del poder por las mujeres, que buscan poner fin a la dominación masculina, a los comportamientos inicuos y hostiles para dar lugar a nuevos valores tales como la igualdad, la libertad, la democracia y la paz social, entre otros. El objetivo que perseguimos en este trabajo es mostrar cómo el afán del poder por parte de las mujeres ha conducido al trastorno de la tradición y esto es percibido como un atentado contra las “buenas costumbres”. Para mejor entender la crisis de los valores sociales y morales en Gabón y Guinea Ecuatorial, nos apoyaremos en las dos novelas citadas arriba.

² Importante es señalar que esta novela todavía no tiene una versión castellana. Por consiguiente, todas las citas en español son nuestra propia traducción, igual para las demás fuentes en francés.

Nuestro análisis del tema se hará en dos grandes partes. En un primer lugar, precisaremos el cuadro conceptual y teórico del poder y de la transvaloración. Después, hablaremos del sistema falocéntrico tradicional cuyo disfuncionamiento suscita manifestaciones de contrapoder por parte de las mujeres tal como se puede percibir en ambas novelas.

2. Marco conceptual y teórico

Queremos orientar nuestro tema valiéndonos de los presupuestos teóricos de la sociocrítica de Duchet como instrumento de análisis, que hemos de definir para una mejor comprensión. La sociocrítica es una palabra creada por Claude Duchet en 1971 para tratar de crear “une poétique de la socialité inséparable d’une lecture de l’idéologie dans sa spécificité textuelle” [una poética de la socialidad inseparable de una lectura de la ideología en su especificidad textual] (Duchet 1979: 9). Duchet forja el término “sociocrítica” para designar una forma de intervención crítica que se sitúa entre la sociología de la creación y la de la lectura. Su modelo metodológico aparece, pues, como una sociopoética que considera a la vez la socialidad y su escritura en el texto.

Duchet reconoce el lazo que existe entre el texto literario y lo social, siendo el lenguaje el objeto del enfoque. La sociocrítica, según Duchet, privilegia la relación del texto con el mundo que lo rodea. El objetivo que queremos alcanzar aquí es ver cómo, a partir de las obras literarias, se perciben lo social y lo ideológico. Pues si la literatura es reveladora de lo real de la sociedad, es que el texto es revelador de una ideología. La lectura que pretendemos hacer para nuestro corpus debe desembocar en una “homología de estructuras” entre la obra literaria y la sociedad del escritor. Se trata, pues, de volver recíproco y necesario el lazo entre la creación literaria y la vida social. Por consiguiente, queremos restituir a los textos su contenido sociohistórico fundamental. Así, nuestro estudio se apoya en el principio según el cual un texto literario siempre vehicula las vicisitudes de su época. En su proceso de ficción, el escritor queda influenciado por el sistema político y económico dominante. La crítica social que resulta de esta situación se hace en el nombre de un ideal de justicia y de libertad. De ahí la fuerte connotación social y moral de las obras literarias de nuestro corpus. En efecto, caracterizados por los conflictos multiformes entre los detentadores del poder y el resto de la población, consecuencias de la ruptura social que los gobernantes manifiestan frente a sus gobernados, los textos que estudiamos forman parte de estas novelas cuya trama gira en torno a la destrucción de los valores antiguos.

Por consiguiente, dos conceptos en nuestra temática merecen unas aclaraciones previas para ver el contexto en el que se inscriben. El término “poder” puede definirse de varias maneras, todo depende de la orientación que queremos darle. El poder es la capacidad, la posibilidad de cumplir una acción, de producir un efecto. Este poder puede ser ejecutivo, judicial, legislativo, reglamentario, público, espiritual, etc. El poder es el conjunto de relaciones de fuerzas y de procesos de jerarquización al que están sometidos individuos de una sociedad determinada. En las novelas que examinamos, las mujeres parecen vivir en una sociedad tradicional regida por unas leyes desfavorables a su vivir cotidiano. Esto se ilustra en las prohibiciones que consisten en excluir a los personajes mujeres del consumo de ciertos alimentos únicamente reservados a los hombres o bien, en los castigos a las mujeres por cuestión de adulterio. La transgresión de esta desvalorización de las mujeres emerge en novelas como la única solución para hacerse un sitio en la sociedad tradicional machista, obligando a los hombres a compartir este poder con ellas.

Cabe recordar que el poder es el medio por el cual unos individuos llegan a imponer sus puntos de vista a los demás en varios dominios. Según Achille Mbembe (2000), el concepto de poder implica cierto mandamiento: por consiguiente, sugiere un poder de coerción con todos los instrumentos y los agentes de su puesta en ejecución, es decir, un tipo de relaciones establecidas entre los que mandan y los que tienen que obedecer. Por consiguiente, en este trabajo, hablaremos de la emancipación como una forma de transgresión de las leyes tradicionales.

La “transvaloración” designa, pues, la destrucción de valores antiguos para dejar lugar y sitio a nuevos valores. Este tema está en estrecha relación con la noción del poder. La transvaloración recuerda la época colonial, durante la cual la persona negra padecía los malos tratos de los colonos. Para liberarse de esta injusticia y mala condición, dichas personas negras tanto en África como en América se rebelaban de una manera u otra:

La transvaluation de toutes les valeurs: destruction des valeurs qui ont existé jusqu’alors entre les hommes, et création de nouvelles valeurs: transmutation de valeurs négatives, hostiles à la vie, en valeurs affirmatives, exaltant la vie (Pimbe 1997: 5-6).

La transvaloración de todos los valores: destrucción de valores que han existido hasta entonces entre los hombres, y creación de nuevos valores: transmutación de valores negativos, hostiles a la vida, en valores afirmativos, exaltando la vida.

Según nuestro entendimiento, la transvaloración se produce por la destrucción de los valores antiguos. Una definición reforzada presenta Abbé Louis Mpala Mbaboula quien afirma que: “[l]e concept de *transvaluation* signifie *Renversement de toutes les valeurs* (philosophiques, religieuses, métaphysiques) ou mieux *Réévaluation de toutes les valeurs*” [el concepto de transvaloración significa la *Inversión de todos los valores* (filosóficos, religiosos, metafísicos) o mejor la *Reevaluación de todos los valores*] (2015; énfasis en el original). Es lo que ocurre en la sociedad tradicional fang tal como lo describen las dos novelas de nuestro corpus. La nueva generación de mujeres fang de las zonas rurales ya no quiere seguir aguantando el menosprecio del que son objeto y están listas para imponer ciertos cambios en la sociedad. A continuación en nuestro estudio, nos preguntamos en qué medida la sociocrítica de Duchet puede ayudar en la interpretación y comprensión de las obras literarias. En cuanto a la problemática de la inserción del detentador del poder dentro de las sociedades africanas, es tan esencial como la de la imagen general de la mujer.

