

Tras el rastro del *evú*: los discursos de la homofobia en *La bastarda* (Obono 2016) y *Juntos antes que anochezca* (Ada 2018)

Danae GALLO GONZÁLEZ, Giessen¹

Resumen:

En 2016 se publicó la novela *La bastarda* de la escritora guineoecuatorial Melibe Obono. Dos años más tarde, en 2018, Chris Ada debutó en el mundo editorial con *Juntos antes que anochezca*. Ambas novelas tienen en común ser las primeras en incluir temática homosexual en la trama principal. Gran parte de la crítica académica sobre estas obras pioneras se ha centrado en examinar la colonialidad del género como la causa de la importación de la profunda homofobia que reina en el país y que impregna ambas novelas. Este artículo pretende matizar esta tesis en base a una lectura atenta de la articulación de la homofobia en el país en relación con la representación de la naturaleza, en particular del espacio de la selva. Este análisis literario-cultural de los discursos de la homofobia se apoyará en estudios antropológicos sobre los ekang, su concepción de la homosexualidad y del *evú*: un pólipo visceral y energía vital que poseen algunas personas elegidas y que proviene del bosque. Se pretende así contribuir a alcanzar un entendimiento profundo de los elementos que sustentan la estigmatización de la homosexualidad en Guinea Ecuatorial más allá de dicotomías que centran el foco de la culpa en el polo español-colonial o en el polo guineoecuatorial-pre- o postcolonial. Desde una concepción de la literatura que sustenta su función poética, se argüirá que solo una lectura anti-dicotómica podrá activar la potencialidad poética de la literatura y crear mundos plurales que transformen la brutal realidad del colectivo LGTBQI+ en Guinea Ecuatorial.

Palabras clave: Homofobia, *evú*, bosque, selva, colonialidad, Guinea Ecuatorial

Este artículo analiza las dos primeras novelas guineoecuatorias de temática homosexual en la trama principal: *La bastarda* (2016), la primera novela que

¹ ORCID ID: 0000-0001-5679-2711.

escribió Melibea Obono,² publicada en la Flores Raras y *Juntos antes que anochezca* (2018), la primera novela de Chris Ada, publicada en ediciones Baphala. Bajo la premisa de que la literatura no solo ilustra, sino que también crea potencialmente mundos plurales en su discursividad poética (cf. Ette 2004, Nünning et al. 2016) se examinará, cómo las novelas representan la vida de las personas homosexuales en el país africano. Tras una contextualización de la legislación y la situación del colectivo LGTBQI+ de Guinea Ecuatorial se hará una lectura atenta de los discursos de la homofobia entramados en las obras en torno a las retóricas de la patologización, la epidemialización, la satanización o posesión maléfica y la racialización de la homosexualidad. Así, en base al concepto que vertebra los artículos de este dossier, se da visibilidad a la complejidad de los “mundos plurales” entretejidos en los discursos de la homofobia más allá de los binarismos “hispanos” y “guineanos” de resonancia colonial y que, como se argüirá, consignan a seguir el rastro al ambivalente concepto ekang del *evú*: un pólipo visceral y energía vital que poseen algunas personas elegidas y que proviene del bosque.

Algunos estudios de estas novelas o temas relativos a la heteronormatividad en Guinea Ecuatorial escritos en el Norte Global hacen hincapié en lo que Lugones denominara la ‘colonialidad del género’ como la matriz de la profunda homofobia del país (cf. Maroto Blanco 2020: 272; 2021: 62; Santamaría 2020: 197; Veysey-White 2020: 67). Asimismo, tienden a culpar unilateralmente a la colonización española de la importación del “modelo heteronormativo” y, por lo tanto, de la homofobia, e inclinan, así, “la balanza de la culpa” al polo “hispano” del binarismo. Existen estudios antropológicos y/o decoloniales que han demostrado la existencia de concepciones de género y de prácticas sexuales ajenas al dispositivo género-sexual occidental en algunas culturas precoloniales africanas (cf. p.ej. Herskovits 1937; Oyewumi 1997; Evans-Pritchard [1970] 2008; Murray y Roscoe 1998; Epprecht 2004; Hoard 2007; Martin y Xaba 2013). No obstante, la mayoría de estos estudios se refieren a países anglófonos, cuyos resultados no se pueden aplicar de manera acrítica a otro contexto cultural. Los estudios sobre la homosexualidad y más específicamente sobre la homosexualidad en África Central, África Ecuatorial o en las culturas de Guinea Ecuatorial son una excepción. Destacan los estudios del etnólogo Günter Tessmann de principios del siglo XX (cf. Tessmann [1911] 1998) y los más recientes, que al

² La primera novela que publicó Obono fue *Herencia de bindendee* (2016) en la editorial austriaca Ediciones en auge. No obstante, en una charla en Montpellier en 2021 la autora afirmó que *La bastarda* la escribió durante la adolescencia tardía (cf. Obono 2021).

igual que hiciera el investigador alemán, se centran en los y las ekang de Camerún.³ Todos ellos coinciden en el gran calado homóforo que encierran su cosmología y sus ritos.⁴

Este artículo cubrirá, pues, un hueco en los estudios literario-culturales sobre Guinea Ecuatorial y mostrará, por un lado, en línea con estudios sociológico-antropológicos recientes realizados por africanos de África ecuatorial (cf. Bituga-Nchama 2020; Awondo 2019; Edzodzmo Ondo 2018), que la homofobia en las novelas no aparece representada como una importación puramente española. Por el otro, se argüirá que la lectura que se ha hecho hasta el momento de la selva como espacio resignificado y apropiado de liberación y armonía decolonial, queer y/o no-heteronormativa, casi utópica (cf. Maroto Blanco 2021: 417; Picazo Sanz 2020: 43; Veysey-White 2020: *apud*), debe ser matizada teniendo en cuenta las idiosincrasias de Guinea Ecuatorial. Se mostrará, asimismo, que siguiendo el rastro del concepto ekang del *evú* que (re)velan las novelas, se descubren “redes de significados autóctonos” –tomando prestado el término de Achile Mbembe (1996: 147)– que han conservado huellas de imaginarios precoloniales, si bien estos no han quedado intactos del contacto entre colonizadores y personas colonizadas (cf. Awondo 2019: n. pág.). De este modo, este artículo ilustrará, en concordancia con el concepto de este dossier, los “mundos plurales” de Guinea Ecuatorial en su articulación de la homofobia “en el sentido de continuidades, interdependencias y zonas de superposición complejas que no solo se refieren o deben ser reducidos al violento encuentro colonial”.

³ Los y las ekang son un grupo étnico bantú compuesto por los y las beti, los y las fang y los y las bulu (cf. Mallart i Guimerà 2012: 13). Los y las fang son la etnia mayoritaria en Guinea Ecuatorial, pero también viven en zonas de Camerún, Gabón y La República del Congo. Sobre los y las ekang en Camerún, véase por ejemplo Awondo 2019; Guebogio 2006; Eboussi Boulada y Akana 2007.

⁴ Un ejemplo sería el ritual del *Ngí*, *Ngui*, o *Ngii*, dependiendo de las transcripciones de cada especialista. Tessmann habla del *Ngí* (cf. Tessmann 1998: 156). Víctor Borrego lo transcribe como *Ngui* (gorila) y lo describe como un rito de penitencia para equilibrar los actos buenos y malos de la sociedad y restaurar el orden (cf. 2001: 161). López Vicario afirma que el rito se llamaba *Ngii* y que se llamaba así “en simbolismo del mono más grande del bosque, el gorila, el ‘ngi’” (1988: 198), en el que se trataba de curar a alguien de un maleficio, si bien podía acabar en la muerte del “pecador”. Nótese que Tessmann es el único que relaciona explícitamente este ritual con la homosexualidad.

1. *Fám e mina* y “*Mina e fam*”: el colectivo LGBTQI+ en Guinea Ecuatorial

El Código Penal de Guinea Ecuatorial no sanciona “la homosexualidad” de manera oficial, lo que –en teoría– convierte a este país africano en una de las pocas excepciones del continente (Ministerio de Asuntos Exteriores 2021: n. pág.; Naciones Unidas 2019: 3).⁵ En la práctica, la variedad de personas incluidas bajo el apelativo coloquial hiperónimo ‘homosexual’⁶ –toda persona no heteronormativa referida en el acrónimo LGBTQI+–, se ven detenidas, juzgadas, encarceladas y, en ocasiones, torturadas y/o asesinadas con total impunidad, tanto por la población civil, como por funcionarios del estado (cf. APDHE et al. 2018: 3; Allan 2019: 15).

Un año después de la publicación del libro de Chris Ada, 2019, supone un hito en la gestión de la homofobia en el país. Hasta entonces, esta fobia, que, como en gran número de países africanos, vive una ola sin precedentes en el siglo XXI (cf. Awondo 2019: n. pág.) era claramente estructural. Sin embargo, se tendría a silenciarla de manera oficial para cumplir con los derechos humanos consensuados por las Naciones Unidas, organización a la que Guinea Ecuatorial pertenece desde su independencia en 1968.

Este giro surge poco después del Examen Periódico Universal en el que la ONU recomendaba al ejecutivo guineoecuatoriano que legislara para proteger a este grupo de la población. En septiembre del mismo año, el *Diario Rombe* filtraba la noticia de que se había constituido por el decreto 94/2019 una comisión en Kogo para la redacción del Anteproyecto de ley reguladora de la prostitución y el derecho de las personas homosexuales en la República de Guinea Ecuatorial (cf. Diario Rombe 2019: n. pág.). El mismo medio filtró en marzo de 2020 el borrador de este anteproyecto, una adaptación de la ley de peligrosidad social franquista a las tradiciones de Guinea Ecuatorial que prevé regular la “visibilidad” de este fenómeno.⁷

Según reza el texto, la homosexualidad atenta contra “la identidad moral de nuestra sociedad”, por ello, la legislación tiene el fin de evitar “una respuesta

⁵ Sobre la legislación de la homosexualidad en el continente africano, véase: Matebeni y Pereira 2014: 7; Dunton y Hoard 2014: 477-478; Amnesty International 2021: 31.

⁶ Véase el borrador del proyecto de ley de la República de Guinea Ecuatorial contra la “homosexualidad”, en cuyo título se lee “homosexual”, si bien la ley se refiere a todo grupo “no-heteronormativo”. Esta metonimia es un hecho común en otros países africanos (cf. Msibi 2012: 55).