En efecto, representando la potencia espiritual, política, mística o económica, cada jefe debe de saber preservar la cohesión de su grupo, incluso los valores que lo definen. Pero ¿cómo el afán del poder ha podido conducir al trastorno de las normas sociales en la literatura? Para contestar esta pregunta, nos serviremos esencialmente de las novelas *Ekomo* y *Le pacte d’Afia*. Estas dos producciones llevan en sí mismas los marcos de unas crisis sociales y morales. Partiendo del hecho de que la literatura pretende, a través de lo que comunica, la comprensión de la sociedad en la que se elabora, podemos entrever los elementos de la sociedad real gracias a la expresión artística de cada autora y autor. María Nsue Angüe y Maurice Okoumba Nkoghe tratan temas de actualidad poniendo en relación la literatura y la sociedad. Se trata aquí de demostrar, a partir del método sociocrítico, la remodelación que el poder ejerce sobre los comportamientos de los individuos. En efecto, la sociocrítica se define generalmente como un acercamiento al hecho literario que hace hincapié en el universo social presente en el texto. Se inspira en disciplinas cercanas como la sociología de la literatura. En esta óptica, intentamos establecer la correlación entre lo literario y lo social.

3. De la sociedad falocéntrica a las nuevas ideologías en los espacios literarios gabonés y guineoecuatoriano

La lectura de las dos novelas deja percibir varias ideologías³ pero, para las necesidades de nuestro estudio, nos centraremos en el poder tradicional, cuyo sistema falocéntrico origina cambios drásticos en su funcionamiento. Dos mujeres están en el centro de estos trastornos y están decididas a cambiar algunas leyes tradicionales para acercarse mejor a la modernidad.

3.1 El sistema falocéntrico

La condición de la mujer es uno de los temas recurrentes en las literaturas africanas de manera general. De esencia patriarcal, las sociedades africanas se caracterizan por los sistemas falocéntricos donde el hombre impone su poder a la mujer. Nuestras novelas pertenecen a dos espacios diferentes –Gabón y Guinea Ecuatorial– que difieren geográficamente, pero albergan pueblos que comparten muchos rasgos culturales de identidad. Es el caso de los bengas y combes de Guinea Ecuatorial, primos de los omienes de Gabón y de los fang, que viven en ambos países, y cuyas representaciones socioculturales de la mujer son cuestionadas por las dos obras que analizamos (Mbomío Bacheng 2018: 117). Aunque ambas obras investigan la condición de la mujer en las sociedades tradicionales, cabe señalar que *Ekomo* se sitúa en los albores de las independencias africanas, mientras que *Le pacte d'Affia* cuestiona el lugar de la mujer en la epopeya del *mvèt*, un género muy popularizado entre los fang (Edzodzomo Ondo 2019: 174). Además, notamos que las mujeres quedan bajo el dominio de la sociedad varonil tanto en *Le pacte d'Affia* como en *Ekomo*. Las dos mujeres protagonistas, Affia y Nnanga Abaha, se encuentran en una situación de debilidad y son víctimas de la dominación masculina como el resto de las mujeres de las dos novelas.

Affia es el personaje epónimo de la novela de Maurice Okoumba Nkoghe⁴ y tiene dos hijos, habiendo sido castrado su primogénito por su padre, Evombi. Esta mujer lucha contra la dominación masculina y la imposición de algunas leyes que ya no casan bien con la nueva sociedad que está emergiendo.

³ Ideologías tales como la falocracia, la dictadura, la emancipación de la mujer, etc.

⁴ Maurice Okoumba Nkoghe es un escritor, poeta, nacido el 6 de agosto de 1954 en Alélé, en el sur de Gabón. Después de sus estudios de letras y una estancia en Francia, es desde 1982, catedrático en la Universidad Omar Bongo de Libreville. Ha publicado los poemarios, *Paroles vives écorchées* (1978), *Rhômes-Ogoué* (1980) et *Le soleil élargit la misère* (1980). Entre 1983 y 2010, publica diez novelas, entre ellas, *Le pacte d'Affia*.

La castración de su hijo y la injusticia que tal acto conlleva es la causa de la rebeldía de Afia contra su esposo y contra los hombres. Afia acabará transmitiendo su postura desafiante y agresiva a todas las mujeres para que en su lugar odien a los hombres. En efecto, en el pueblo de Fula-Akok, los ancianos que mandan son parciales e injustos. Por haber intentado violar a la tercera esposa del anciano Anvam, uno de los miembros más influyentes del consejo, Meyo Assa, hijo de Afia y de Evormbi, es castigado cruelmente. Por su acto de cobardía, debe ser castrado y desterrado. Mientras su madre, Afia, pidió perdón al consejo y a las víctimas de este acto bárbaro por ser su hijo un drogadicto notorio, ninguna indulgencia le fue concedida. A pesar de que muchos afirmaban que la mayor parte del tiempo Meyo Assa era inconsciente, fue emasculado. Una decisión del consejo que se aplicó sin consultar previamente y de forma privada a las mujeres como lo recomienda la sabiduría africana:

Une femme doit développer l'écoute. Elle doit apprendre à se maîtriser, à savoir écouter son mari et ainsi aura-t-elle en retour lui donner de bons conseils. La fameuse nuit qui porte conseil, c'est qui? C'est toi, femme. [...] Il ne viendra pas à un homme de solliciter les conseils de sa femme en public sinon, il est taxé de dominé, de faible où la nuit qui cache tout. De jour, chacun fait semblant de ne pas solliciter les avis de sa femme alors que tout le monde le fait, mais personne ne l'avoue officiellement. Le pouvoir de la femme c'est l'oreiller. (Eyi Menye 2005: 74)

Una mujer debe desarrollar la escucha. Debe aprender a dominarse a sí misma, es decir, a escuchar a su esposo y así podrá darle buenos consejos a cambio. La famosa noche que trae consejos, ¿quién es? Eres tú, mujer. [...] No le tocará a un hombre buscar el consejo de su esposa en público; de lo contrario, se le acusa de dominado, débil o la noche que lo oculta todo. Durante el día, todos fingen no buscar las opiniones de su esposa, mientras que todos los demás lo hacen, pero nadie lo admite oficialmente. El poder de la mujer es la almohada.

En la novela, el marido de Afia, Evormbi, acepta la castración de su hijo sin defenderlo como un padre. Peor aún, no consultó a su esposa. Esta actitud está mal vista por Afia, que no vacila en manifestar públicamente su cólera. Trató a su esposo de cobarde, sinvergüenza e irresponsable. Lo que acabó por valerle una violenta paliza después de las amenazas de Evormbi que venimos traduciendo de este modo: “qui t’a poussé à me parler ainsi” [¿quién te ha inci-

tado a hablarme así?] (Okoumba Nkoghe 2009: 36) y este propósito casi injurioso “Pauvre femme” [Pobre mujer] (36) justifican su estatuto de subalterna en una sociedad en la mandada los hombres. Las frases “Je vais te donner une bastonnade qui va te garder au lit pendant trente jours” [Te voy a dar una paliza que te va a dejar en la cama durante treinta días]; “les coups tombèrent sur la femme avec force et précision” [los golpes caían sobre la mujer con fuerza y precisión] (36).