⁷ Patrick Awondo señala que las leyes africanas contra la homosexualidad suelen ser una copia de las leyes que estaban en vigor durante la colonia (cf. 2019: n. pág.).

hostil espontáneamente ejercida por individuos aislados o grupos descontrolados” (Gobierno de la República de Guinea Ecuatorial 2020: 2). Por ello, y de manera muy resumida, la ley prohíbe toda expresión pública de la “homosexualidad”, prevé centros de reeducación para “los arrepentidos” y crea una red que obliga a la denuncia de cualquier “homosexual”, practique o no su orientación sexual. La pandemia del COVID-19 ha frenado su ratificación, pero la difusión de esta noticia ha dado base para la legitimización de la violencia extrema que sufrían los *fám e mina* –“el hombre es mujer”– y las *mina e fám* –“la mujer es hombre”– los homosexuales masculinos y su variante femenina inexpressable en fang.⁸

2. La patologización, la epidemialización, la racialización y la satanización o posesión maléfica en *La bastarda* y en *Juntos antes que anochezca*

La bastarda y *Juntos antes que anochezca* cuentan una historia de amor entramada alrededor de las constricciones homófobas a las que se enfrentan sus protagonistas, Okomo y Dashi respectivamente. La homofobia interiorizada no juega un gran papel en los y las protagonistas-instancias narrativas autodiegéticas: se entregan al placer de los actos sexuales con personas del mismo sexo con una naturalidad que deja de lado toda trama de aceptación de la propia homosexualidad.⁹ En estas novelas a lo que se enfrentan los y las protagonistas es a la profunda estigmatización de la sexualidad no normativa de la cultura fang en particular, en el caso de la novela de Obono, y de la sociedad guineoecuatorialiana en general, en la novela de Ada.

Así pues, los discursos de la estigmatización de la homosexualidad se expresan en ambas novelas focalizados a través de otros personajes. En *La bastarda* estos discursos convergen en el personaje de Marcelo, el tío de Okomo; “un ser aislado, que estaba fuera de la sociedad, ya que era un hombre-mujer, o

⁸ Existen muchas más denominaciones, como ‘*cuan-dengue*’ (cf. Ada 2018: 9). También se usa ‘*be kébe fe fám* y *obuan a fám*’ para hablar de los hombres homosexuales y ‘*ayé nvéñ*’ para las mujeres homosexuales (cf. Obono 2020: n. pág.).

⁹ En el caso de *La bastarda*, solo tras su primer encuentro homosexual con un cuarteto de mujeres, Obono, la instancia narrativa autodiegética de *La bastarda*, hace un breve comentario sobre la vergüenza que sentía por su atracción hacia otras mujeres antes de esta experiencia: “Aquel sentimiento siempre me había causado mucha vergüenza. Estoy enferma, me repetía con frecuencia a mí misma, enferma del pecado, avergonzada de mis ojos que no eran capaces de separarse de los encantos femeninos” (Obono 2016: 66). No obstante, el sentimiento de culpa se disuelve completamente tras su iniciación.

fám e mina” (Obono 2016: 40). Esta denominación pone de manifiesto la naturalización en la cultura fang de la genitalidad de una persona con una función reproductiva y social heteronormativa y una orientación sexo-afectiva heterosexual que encierran los signos ‘*fám*’ [hombre] y ‘*mina*’ [mujer]. En este proceso, toda persona que rompa con cualquiera de los elementos de la cadena de atributos que se naturalizan dentro del signo ‘*fám*’ o del signo ‘*mina*’ pasa a ser denominada no únicamente con el signo opuesto, ‘*mina*’ en este caso, sino con una oración: “el hombre es mujer”/“*fám e mina*”. Esta oración sirve, a su vez, para recordar la transgresión de los atributos asignados a su genitalidad y que constituyen, por ende, su estigma.

Es la abuela de la protagonista la que –aun sin saber todavía nada de la homosexualidad de su nieta– comienza a articular el discurso de la patologización de lo homosexual. Esta le advierte a Okomo que se aleje de su tío porque “constituía una mala influencia para mí porque no llevaba una vida normal, así que debía abandonar de inmediato las visitas a su domicilio. Y si me encontraba de casualidad con él tenía que tratar de esquivarle como fuera” (Obono 2016: 46). La abuela avisa del peligro que supone el contacto físico con una persona estigmatizada, por ello Okomo debe tratar de esquivarle. No obstante, no arguye con la reputación que puede adquirir su nieta si alguien la ve con él. Como sugiere la palabra ‘esquivar’, que supone evitar con un movimiento corporal la cercanía física de una persona, la justificación de la abuela implica un miedo a una especie de contagio, sea este biológico, espiritual o, como se argüirá más adelante, teniendo en cuenta la cultura fang en la que se inscribe *La bastarda*, un contagio “biológico-espiritual”. En el mismo campo semántico del contagio, la tía de Okomo confirma a su sobrina que Marcelo “está enfermo” (Obono 2016: 85).

Juntos antes que anochezca comienza la trama con una conversación de Dashis con su madre. Este acaba de volver a casa después de haber pasado la tarde con su amiga heterosexual Elisa, que suele pasar sus veranos en España y que está a punto de irse a estudiar a dicho país con una beca. En esta ocasión, ambos hablan de que la única salida para las personas homosexuales como Dashis es salir de Guinea Ecuatorial para evitar el continuo maltrato al que se ven sometidas. El maltrato, insisten, ocurre incluso en el seno de la familia, como muestran “las marcas de látigo en el brazo que recibía a manos de mi padre” (Ada 2018: 10). Nada más entrar en casa, su madre le persigue para imprecarle que haya vuelto a ver a Elisa, puesto que, afirma, el contacto con ella es el causante de que su hijo se haya “vuelto gay”: “Tú no eras así, Dashis” (Ada 2018: 10). Por ello, tanto ella, como su padre intentan “apartarme de todas esas amistades” (Ada 2018: 10). Nótese la elección del verbo “apartar” y sus implicaciones de

distancia corporal, en este caso, no para evitar el contagio –puesto que sus padres ya saben de su homosexualidad– sino para intentar su curación y evitar nuevos contagios.