El trato que acaba de recibir Afia por parte de su esposo muestra cómo el sexo masculino despliega su poder sobre la mujer. En este universo, la mujer está considerada como un no ser, es decir, un ser inferior carente de todo derecho y eso atestigua la condición de sufrimiento y de sumisión de las mujeres en este universo ficticio. El menosprecio de Evormbi para con su mujer demuestra su comportamiento bárbaro y justifica los abusos del poder masculino en esta sociedad patriarcal. La brutalidad masculina desvela la situación conflictiva entre ambos sexos dentro de la comunidad como en el pasaje siguiente:

Elle suffoquait de colère [...] Afia laissa éclater sa rage [...] Je le traite comme j'ai traité son aîné que tu as castré par couardise. Fong est encore enfant, tu ne le porteras pas au Conseil, tu ne sauras le protéger. (36)

Ella se encendía de ira [...] Afia dejó estallar su ira [...] Le trato como he tratado a su primogénito que has castrado por cobardía. Fong es todavía niño, no le llevarás al Consejo, no sabrás protegerle.

La reacción de Afia confirma aquí su posición de madre que defiende a su hijo cueste lo que cueste sin importarle las consecuencias. Al tratar a su esposo de cobarde, al no poder proteger al niño, Afia expresa su cólera y niega a su marido el estatuto de cabeza de familia digno y responsable. En su reacción, la protagonista de la novela del gabonés Okoumba Nkoghe pone en tela de juicio la concepción del mundo tradicional dominado por los tabúes, al mismo tiempo que denuncia cierta inseguridad vivida por la mujer en esta sociedad.

En *Ekomo* también se hace patente la injusticia contra la mujer. Tres situaciones merecen ser subrayadas aquí. Se trata primero de la vuelta de Ekomo a su pueblo tras pasar mucho tiempo en la ciudad. En este aspecto preciso, la voz narradora, Nnanga Abaha padece una frustración afectiva. Tras esta larga estancia en la ciudad, su esposo, Ekomo no le ofrece ninguna explicación o justificación. De ahí, su cruel frustración afectiva. Es, en palabras de Hubert Edzodzomo Ondo (2013: 261), la frustración afectiva una situación en la que la esposa insultada o maltratada por su esposo o su pareja se revela impotente. En

las líneas que siguen, recordaremos la situación de Nchama, una mujer adúltera, y para acabar la opinión general sobre la condición de la mujer fang. Es esta situación general de las malas condiciones en las que vive la mujer en *Ekomo* lo que nos conduce a examinar dos situaciones, en primer lugar, la del fallecimiento de Ekomo lejos de su tierra natal en Ebolowa, en Camerún y, en segundo, la de la titología de la obra guineoecuatorialiana.

En efecto, cuando fallece Ekomo en Camerún, su esposa se siente impotente. No sabe si debe tocar el cadáver de su difunto esposo o no, dado que la tradición africana –y la fang en particular– lo impide rotundamente. Sin embargo, al constatar que el cadáver empieza ya a descomponerse, Nnanga Abaha lo toca al fin y al cabo para cumplir las formalidades del entierro. Un acto humano y de amor que nunca su familia política se dignará a perdonarle.

La titología de la obra guineoecuatorialiana, *Ekomo*, nos enseña que al hombre le importa controlarlo todo. En efecto, aunque la obra es una crítica acerba de toda la hegemonía del patriarcado de la sociedad fang, es un hombre quien la asume. En su pueblo, Ekomo es considerado como un hombre fuerte, orgulloso y testarudo. Así es como Ekomo es percibido tanto por sus hermanos y amigos como por su esposa, Nnanga Abaha. De ahí que, cuando se fue a la ciudad para las fiestas, no se preocupara por su esposa, a la que dejó en su pueblo sin más noticias. Cuando acabaron las fiestas, Ekomo no regresó al pueblo como lo hicieron sus hermanos, con quienes se había marchado a la ciudad. Aunque la obra no especifica claramente el nombre de la ciudad o el del barrio de la misma, se comenta que Ekomo estaba viviendo un amor profundo con una mujer de mala vida, o sea, una prostituta. Cuando decidió regresar por decisión propia, se negó rotundamente a dar la mínima información a su esposa sobre la razón de su ausencia del pueblo durante tres meses. A Ekomo le importa poco que su esposa esté enfadada: “Bien sabía yo lo poco que a él le importaban mis enfados, como más tarde me lo certificaron sus hermanos al reírse a coro” (Nsue Angüe 1985: 27). Incluso el mismo Ekomo se niega a dar explicaciones a su madre. De ahí que Nnanga Abaha deba contentarse solo con el cinismo de su esposo y las burlas de todo el pueblo:

Ven aquí, sinvergüenza, y cuéntanos los encantos de esa mujer que te ha tenido raptado durante tanto tiempo. La letanía de madre se interrumpe de golpe mientras mi corazón late con fuerza sin saber si es de alegría, tristeza o simplemente furia. Escucho las voces que me vienen de fuera y veo a mi marido, aquel hombre que, tras marcharse con sus hermanos a la ciudad para ver las fiestas, se quedó allí embrujado por otra. Un calor extraño me sube por la cara, orejas y las mejillas, y la voz de

Nnanga me viene a la mente diciendo: –Debería de picarle la conciencia como avispa. A mí sí me pica el corazón como una avispa y espero. Por fin oigo su voz decir: –A callarse, charlatanes. (6-7)

Como Afia en la novela de Maurice Okoumba Nkoghe de Gabón, Nnanga Abaha y Nchama en la obra guineoecuatorialiana *Ekomo* padecen en silencio los maltratos e injusticias del aparato patriarcal, la casa de la palabra. Tildada de mujer liviana, Nchama es acusada por su propio hijo, Nnegue, de adulterio en el bosque. Pese a muchas incoherencias en su acusación, como el hecho de que el niño identifique al adúltero no por su nombre sino por “coco”, una especie de espantapájaros o ser imaginario (Edzodzomo Ondo 2013: 254) y que la acusada no tuvo tiempo de defenderse –recordando este dicho popularizado en el pueblo y que es al mismo tiempo la opinión general de la condición de la mujer: “Los hombres hablan, las mujeres callan. Escuchan los jóvenes y los niños juegan” (Nsue Angüe 1985: 17)–, es condenada severamente.