Sus esfuerzos serán vanos. Los padres de Dashis acabarán echándole de casa y este se verá abocado a la prostitución hasta conocer a Alex, con el que acabará en Guantánamo, nombre coloquial muy sugestivo de un edificio que alberga las fuerzas policiales en Malabo.¹⁰ El motivo de su detención lo expresa en estilo directo un general: “No queremos a homosexuales en este país. Nuestro pueblo no conoce esas cosas. [...] La gente que apoya esta conducta está llevando al caos del mundo” (Ada 2018: 51). El arresto, la posterior tortura y el intento de asesinato de Dashis son una medida extrema para erradicar este mal que se justifica con el discurso de lo que voy a denominar con un neologismo, la “epidemiologización” de la homosexualidad. Con este discurso se pretende instigar miedo a la sociedad hacia lo patologizado, la homosexualidad, una enfermedad que se semantiza con un grado de contagio preocupantemente imparables, tanto, que pone en jaque al país y de manera hiperbólica “al mundo” entero, provocando una verdadera pandemia homosexual.

Sin embargo, en este caso, el agente infeccioso, no es una persona homosexual, como en el caso de *La bastarda*. Elisa es heterosexual, pero los padres de Dashis la consideran peligrosa por sus estancias en España, donde –siguiendo el campo semántico– se contagia de ideas y “costumbres” no africanas. El discurso de la patologización del “otro-homosexual” no es ni nuevo, ni específico de Guinea Ecuatorial. En Europa, en paralelo y entrelazado al surgimiento del racismo biológico, se fue forjando desde mediados del siglo XIX un discurso “científico” que consideraba que la persona “homosexual” –al igual que la persona “negra”, que eran propensos a una “sexualidad perversa” contagiosa (cf. Fuss 1995: 160)– eran seres defectuosos física y moralmente en una ecuación de lo moral y lo genético-biológico. Esta rama de pensamiento experimentará su auge con la estabilización de la eugenesia como medida higiénica (cf. Romero Bachiller 2007: 149). El entendimiento ekang de la enfermedad muestra ciertos paralelismos con esta corriente europea decimonónica en tanto en cuanto la considera no solo un acontecimiento biofísico, sino también socio-simbólico y socio-cultural (cf. Mallart i Guimerà 2012: 10).¹¹

Es decir, que las enfermedades se interpretan como afecciones del cuerpo relacionadas con fenómenos de la naturaleza y/o con acontecimientos socio-

¹⁰ Esta prisión hace alusión a la prisión *Black Beach* de Malabo, conocida popularmente como “Guantánamo” por su brutalidad.

¹¹ Mallart i Guimerà desarrolla el sistema médico evuzok en profundidad en los dos tomos de *La forêt de nos ancêtres* (2003).

religiosos, como los infortunios o la brujería que ponen en jaque la estabilidad del grupo. Por lo tanto, el discurso de la patologización del “otro-homosexual” en la actualidad no puede considerarse una mera importación europea absorbida de manera acrítica por las personas colonizadas. Por su parte, el discurso científico europeo derivará a lo largo del siglo XX la retórica de la patologización y lo que propongo denominar la “racialización de la homosexualidad” del “otro negro” al ámbito de la psiquiatría y la psicología de la perversión (cf. Llamas 1994: 144-150). Como veremos a continuación, en las dos novelas de las que se ocupa este artículo se engarza el discurso de la patologización –cuyo análisis se retomará más adelante– con el de la racialización de la homosexualidad y otras disidencias sexuales y de género a la inversa, la del “otro blanco”.

En *La bastarda*, también se señalan los efectos perniciosos que conlleva haber estado en España. La anormalidad de Marcelo se explica en estos términos: “tras irse a la tierra de los *mitangan* [blancos] se malogró” (Obono 2016: 85). Según la RAE, malograrse significa “no llegar a su natural desarrollo o perfeccionamiento” (RAE 2022), lo que implica que el ambiente español hizo que se desviara de su condición de *fám*, de hombre fang. Si bien malograrse implica algo irreversible, los padres de Dashis tratan de curar a su hijo para que deje de ser *fám e mindá*, tratar de des-estigmatizarlo, haciendo que abandone los atributos que le confieren el estigma: “Esas cosas no son costumbres nuestras, sino de los blancos. Y esto no es Europa, es África” (Ada 2018: 10). “Tú no eras así Dashis! ¡A ningún padre le agradecería saber que su hijo es follado por el culo! ¡Esas costumbres no son africanas!” (Ada 2018: 23). Este discurso naturaliza un atributo estigmatizado –la homosexualidad– y una práctica sexual tildada de costumbre que se establece como homosexual –la penetración anal– de un grupo que vive en una determinada geografía –Europa– y que se racializa en base al color de su piel –“blanca”. En este proceso se adapta el discurso de la “racialización de la homosexualidad” introducido por el colonialismo europeo en África a finales del siglo XIX de manera inversa: España y las personas blancas son transmisores de la homosexualidad, a la que son propensos.¹²

Aunque no lo llame de esta manera, Chantal Zabus (2013: 2) ubica el origen del discurso de la “no-africanidad de la homosexualidad” en los años noventa del siglo XX. Neville Hoad, lo sitúa un poco más tarde, en 1995 (2007:

¹² El término se inspira en los comentarios de Xavier Livermon sobre la homosexualidad en el Suráfrica post-apartheid en los que señalaba una dinámica similar para el contexto de lo que denominaba la racialización del cuerpo *queer* como blanco y la sexualización del cuerpo negro como heterosexual (cf. 2012: 302).

xi-xii).¹³ Según estos estudios, este discurso sirve para reforzar alrededor del africanocentrismo el sentimiento de unión de la comunidad imaginada poscolonial caracterizado por “la herida colonial” (Maroto Blanco 2019: 1). A causa de esta herida, la comunidad imaginada se constituye estableciendo al occidente como un “otro” desviado moralmente (cf. Zabus 2013: 5). Esta persona desviada se semantiza, por su parte, como radicalmente contraria a “lo africano”, y, por tanto, desde el entendimiento etiológico socio-simbólico y cultural de la enfermedad de los y las ekang, como corruptor de la moral y las tradiciones africanas. Como evidencia el anteproyecto de ley del gobierno de Obiang Nguema, estos discursos experimentan un gran apogeo en Guinea Ecuatorial en la actualidad.