Las injusticias padecidas diariamente por las mujeres en la sociedad conduxeron Nnanga Abaha a afirmar que junto a su esposo o su hermano la presencia de una mujer no equivale sino a una ausencia:

Yo no soy más que un perfil recortado contra el contorno que me rodea, que es el de la selva. Mi presencia, poco advertida, no es sino una presencia-ausencia cuya importancia nada tiene que ver con el proceso normal de los acontecimientos. Vivo y respiro con la conciencia de mi propia impotencia. (20-21)

Excepto la presencia-ausencia que caracteriza a la mujer, los ejemplos subrayados ponen de manifiesto no solo la marginación de la mujer en su sociedad, sino también la desigualdad o desproporcionalidad de la justicia consuetudinaria. El estudio de la cuestión de la infidelidad de Nchama y el coco en *Ekomo* permite aseverar que la justicia no se aplica de la misma manera en la sociedad fang según que el acusado sea un hombre o una mujer. Si el acusado es un hombre, es castigado recordando que ha faltado a sus obligaciones como padre y como ser que existe, si parafraseamos al filósofo francés René Descartes (1637) y su *cogito ergo sum*, “Pienso, luego existo”. Por su lado, a la mujer que falta a sus obligaciones, se le recuerda que es un ser desprovisto de toda razón humana. Así, más allá de la injusticia en el tratamiento de una sentencia se evidencia una deshumanización social de la mujer:

– ¡Queda esta sentencia! –gritó el viejo– Para la adúltera, cincuenta palos en el trasero. Y –continúa diciendo mientras carraspea– para el adúltero, dos cabras, treinta mil bikwele y ciento cincuenta palos. Porque la mujer es como un niño. No tiene conciencia de fidelidad. Y su culpa, por lo tanto, es menor. Todos recordaréis que se dijo en la antigüedad: “No busques a la mujer de tu hermano”. Y con eso se quiso decir que el hombre no debe incordiar a la mujer ajena, porque ella es como las hojas de los árboles: ama según la dirección en la que le viene el viento. Pero el hombre es consciente de su propio mal en este sentido. (Nsue Angüe 1985: 18)

Una equiparación entre las obras, *Ekomo* de Guinea Ecuatorial y *Le pacte d’Afia* de Gabón, sobre los castigos reservados al hombre y a la mujer si cometen errores o delitos permite notar una gran diferencia de tratamiento entre ambos. En *Le pacte d’Afia* y *Ekomo*, cuando la responsabilidad de la transgresión del hombre es de sobra demostrada, a veces no es castigada. En la novela gabonesa, los hermanos gemelos, el anciano y patriarca de los Eboro, Mvome Nzok y Meleba, mantuvieron una relación amorosa sin que nadie la condenara públicamente. Dieron aun a luz a un hijo, Angone-Nzok: “Mvome Nzok est ton oncle, mais il est aussi ton géniteur. Tu es le produit d’une union incestueuse. Ta mère et son frère jumeau sont amants depuis leur tendre enfance” [Mvome Nzok es tu tío, pero es también tu progenitor. Tú eres el producto de una unión incestuosa. Tu madre y su hermano gemelo han estado enamorados desde su niñez] (Okoumba Nkoghe 2009: 102).

Cabe recordar que en *Ekomo*, la escena del incesto aparece muchas veces (Nsue Angüe 1985: 28). Aquí recordaremos solo dos situaciones hartamente discutidas en la obra. Se trata, en primer lugar, de la joven mujer que acudió al curandero por haber sido embarazada por su propio padre. Según comenta el propio curandero, Ondo el Divino, tenemos la impresión de que la joven es responsable del acto peligroso de su padre. La joven no es considerada como la víctima, sino como la que provocó el acto incestuoso.

En la misma novela, *Ekomo*, se comenta también la relación incestuosa entre dos hermanos del que es denominado como el ancestro del continente negro, África, Afrikara. Se comenta que tuvo siete hijos que representaban las ramas de las tribus, entre las que se encuentran fang Afri, el primogénito, Okak Afri, Mevu me Afri, Nden Afri, Bulu Afri, Ngue Afri –que dio a luz antes de casarse a Ewondo Afri– y el último Ntum Afri (Nsue Angüe 1985: 112-113). Ngue Afri es condenada por haber seducido a uno de sus hermanos, como se

condenó a la mujer por haber llevado al tótem, la encarnación del mal y la desgracia al pueblo:

Selon le guérisseur, la légende raconte que c'est la femme, la fille de Fang Afri, aîné du patriarche Afri Kara qui introduit cette calamité au village après que l'Evus l'ait convaincue dans la forêt interdite de la doter de pouvoirs surnaturels en guise de reconnaissance de son acte. (Edzodzomo Ondo 2019: 182)

Según el curandero, la leyenda cuenta que es la mujer, la hija de Fang Afri, el primogénito del patriarca Afri Kara, quien introduce esta calamidad en el pueblo después de que el Evus la haya convencido en el bosque prohibido de dotarla de poderes sobrenaturales como reconocimiento de su acto.

En un caso u otro, la situación de la mujer ante el incesto o el adulterio no es del todo envidiable. Se ve claramente que el sistema falocéntrico entre los fang de Gabón y Guinea Ecuatorial se revela como una gangrena social. No es por mera casualidad que fallezca Ekomo a consecuencia de una gangrena en la pierna.

Partiendo del estudio de las obras que ponen en situación dos tipos de sociedades, una todavía muy tradicional que se basa mucho en la verdad ontológica de los mitos y leyendas –la del *Le pacte d'Affia*– y otra que ya está independizándose –la de *Ekomo*– se nota que la condición de la mujer en estos dos periodos no ha evolucionado mucho.

Vemos, a través de las novelas estudiadas, cómo frecuentemente un sujeto masculino hace alarde de su fuerza para saciar su obsesión sexual sobre un personaje femenino sin su consentimiento. La mujer es un ser vulnerable en la sociedad tradicional y vive en una angustia permanente por no poder actuar libremente. La mujer en la sociedad patriarcal se percibe como un ser débil que el hombre puede aniquilar en cualquier momento, que manipula a su antojo. La brutalidad de la denigración, así como la violencia a la que están confrontadas Mengue, Affia y las demás mujeres del corpus de este estudio traducen la posición marginal de la mujer, víctima del patriarcado de coerción.

La falocracia como sistema de gobierno en la sociedad tradicional aniquila a la mujer o la mantiene en una categoría inferior, una especie de “aislamiento simbólico” (Bourdieu 1982: 47). La existencia de las mujeres gira en torno a su hogar al punto que parecen habitar un universo carcelario. La dictadura, la brutalidad, la barbarie de que son víctimas estas mujeres obligan a los autores de

estas novelas a denunciar este modelo social. Tanto en *Le pacte d'Affia* como en *Ekomo*, la sociedad machista aparece como fuente de divisiones y factor de desigualdades sociales, las cuales conducen a una toma de conciencia por parte de las nuevas generaciones de mujeres deseosas de acabar con el “androcentrismo”, cuya visión del mundo y de las relaciones sociales, está centrada en el punto de vista masculino (Sáez del Álamo 2004).