En *La bastarda*, la abuela de la protagonista añade un atributo más al discurso de la estigmatización de la homosexualidad cuando establece que Marcelo –*muán o moló* (“hijo desobediente”) (cf. Obono 2016: 54)– haya incinerado a su padre en vez de seguir los rituales de enterramiento tradicionales fang como la causa de la maldición que se ha apoderado del clan.

–Y como su hijo no le obedece [...] el muerto desde su mundo ha decidido desgraciar las cosechas.

–¿Y eso cómo lo hace abuela? [...]

–¡Desde el más allá! Además, el espíritu ha reducido el número de peces de los ríos; los animales del bosque; ¡las cosechas!; el clima ha cambiado porque ya no llueve ni el sol sale como antes. Incluso el hermano de tu difunta madre, Marcelo, ha quedado estéril por culpa de la maldición que desde el mundo de la muerte envía el espíritu del hermano de tu abuelo (Obono 2016: 48).

Maroto Blanco interpreta esta cita como una alusión de la abuela de Okomo a las consecuencias nefastas de la colonización española y su explotación de los recursos del país y del cambio climático –la falta de lluvia y de sol que arruinan las cosechas y la escasez de animales– (cf. 2020: 267) para la subsistencia fang tradicional.¹⁴ Para los fines de este artículo, habría que resaltar la explicación de tipo animista a la que recurre la abuela para trazar la causa de

¹³ Según Hoad, este proceso comienza tras la expulsión de la organización LGTBQIA GALZ de la feria nacional del libro en Zimbaue de 1995 (2007: xi-xii). Véase también: Aarmo 1999.

¹⁴ También Celaya Carrillo ve elementos ecocríticos en la obra de Obono (2019: 70).

este tipo de desastres naturales, resultados materiales del colonialismo y la colonialidad: la desobediencia de “Marcelo” –quien se había “malogrado” en España y por ello, siguiendo las tradiciones occidentales, no ha enterrado a su padre– resulta en un castigo-maldición del muerto a la comunidad fang. Llegado a este punto, puede observarse que a los discursos de patologización y racialización se le añade otro más sobre el carácter contagioso de un atributo “blanco” de tipo espiritual maligno, que provisionalmente, y a falta de una palabra menos eurocentrada o precisamente por las zonas de superposición complejas entre creencias occidentales, “redes de significados autóctonos” y/o sincretismos, llamaré el discurso de la posesión maléfica o de la satanización de la homosexualidad. La elección de este último término se basa en algunos extractos de la novela de Ada. El primero se ubica al principio de la novela, poco después de la primera discusión de Dashis y su madre por haber pasado la tarde con su “contagiosa” amiga Elisa. Después de la cena, el padre de Dashis le ordena que se vista para ir con él a “un lugar”. Ante la falta de especificidad de adónde se dirigen, la instancia narrativa comenta: “sabía que no iba a ser un lugar agradable. La última vez que escuché aquellas palabras mi padre me llevó a una *iglesia para exorcizarme* y sacar aquellos *demonios* responsables de lo que me estaba ocurriendo” (Ada 2018: 11, énfasis mío). En esta cita, a diferencia de la responsabilidad por la catástrofe social que asigna la abuela de Okomo a Marcelo por su patología en *La bastarda*, el padre de Dashis determina que la culpa la tienen unos demonios que poseen a su hijo y que hay exorcizar en base a creencias que, por la elección de palabras del narrador, podríamos considerar cristianas y/o sincréticas.

El tópico del viaje para revelar el significado de la homosexualidad es recurrente en *Juntos antes que anochezca*. En otro extracto, el narrador describe cómo lleva a su novio español, Alex, a un lugar especial: una cascada en plena selva cerca del Pico Basilé. Acto seguido, en estilo directo, Dashis revela el significado de aquel espacio:

–Cuando era pequeño, mi madre me contaba historias sobre este lago. En la antigüedad, las personas homosexuales se casaban aquí. Cuando la tribu se enteraba de que uno era homosexual lo desterraban. Lo consideraban una práctica satánica. Muchos de ellos encontraban paz, libertad y amor en este lugar –le expliqué (Ada 2018: 44).

Esta cita sugiere la existencia, tanto de la homosexualidad, como de la homofobia previa a la colonización, lo que se materializa en el destierro del/de la

homosexual a la selva. Además, se modula la creencia de la “tribu” en un sustrato espiritual maligno de la homosexualidad a través de una retórica cristiana: “prácticas satánicas”. No obstante, Dashis sitúa algo anacrónicamente esta creencia a partir del relato de su madre “en la antigüedad”, lo que podríamos interpretar como un momento histórico previo a la colonización y, por lo tanto, al contacto con el cristianismo impuesto con violencia institucional y epistémica.

En la novela de Obono, la abuela de la protagonista deja de lado la retórica cristiana y articula el discurso en torno a la maldición de manera más general, cuando advierte lo siguiente: “[...] mi abuela aseguró que el espacio donde vivía Marcelo estaba impregnado de maldición, entre otras cosas porque acogía a personas poco normales” (Obono 2016: 41). Nótese que, en este caso, es el espacio el que contiene la maldición y la causa no es únicamente que acoja a personas estigmatizadas, como bien marca la expresión esquiva “entre otras cosas”. Este espacio que la abuela denomina el “santuario de la maldición” (Obono 2016: 48) es la selva en la que las personas homosexuales y otras personas no normativas se ven obligadas a refugiarse para evitar la violencia de la sociedad mayorizada¹⁵, como señalaba la obra de Ada, y como ocurre al final de *La bastarda*, con Marcelo, la prostituta Restituta, Okomo y otras lesbianas. La homosexualidad de Okomo y de sus amigas lesbianas sale a la luz porque dos de ellas, celosas y relegadas de la relación monógama de Okomo y Dina con las que estas últimas rompen con el pacto poliamoroso, deciden poner en marcha un plan correctivo para las monógamas desde su punto de vista “queer-normativo”. Así Pilar y Linda acusan de homosexualidad a Okomo ante su abuela, pero la acusación comportará castigos ejemplares para todas las implicadas, antes de su huida a la selva: “el único refugio de las personas que no encontraban sitio en la tradición fang” (Obono 2016: 116).

En *Juntos antes que anocheça*, para Dashis, la huida a España, sorteando a la muerte *in extremis* tras una redada policial y días de tortura en la prisión Guantánamo en Malabo, es también la única salida. Su madre, que le ayuda a huir, será condenada a cinco años de prisión y a su padre se le expulsará de las fuerzas

¹⁵ “mayorizado” y “minorizado” se utiliza como adjetivo o sustantivo en lugar de “mayoría” y “minoría” para subrayar que estos grupos se han constituido discursivamente como tal, pero que esta designación oculta el hecho de que tachar a un grupo como mayoría o minoría no se basa en criterios cuantitativos (por ejemplo, a menudo se designa a las mujeres como minoría, pero cuantitativamente no suelen serlo). Este término subraya que el uso acríptico de la palabra “minoría” crea la ficción de una minoría numérica real, lo que contribuye a diversos modos de deslegitimación de ciertos grupos. Véase, por ejemplo, Ferreira 2006: 81.

armadas: “Ellos también recibieron su castigo por haber tenido un hijo homosexual” (Ada 2018: 75). Como se ha mostrado, en estas novelas, la estigmatización de la homosexualidad —en torno a los discursos de la patologización genético-biológica de calado socio-moral, la epidemiologización con los que se alerta del grado de contagio y la alarmante desestabilización social producida por el y la homosexual, una “costumbre”, que, en el discurso de la racialización de la homosexualidad, se establece como unívocamente “blanca”— justifican todos los medios para acabar con el estigma que desestabiliza la sociedad mayorizada en Guinea Ecuatorial.

3. Resultados en perspectiva múltiple: tras el rastro del *evú*

Este artículo ha analizado los discursos de la homofobia que se entretajan en las dos primeras novelas de temática homosexual de Guinea Ecuatorial. Se ha dilucidado cómo las retóricas de la patologización y de la epidemiologización en su vertiente biológico-moral-social, altamente entrelazados con las de la racialización de la homosexualidad, presentan ciertos paralelismos entre el discurso occidental-colonial y el discurso pre- y poscolonial. Se ha argumentado, además, que estos paralelismos no pueden explicarse como resultado unívoco de la violencia epistémica y física del encuentro colonial con la importación de la homofobia por parte de la colonización. Sin embargo, el discurso de la satanización o de la posesión maléfica entretajido a los anteriores, si bien no extinto en España, puede ubicarse en un pasado más remoto en la historia del continente europeo y establecerse, por lo tanto, como un elemento diferencial en la articulación de los discursos de la homofobia en Guinea Ecuatorial. De hecho, los resultados del análisis de las zonas de superposición entre la retórica cristiana, la animista o la intersección de ambas en la estigmatización de las personas homosexuales con el que se terminaba el análisis dan pistas sobre la perspectiva que pueden tomar futuras investigaciones sobre este tema, y que arguyo, deberían indagar el rol del *evú*.

En primer lugar, porque la maldición de la selva a la que se refiere la abuela de Okomo en *La Bastarda* evoca —si bien de manera altamente oblicua— el mito de origen del *evú*. Según el mito, el *evú* fue creado por Nzama¹⁶, “el primer ancestro, el originador del hombre, el gorila y el chimpancé, la primera causa, una

¹⁶ Según Tessmann, el Nzama es una de las tres fuerzas que componen la fuerza divina. El primer componente es el Nzama, la materia; el segundo, el Nka, la esencia corporal que manifiesta la vida, y el tercero, el Mebege, el espíritu (cf. 1913 II: 12). No obstante, Tessmann ha sido criticado por imponer una epistemología occidental a estos conceptos. Véase a este respecto Laburthe-Tolra 1985: 25.