En esta primera parte que acabamos de analizar, se destacan dos ideas esenciales: la mala condición de la mujer fang de las obras estudiadas, *Ekomo* y *Le pacte d'Affia*, y cómo solucionarla. El patriarcado hegemónico que ha investido todos los dominios de la sociedad es una de las razones fundamentales de esta situación. Sin pertenecer a las mismas épocas, las protagonistas de una y otra obra intentan mejorar su situación. Si con orgullo y determinación Affia se opone al sistema patriarcal, la actuación de Nnanga Abaha nace de una situación casual.

3.2 El contrapoder: la emancipación de la mujer como instrumento de transvaloración del poder

El contrapoder es un poder que se organiza en contra de una autoridad establecida. Es una fuerza política, social o espiritual que tiene como meta restringir el ejercicio del poder y propone una solución alternativa a las decisiones tomadas por una autoridad. Quedando en este contexto, el contrapoder sería una potencia particular que se opone a una soberanía. Esta oposición puede llevar de varias maneras al acto de la rebeldía, cuando indica que la revuelta es un “soulèvement contre l'autorité établie” [levantamiento contra la autoridad establecida] (“La révolte”).

Tras padecer muchas injusticias en la sociedad, las mujeres adoptan unas decisiones para cambiar de forma rotunda de paradigma, de estado. En *Le pacte d'Affia* de Maurice Okoumba Nkoghe, Affia es acogida en el pueblo de Fula-Akok, al final de su exilio forzado con su hijo emasculado, Meyo Assa, como una verdadera reina. Huelga subrayar que la población aldeana que había padecido desde hacía mucho tiempo las atrocidades de los ancianos machistas e irresponsables acoge con júbilo los cambios y reformas de Affia.

Se trata, entre otros, del abandono de la ley del levirato, muy popular entre los Eboro. El levirato consiste en la tradición de que una mujer, cuyo esposo acaba de fallecer, se queda con otro miembro de la familia. De ahí que, después de la muerte de sus esposos, Anvam y Nvome Zok, Affia y Engogome se negaran a casarse con otro miembro de la familia de su esposo difunto. Su decisión fuerza cierta admiración en su aldea:

Depuis la mort de leurs époux, les deux veuves habitaient ensemble. Fières d'une liberté retrouvée, elles avaient refusé de se laisser prendre par un quelconque héritier. Ce qui leur valait une grande admiration des autres femmes, pour lesquelles elles étaient devenues des modèles. (Okoumba Nkoghe 2009: 145)

Desde la muerte de sus esposos, las dos viudas vivían juntas. Orgullosas de una libertad recuperada, se habían negado a dejarse capturar por cualquier heredero. Lo que les valió una gran admiración por las otras mujeres, para las que se habían convertido en modelos.

Pero, no basta con acabar solo con el levirato, las mujeres exigen más cosas en su sociedad. También las mujeres desean participar de manera activa en el gobierno de la sociedad y poner fin a ciertas injusticias que impiden a los individuos expresarse libremente. Ello se manifiesta por los cambios drásticos en los comportamientos de las mujeres.

La palabra *emancipación* viene del latín “*emancipare*”, y puede significar liberar a una persona esclavizada de sus cadenas. Por extensión, en el lenguaje moderno, *emancipar* significa independizarse de una dominación, de una sumisión, de una servidumbre, de una obligación moral. En las dos novelas que estudiamos, unos personajes manifiestan una toma de conciencia, y sobre todo una voluntad de escaparse de su condición de servidumbre: se trata de unos personajes femeninos. Así en *Le pacte d'Affia*, Eva, Mfono y Affia lideran un combate para permitir a las mujeres de Fula-Akok ser independientes, libres, autónomas al mismo nivel que los hombres. El discurso pronunciado por estas jóvenes mujeres explica esta evolución moral y social de la mujer:

On ne lutte pas contre l'homme, on le contourne. Soyons félines, car la panthère se cache pour surprendre le buffle. [...] Les hommes sont nos fils. C'est à nous de les former. Eva dévoila alors sa stratégie. Désormais, derrière chaque homme se tiendrait une femme, discrète agissante et l'obéissance à son époux serait la pierre angulaire du combat. Hypocrite ou sournoise, la femme dirigerait tout. (184-185)

No se compite contra el hombre, se le esquivo. Seamos felinas, pues la pantera se esconde para sorprender al búfalo. [...] Los hombres son nuestros hijos. Somos nosotras quienes los formamos. Eva reveló entonces su estrategia. Desde ahora, detrás de cada hombre se encontraría

una mujer, discreta, activa y la obediencia a su esposo sería la piedra angular del combate. Hipócrita o solapada, la mujer lo dirigiría todo.

La mujer encarna desde entonces el poder protector, vela sobre el hombre y lo educa. Aun discreta, la mujer se vuelve una fuerza que actúa, y la emancipación empieza por el acceso a los platos prohibidos. Mfono llega a convencer a su marido Assa para quebrantar las barreras de la antigua prohibición consistente en impedir a las mujeres de Fula-Akok comer animales salvajes, hasta entonces reservados a los hombres:

Autorise les femmes à manger les gibiers qui leur sont interdits. Le lendemain, sans avoir pris le temps de réfléchir, le nouveau chef du village convoque le conseil et proposa à ses pairs la levée de la vieille interdiction. (191)

Permite que las mujeres coman la caza que les está prohibida. Al día siguiente, sin haber tenido tiempo de reflexionar, el nuevo jefe de la aldea convocó al consejo y propuso a sus pares el levantamiento de la antigua prohibición.

El acceso a los platos masculinos es un paso decisivo hacia la transformación social y moral de la sociedad tradicional. Es, además, el signo de un cambio emancipador de las mujeres de antaño:

Il lui fallait traduire en acte le verdict du Conseil et donner solennellement aux femmes les plats défendus hier [...]: gorilles, civettes, chat-huant et fauve abattus [...]. Il appela Mfono, son amie. Il mit dans sa bouche un quartier de civette. En son avidité et fierté d'avoir triomphé des tabous. La plus heureuse des dames mâcha et avala [...]. (196)

Tenía que traducir en hechos el veredicto del Consejo y dar solemnemente a las mujeres los platos prohibidos ayer [...]: gorilas, civetas, cá-rabo común y fieras sacrificados [...]. Llamó a Mfono, su amiga. Puso en su boca un pedazo de civeta. En su codicia y orgullo de haber triunfado sobre los tabúes. La más feliz de las damas masticó y tragó [...].

Los detentadores del poder en la sociedad de Fula-Akok se preparan para otros cambios, como hace entender el jefe Assa en su discurso a la población: “J’agis dans le sens de la cohésion retrouvée. Les femmes d’hier n’étant plus

celles d'aujourd'hui" [Estoy actuando en el sentido de la cohesión recobrada. Las mujeres de ayer no son las de hoy] (123). La decisión del jefe anuncia ya el nuevo universo y en éste la voz de la mujer será audible contestando a las voces masculinas.

Afia y sus amigas, en su impulso de libertad encontrada, imponen hasta la homosexualidad nunca practicada antes en la comunidad:

Ce qu'il vit sur le lit des veuves le surprit. Comme d'énormes lianes, deux énormes pythons se frottaient l'un contre l'autre. [...] Où étaient passées Afia et Engongome? D'où sortaient ces reptiles? Pendant le court instant où Angone-Nzok avait l'arme brandie, les pythons, interrompant soudain leurs ébats, le fixèrent de leurs yeux ovoïdes. Il remarqua alors quelque chose de tout à fait extraordinaire, qu'aucun être au monde n'avait eu à observer avant lui: lentement, sous son regard, les deux gros reptiles prirent des visages de femmes. Les traits se précisant, il reconnut les deux veuves. (145)

Lo que vio en la cama de las viudas le sorprendió. Como lianas enormes, dos enormes pitones se rozaban entre sí. [...] ¿Dónde estaban Afia y Engongome? ¿De dónde venían esos reptiles? Durante el breve instante en que Angone-Nzok llevaba el arma blandida, las pitones, interrumpiendo de repente sus juegos, lo miraron con sus ojos ovoides. Entonces notó algo muy extraordinario, que ningún ser en el mundo había tenido que observar antes que él: lentamente, bajo su mirada, los dos grandes reptiles tomaron rostros de mujeres. A medida que los rasgos se aclaraban, reconoció a las dos viudas.

Al contrario de lo que ocurre en *Le pacte d'Afia*, se vea la libertad de Nnanga Abaha y de todas las mujeres en *Ekomo*. La narradora de la novela guineoecuatorial cobra la libertad de manera circunstancial. Esta libertad es ocasional en la medida en que se produce involuntariamente. Ella viola los tabúes de su tradición por estar lejos y sola en tierras camerunesas cuando fallece su esposo por la gangrena. Nada o nadie puede aseverar que el resultado de la violación de la prohibición tradicional habría sido efectiva si su familia política hubiera estado presente. Sin embargo, podemos hablar de la libertad de la mujer, pero es condicional. Es posible que esta situación se explique por el hecho de que la novela *Le pacte d'Afia* sea más actual y en esta actualidad involucra el pensamiento y el avanzamiento del feminismo de manera general.

En el nuevo universo en *Le pacte d'Afia*, Mfono y Eva representan a las mujeres que militan por el funcionamiento equilibrado de la sociedad. La emancipación de la mujer aboga por una nueva forma de organización social y favorece la construcción de una sociedad solidaria, más libre, cuyo símbolo sería la “unidad”. El viento de la emancipación permite a la mujer ser más autónoma e independiente, tanto en la sociedad real como en la ficticia. La emancipación es una apertura que suscita esperanza y propone una nueva forma de organización tanto en la sociedad ficcional como en la real. La obtención de esta libertad ha necesitado por parte de las mujeres poner en marcha algunas maniobras cuya eficacia depende de la adopción de unas estrategias: la sumisión a los maridos, pero sobre todo el pacto firmado con “Neme” para obtener la dominación total sobre los hombres.

En *Ekomo*, este afán de tomar las riendas de la sociedad cueste lo que cueste se manifiesta distintamente. Las desviaciones de unas leyes tradicionales, “transgresión de unas normas oficiales” como reza Bourdieu (1982: 139), son atenuadas por Nnanga Abaha. No se trata aquí de revolucionar la sociedad, sino de mejorarla con las aportaciones de hombres y mujeres voluntarios. Todo lo contrario de la obra gabonesa de Maurice Okoumba Nkoghe, que anhela con el gobierno de Afia crear una sociedad nueva por y para las mujeres en la cual los hombres sirven solo para hacer niños. *Ekomo*, en cambio, es unidad, armonía y respeto de la diferencia:

Ekomo, en fang viene del verbo Akomo, que significa elaborar, arreglar, reparar, preparar, subsanar, sanear, sanar y curar. Este sustantivo atraviesa varios campos semánticos en el espacio discursivo de la oratoria fang. De esa construcción dialéctica, positivista y afirmativa, se puede extraer valores ético-morales como la pacificación y la reconciliación, en suma, el Ubuntu, base y esencia de la filosofía negro-bantú. Ubuntu en África significa vivir libre y plenamente, con y en los demás. (Mbomio Bacheng 2017)

Este respeto a la diferencia y la tolerancia entre los seres humanos es materializa a través de unas palabras de la obra de María Nsue Angüe. Si tomamos además en cuenta no solo el título sino también el protagonismo de la obra, alcanzamos esta filosofía de la armonía y de la simbiosis. Por ejemplo, según la clasificación de las lenguas bantúes –y el fang en particular hablado en Gabón y Guinea Ecuatorial– establecida por M. Guthrie (1953), el fang consta de seis variantes que son: el ntumu A75a; el okak A75b; el məkə A75c; el asti A75d; el

nzaman A75e y el mveny A75f. Sin embargo, entre las seis enumeradas, elegimos el fang-ntumu por ser la variante a la que nosotros pertenecemos y que es la de ambos autores⁵ de las obras que analizamos en este trabajo. Nos puede motivar a indagar en el significado de los apellidos.

El apellido Nnanga Aba'a es muy significativo en la cultura fang. Un estudio onomástico revela que "Nnanga", "Ninè", "Na'a", en idioma fang significa 'madre', la variación en la pronunciación depende del subgrupo fang al que uno pertenece. La madre es la que concentra amor, armonía, comprensión, tranquilidad y paz entre los hombres. Pero al asociar esta palabra con otras como la de "Aba'a", uno puede confundirse o equivocarse, sobre todo si no pertenece a la etnia fang. En efecto, en su primer sentido es "Aba'a" la casa de los hombres, es decir, el lugar donde se encuentran diariamente. Lo que remite, sin lugar a dudas, a la concertación y la armonía, la paz entre los hombres. Sin embargo, otros ven en ello algún "lugar por excelencia del machismo" (Eyi Menye 2005: 33) dado que es un sitio donde las mujeres no están admitidas. Pero, la misma palabra "Abaha", "Abè", "Abè'e", polisémica, puede significar también 'cortar' o 'romper'. Si nos quedamos en la lógica onomástica, Nnanga Abaha sería la madre que rompe, la que va a transgredir los códigos de su género. Es quizá este comportamiento, que no fue voluntario sino circunstancial el que le va a suponer el maltrato que recibió durante el ritual de la viudez, como hemos dicho anteriormente. Sin embargo, pese al sufrimiento, la protagonista de la novela *Ekomo* ha conseguido su libertad, al superar este suplicio. Este personaje simboliza, pues, la resistencia frente a las injusticias de las que son víctimas las mujeres y como prueba del disfuncionamiento de las sociedades textuales, reflejo de las sociedades patriarcales fang de referencia. No es por casualidad que la obra se titule *Ekomo*, con un patrónimo masculino, mientras que la instancia narradora sigue siendo desempeñada por una mujer, Nnanga Abaha, como arriba ya se comentó. Es, según pensamos, para resaltar la coherencia, la armonía, la paz y el respeto que venimos comentando desde el inicio.