especie de eslabón entre el hombre y Dios” (Borrego 2001: 112). Tras su creación, Nzama relegó al *evú* a vivir en la selva alejado de los humanos, pero una mujer desobedeció y lo trajo al poblado de los humanos (cf. Martí Pérez 2012: 224). El *evú* es un “pólipo visceral” (Mallart i Guimerà 1981: 46) que vive en el vientre humano (cf. Mbana 2004: 31) con el que nacen algunos elegidos, que sirve de principio energético ambivalente en sus polos positivo-social y negativo-antisocial (cf. Mbomío Bacheng 2019: 12). En el marco del entendimiento ekang de la enfermedad como acontecimiento biológico, social y simbólico, en caso de que en un *evú* prevalezca el polo antisocial, este desestabiliza la sociedad de manera alarmante (Mallart i Guimerà 2012: 4). A pesar del carácter ambivalente del *evú* en sus dos polos, como ya apuntaba Laburthe-Tolra en los ochenta (1985: 80) y ha demostrado hace poco Josep Martí Pérez, las generaciones más jóvenes relacionan el *evú* con su signo negativo, “la amoralidad, lo negativo y una actitud anómala de comportamiento y malos hábitos” (2012; 224, traducción mía).¹⁷ Según Mallart i Guimerà, la creencia sobre la posesión del *evú* ha ido tomando cada vez mayor relieve en África ecuatorial, precisamente por la desestructuración planificada del ámbito religioso y social fang que trajo consigo la colonización (cf. 2012: 156). De manera paralela, la brujería, “una interpretación en el ámbito simbólico de todo aquello que pueda aparecer contrario al orden establecido por los antepasados” (Mallart i Guimerà 2012: 156) se entiende en la poscolonia cada vez de manera más significativa como consecuencia nociva de los procesos de occidentalización provocados por la (neo)colonización y la desestructuración de la sociedad tradicional que estos conllevan (cf. Mallart i Guimerà 2012: 156). Por lo tanto, la interpretación que hasta ahora se ha hecho de la selva en *La bastarda* de Obono como lugar utópico de liberación *queer* parece poco matizada, si se tiene en cuenta desde una perspectiva decolonial la idiosincrasia de esta epistemología fang en transformación en Guinea Ecuatorial: país en el que la selva es el espacio originario del *evú*, lo que conlleva la consecuente asociación de la homosexualidad con la selva y de esta última con una amenaza para la sociedad.

En segundo lugar, en el anacronismo que introduce Dashis al hablar de exorcismo y de las prácticas satánicas en la “antigüedad precolonial” se revelan zonas de superposición en el discurso de la homosexualidad que se pueden remontar como mínimo a los años ochenta del siglo XX. En 1985 el antropólogo Philippe Laburthe-Tolra afirmaba que un informante suyo asimilaba el *evú* con satán (cf. Laburthe-Tolra 1985: 101) y en otro apartado de su libro analizaba la sexualidad “contra natura” en los y las beti de Camerún como síntomas

¹⁷ Véase también Mbana 2004: 31.

de un *evú* activo (cf. Laburthe-Tolra 1985: 170). En base a estos resultados antropológicos considero pertinente acercarse a la insinuación de la abuela de Okomo sobre el santuario de la maldición y a la satanización a la que se refiere Dashis desde el prisma del *evú*. La tendencia a la desambiguación contemporánea del *evú* en Guinea Ecuatorial y en otros países de África Central hacia uno de los polos, el maléfico, y su relación con la amoralidad y la alarmante desestabilización social producida por el contagio “blanco” anima a ver en el concepto del *evú* una huella de las “redes de significados autóctonos” (Mbembe 1996: 147) sobre la homosexualidad en Guinea Ecuatorial.

En consecuencia, entre otras posibles ramificaciones de este trabajo, sería necesario continuar la ruta del *evú* desde diferentes perspectivas disciplinares y/o otras novelas, películas u otros medios a partir de una aproximación profundamente decolonial. Esta aproximación, sugiero, debe encargarse de ahondar en las huellas de las epistemologías precoloniales invisibilizadas o acalladas por la construida “universalidad” del conocimiento occidental. Asimismo, tal esfuerzo no puede limitarse a asumir o a echar la culpa de la herida colonial a Occidente, cayendo así en la reinstauración de dicotomías “hispanas”/“guineanas”. Afirmar que la homofobia es una imposición epistémica colonial reconoce la responsabilidad de Occidente frente a la poscolonia, pero también niega indirectamente agencia y autoridad a las voces africanas que señalan la homofobia autóctona en base a las tradiciones étnicas, resta valor a estas epistemologías e impone, irónicamente, una nueva epistemología sobre los orígenes de la homofobia en Guinea Ecuatorial, en muchos casos escrita y publicada en el Norte Global. Solo desde un entendimiento profundo de los elementos que sustentan la estigmatización de la homosexualidad más allá de dicotomías, y que, como se ha mostrado, (re)velan las novelas analizadas, será posible destilar el elemento diferencial del discurso de la homofobia que reina en Guinea Ecuatorial y que, yo arguyo, como hipótesis operativa, sigue la ruta del *evú*. De este modo podremos activar la potencialidad poética de la literatura y la que surge en el acto de lectura de esta y crear mundos plurales que transformen la brutal realidad del colectivo LGBTQI+ en Guinea Ecuatorial.

Bibliografía:

- Aarmo, Margaret, 1999. “How Homosexuality Became ‘Un-African’: The Case of Zimbabwe”, en: Blackwood, Evelyn/Wieringa, Saskia E. (eds.), 1999. *Female Desires: Same Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. New York: Columbia University Press.