Tras oponerse durante largo tiempo, los hombres y las mujeres de Fula-Akok, en *Le pacte d'Affia*, acabaron por acordar un gobierno de desarrollo común de la comunidad. Assa es el símbolo de esta colaboración. Mfono ha trabajado mucho para llegar a este compromiso sociopolítico. Affia pacta con "Neme" para ejercer más poder sobre su marido, Evormbi, y todos los hombres de Fula-Akok. En contrapartida, "Neme" pide que le ofrezca el esperma de su marido, que es su alimento esencial: "Affia exulta. Monstre ou pas monstre, cet être lui

⁵ Recuérdense que Nkoghe Mvé Orion Moïse, el padre del escritor gabonés, pertenecía a la provincia de Woleu-Ntem (norte de Gabón) poblada de fang.

donnait la possibilité d'arrêter cette vie de la soumission passive, où la femme était l'esclave du mâle" [Afia se alegró mucho. Monstruo o no monstruo, este ser le daba la posibilidad de acabar con esta vida de sumisión pasiva, donde la mujer era esclava del macho] (Okoumba Nkoghe 2009: 64).

Afia manifiesta su deseo de firmar su alianza con este ser. Deseando que cada marido quede cegado bajo el poder de su mujer, Afia decide compartir el poder místico que acaba de recibir de "Neme" con otras mujeres del pueblo. Por consiguiente, invita a su compañera Engongome a jugueteos, única manera de transmitirle este poder. Se desnudan y "couchées sur le dos et sur le ventre, serrées l'une contre l'autre, les deux amies se donnaient du plaisir..." [tendidas de espaldas y boca abajo se estrechaban, las dos amigas se daban placer...] (154). Teniendo en cuenta lo que había sucedido, el sexo de la mujer se vuelve un medio de transmisión del poder y efectivamente, el poder místico de Afia toma su fuerza en sus prácticas ocultas. Además, la escena erótica, en la fuente de agua que alimenta el pueblo, durante la que se deleitan las dos mujeres, es reveladora de otro tabú cuya transgresión es condenada entre los fang; la homosexualidad. Pero las mujeres, en su determinación para cambiar las cosas, se dedican a esta práctica sexual sin temer a nadie. Al practicarlo abiertamente, ambas mujeres trastornan las leyes que han regido siempre esta sociedad, para tratar de liberar a la mujer de la situación de explotada, de discriminada y de excluida. El agua simboliza la purificación y, al sumergirse en el agua, las mujeres se deshacen del dominio de sus maridos. Este cambio de estatus se traduce en la adquisición de un poder hasta entonces negado a las mujeres.

Otro acto místico practicado por Afia y Engongome es cuando consiguen tomar el esperma de sus maridos durante las relaciones sexuales para ofrecerlo a "Neme". El objetivo es tener más ascendencia sobre sus esposos. Efectivamente, después del acto sexual, los dos hombres se someten a sus mujeres. Así *Le pacte d'Afia* pone de manifiesto la transvaloración del poder por la mujer en la sociedad ficcional. Animada por el deseo de ser cabeza de la comunidad, Afia trastorna los códigos naturales y sociales. El sexo, utilizado como arma de seducción y de conquista por la mujer, participa en el reequilibrio de las fuerzas en las relaciones sociales. Con Afia como jefa, el pueblo Eboro cayó de aquí en adelante bajo el control directo de "Neme". Todos los atributos del poder, a partir de este momento, se encontraban entre las manos de las mujeres. Los hombres ya no servían para nada, sino para trabajar en las fincas y dar niños. La transferencia del poder no sigue el mismo ritual en la obra de María Nsue Angüe. En *Ekomo*, las mujeres toman las riendas del poder solo cuando los hombres se habían vuelto incapaces de resolver el enigma de la caída de las ramas de la ceiba, el árbol totémico del poblado. Las mujeres son consultadas

para contestar a la pregunta de quién ha de morir para apaciguar el enojo de los ancestros. Como nadie quería morir, las mujeres bailaron de noche la danza sagrada para conjurar la desgracia (Nsue Angüe 1985: 33-34). Durante este rito, las mujeres mandan y dan una orientación de la comunidad precisa que a veces es rechazada por muchos.⁶

Se nota, sin embargo, una ambivalencia de lo que los hombres piden realmente a las mujeres en su comunidad. Al confesar su impotencia para solucionar todos los problemas de la sociedad, los hombres consultan a las mujeres sin realmente fiarse en ellas. Este baile ritual del que Hubert Edzodzomo Ondo (2013) cree que tiene su equivalencia en el mundo real con el nombre de *Mevung*, es rechazado tanto por unas mujeres como por unos hombres. Se trata sobre todo de las jóvenes generaciones, los llamados “besamuel”. Rechazan este baile ritual porque permite a los jóvenes tener relaciones sexuales solo el lapso de tiempo del baile con personas que ya son viejas. Si la idea encanta a muchos viejos, a los jóvenes no se les gusta cumplir con este ritual porque consideran que no tiene ningún fundamento moral ni ético:

Esta noche bailaremos al son de los tambores. Bailaremos todos juntos, los jóvenes y los mayores. Cuando el llanto de la fiera se calle tras el monte, bailaremos todos juntos al son de los tambores. ¿Habrá sacrificios? No habrá sacrificios. Sólo bailaremos desnudos en las sombras. La danza sagrada me aguarda al encuentro con mis viejos. [...] Haré el amor con mi suegro, haré el amor con mi padre. Pues esta noche bailaremos al son de los tambores. [...] Debo bailar con mis suegros. Debo bailar con los viejos; debo unir mi sexo al abuelo para purificarme. Debo bailar y entregar mi cuerpo a la luz de la hoguera (Nsue Angüe 1985: 28-29).

Así es como la autoridad de las mujeres viene manchada por unas mujeres y por unos hombres que dudan de su ciencia. Para imponer respeto, las organizadoras del baile ritual drogan a los que se niegan a aplicar la ley de los ancestros: “Ahora sé que el alcohol y la droga me aguardan en la cita con los ancestros. Haré el amor con mi suegro, haré el amor con mi padre” (28).

⁶ La danza sagrada que consistía en que los jóvenes mantuvieran relaciones sexuales con las ancianas y viceversa, fue hartamente combatida en el pueblo.

4. Conclusión

El análisis que acabamos de realizar nos ha permitido repasar el uso del poder en la sociedad tradicional fang, tanto en Guinea Ecuatorial como en Gabón. Aunque veinticuatro años separan *Ekomo* (1985) y *Le pacte d'Affia* (2009), la imagen de la mujer que nos transmiten merece ser analizada en profundidad. Sostenemos que en ambas obras, además de cuestionar la condición de la mujer fang, etnia mayoritaria en Gabón y Guinea Ecuatorial (Okome-Beka 2018: 27), se observa cierta evolución en esta condición. En la obra gabonesa, el protagonismo femenino reivindica una sociedad más justa e igualitaria. Lo mismo en *Ekomo* de María Nsue Angüe. En efecto, mediante sus actuaciones, la mujer fang traduce el malestar que es su pan de cada día en las sociedades donde la voz de la mujer permanece callada. Por consiguiente, aguanta todas las formas de humillación sin quejarse. Reivindicativa, anhela un modelo social donde las mujeres lo dominen todo. Pero una sociedad parecida no existe en ningún lugar en el mundo. Los fracasos de los gobiernos de Affia y Engongome sucesivamente ilustran los límites de esta política. *Ekomo*, por su parte, aboga por un mundo de hombres y mujeres voluntarios, animados por un espíritu de solidaridad y tolerancia. De ahí que la condición de la mujer en la obra guineoecuatorial sea tributaria de los esfuerzos del hombre y de la resistencia de la mujer en superar los obstáculos. *Ekomo* es armonía y tolerancia. Sin embargo, la actuación de su heroína, Nnanga Abaha, cuando su esposo fallece accidentalmente —toca su cadáver sin quererlo, acción que está prohibida para la mujer—, deja entender que el porvenir emancipador de la misma depende en gran parte de la tolerancia varonil y de las instituciones que maneja a su antojo, como la casa de la palabra. Como supo explicarlo Dorothy Odattey-Wellington (2007: 166), la emancipación de la mujer africana en general y de la fang en particular, es el resultado de una negociación permanente entre ella, por un lado, y el hombre y sus instituciones, por otro.

Bibliografía:

Armada, Alfonso, 2016. “Trifonia Melibea Obono: En España me llaman ‘la negra’, en Guinea Ecuatorial ‘la española’”, en: *ABC Cultura*, 15 de diciembre de 2016, en: https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-trifonia-melibea-obono-espana-llaman-negra-guinea-euatorial-espanolita-201612121313_noticia.html [18.11.2022].

- Boamong, Joanna, 2015. “Mujer, voz, poder, sexualidad: la miliciana Ada dentro del corpus de la literatura guineoecuatorialiana”, en: Miampika, Landry-Wilfrid (ed.), 2010. *Africa y escrituras periféricas. Horizontes comparativos*. Madrid: Verbum, 52-58.
- Bourdieu, Pierre, 1982. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Éditions Fayard.
- Descartes, René, 1937 [1637], *Le discours de la méthode*. Paris: Gallimard.
- Duchet, Claude, 1979. *Sociocritique*. Paris: Nathan.
- Guthrie, Malcom, 1953. *Bantu Languages of Western Equatorial Africa*. London: Oxford University Press.
- Edzodzomo Ondo, Hubert, 2019. “Le mythe de l’Évus dans *Le pacte d’Afia* de Maurice Okoumba Nkoghe du Gabon et *Ekomo* de Maria Nsue Angüe de la Guinée Equatoriale”, en: Danaï Oyaga, Ouaga-Ballé (ed.), 2019. *Le mythe. Unité et transversalité d’un genre*. Paris: L’Harmattan, 171-192.
- Edzodzomo Ondo, Hubert, 2018. “De la dictature de Macías Nguema à l’abus d’autorité d’Afia Evormbi: analyse comparée de *Los Poderes de la Tempestad* (1997) et *Le Pacte d’Afia* (2009)”, en: *Revista Communitas*, 2(4)/2018, 165-188.
- Edzodzomo Ondo, Hubert, 2013. *Les représentations de la femme dans Ekomo (1985) de Maria Nsue Angüe et Hija de la fortuna (1998) d’Isabel Allende*. Tesis doctoral, Universidad François Rabelais, en: http://www.applis.univ-tours.fr/theses/2013/hubert.edzodzomoondo_3514.pdf [22.11.2022].
- Eyi Menye, Narcisse, 2005. *Au nom du père*. Libreville: Les Éditions le Komo.
- “La révolte est-elle nécessaire?”, 2018. Apéro philo de la Maison des jeunes et de la cultures de Monteux, 11 de octubre de 2018, en: <http://www.mjclatelierrmonteux.fr/medias/files/la-revolte-est-elle-necessaire-11-10-18-converted.pdf> [24.11.2022].
- Mbembe, Achille, 2000. *De la postcolonie: essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Mbomio Bacheng, Joaquín, 2018. *Se fue la independencia*. Madrid/Vienne: Ediciones en auge.
- Mbomio Bacheng, Joaquín, 2017, “*Ekomo* se fue, murió María Nsue Angüe, la hispanoguineana”, en *BIRDLIKE*, 2 de marzo de 2017, en: <http://www.asodeguesegundaetapa.org/ekomo-se-fue-murio-maria-nsue-angue-la-hispanoguineana-por-joaquin-mbomio-bacheng-birdlike/> [22.11.2022].
- Mpala Mbabula, Abbé Louis, 2015. “Postmodernité et transvaluation des valeurs traditionnelles africaines. Plaidoyer pour une nouvelle société africaine”, en: <http://www.louis-mpala.com/index.php/2015/06/24/248->

postmodernite-et-transvaluation-des-valeurs-traditionnelles-africaines
[17.11.2022].

Nsue Angüe, María, 1985. *Ekomo*. Madrid: Ed. UNED.

Odartey-Wellington, Dorothy, 2007. “Entre la espada y la pared: la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana”, en: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 32(1)/2007, 165-176.

Okome-Beka, Véronique Solange, 2018. “Prólogo”, en: Mbomío Bacheng, Joaquín, 2018. *Se fue la independencia*. Madrid/Vienne: Ediciones en auge, 7-33.

Okoumba Nkoghe, Maurice, 2009. *Le pacte d’Afia*. Libreville: La Maison Gabonaise du Livre.

Pimbe, Daniel, 1997. *Nietzsche*. Paris: Hâtier.

Sáez del Álamo, Javier, 2004. *Teoría Queer y psicoanálisis*. Barcelona: Ed. Síntesis.