- Ada, Chris, 2018. *Juntos antes que anochezca*. Madrid: Baphala Ediciones.
- Allan, Joanna, 2019. *Silenced Resistance: Women, Dictatorships, and Gendervashing in Western Sahara and Equatorial Guinea*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Amnesty International, 2021. “Rapport 2020/21: la situations des Droits humains dans le monde. Index: POL/10/3202/2021”, 6 de abril de 2021, en:
<https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/sites/8/2021/05/POL1032022021FRENCH.pdf> [21.10.2021].
- APDHE/EG Justice/ E'Waiso Ipola/IDHMA/ SEJOF, 2018. “Guinea Ecuatorial. Examen Periódico Universal: Tercer Ciclo 33va Sesión. Informe sobre la situación de los derechos de la mujer y del colectivo LGTBIQ+”, 4 de octubre de 2018, en:
https://assets.website-files.com/5c5b3d21055de3235de4f742/5ca5ddb841698e4a49fc1eba_Informe%20EPU%20Mujeres%20y%20LGBTI%20rv%20EPR%202018.10.02.pdf [31.10.2021].
- Awondo, Patrick, 2019. *Le sexe et ses doubles. (Homo)sexualités en postcolonie*. Lyon: ENS Éditions, en:
<http://books.openedition.org/enseditions/14529>
DOI: <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.14529> [14.11.2022].
- Bituga-Nchama, Pedro, 2020. “Gender Stereotypes in the Construction of Fang Women: a Patriarchal Education for Submission”, en: *Revista Cátedra*, 3(3)/2020, 145-162.
- Borrego, Víctor, 2001. *“Visión” y conocimiento: el arte fang de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Celaya Carrillo, Beatriz, 2019. “Feminista y queer en Guinea Ecuatorial: la vulnerable persistencia de Melibea Obono”, en: *Ámbitos feministas*, VIII/2019, 61-77.
- Diario Rombe, 2020. “Se filtra el anteproyecto de ley con polémicas medidas persecutorias contra la homosexualidad”, 2 de abril de 2020, en:
<https://diariorombe.es/se-filtra-el-anteproyecto-de-ley-con-polemicas-medidas-persecutorias-contra-la-homosexualidad/> [21.10.2021].
- Diario Rombe, 2019. “Guinea Ecuatorial prepara un anteproyecto de ley para penalizar la homosexualidad”, 24 de septiembre de 2019, en: <https://diariorombe.es/politica/guinea-ecuatorial-prepara-un-anteproyecto-de-ley-para-penalizar-la-homosexualidad/> [16.11.2021].

- Dunton, Chris/Hoad, Neville, 2014. “African Literatures”, en: McCallum, E.L./Mkoo, Tuhkanen, (eds.), 2014. *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 477-497.
- Eboussi Boulaga, Fabian/Akana, Parfait D. (eds.), 2007. “L’homosexualité est bonne à penser”, en: *Terroirs*, 1-2/2007.
- Edzodzomo Ondo, Hubert, 2018. “Reconocimiento, negación y exclusión de las identidades en *le Pacte d’Afia* (2009) y *La bastarda* (2016)”, en: *Educación y exclusión Aportes y Perspectivas de la Educación Comparada para la Equidad*. La Laguna: Universidad de la Laguna. Servicio de Publicaciones, 299-306.
- Epprecht, Marc, 2004. *Hungochani: The History of a Dissident Sexuality in Southern Africa*. Montréal, McGill: Queen’s University Press.
- Ette, Otmar, 2004. *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlín: Kadmos Kulturverlag.
- Evans-Pritchard, Edward E., [1970] 2008. “Sexual Inversion among the Azande”, en: *American Anthropologist*, 72(6)/2008, 1428-1434.
- Ferreira, Ricardo Alexino, 2006. “Negro midiático: construção e desconstrução do afro-brasileiro na mídia impressa”, en: *Revista USP*, 80-91.
- Fuss, Diana, 1995. *Identification Papers*. New York y London: Routledge.
- Gobierno de la República de Guinea Ecuatorial, 2020. “Anteproyecto de ley reguladora de la prostitución y el derecho de los homosexuales en la República de Guinea Ecuatorial”, en: <https://diariorombe.es/wp-content/uploads/2020/04/Anteproyecto-de-ley-prostituci%C3%B3n-y-homosexualidad.pdf> [16.11.2021].
- Gueboguo, Charles, 2006. *La Question homosexuelle en Afrique: le cas du Cameroun*. París: L’Harmattan.
- Herskovits, Melville, 1937. “A Note on Women Marriage in Dahomey”, en: *Africa*, 10(3)/1937, 335-341.
- Hoad, Neville, 2007. *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laburthe-Tolra, Philippe, 1985. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun: Les mystères de la Nuit*. París: Ed. Karthala.
- Livermon, Xavier, 2012. “Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Post-Apartheid South Africa”, en: *GLQ*, 18(2-3)/2012, 298-324.
- Llamas, Ricardo, 1994. “La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida”, en: Bañuelos Madera, Camen, (coord.). “Monográfico sobre: Perspectiva en Sociología del Cuerpo”, *Reis*, 68/1994, 141-171.
- López Vicario, Máximo, 1988. *En Guinea Ecuatorial, historiando sus venturas y desventuras*. Valencia: Máximo López Vicario.

- Mallart i Guimerà, Lluís, 2012. *La danza de los espíritus. Itinerario iniciático y prácticas terapéuticas de un chamán africano: Mba Omona*. Vic: Ceiba Ediciones y Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial.
- Mallart i Guimerà, Lluís, 2003. *La forêt de nos ancêtres*. Tervuren: MRAC, 2 tomos.
- Mallart i Guimerà, Lluís, 1981. *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie evuzok*. París: Société d'Ethnographie.
- Maroto Blanco, José Manuel, 2021. *Representaciones sociales, prácticas represivas y discursos de resistencia de la población negroafricana en la España colonial y poscolonial (1953-2019)*. Universidad de Granada. Tesis Doctorales, en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/67837> [16.11.2021].
- Maroto Blanco, José Manuel, 2020. “Entre la ‘herida colonial’ y ‘occidente’ como espacio de oportunidad: historias de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana”, en: García Andrés, César/Cuadrado Bolaños, Jara/Arconada Ledesma, Pablo (eds.), 2020. *Africa, un continente en transformación. Enfoques interdisciplinares*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 259-274.
- Maroto Blanco, José Manuel, 2019. “Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España identificación de una literatura producida desde la ‘herida colonial’”, en: *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, 36/2019, 1-27.
- Martí Pérez, Josep, 2012. “The Ewu Belief in Today's Equatorial Guinean Society”, en: Boampong, Joanna, (ed.), 2012. *Out of Africa: Exploring Afro-Hispanic, Luso-Brazilian, and Latin-American Connections*. New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 216-238.
- Martin, Karen/Xaba, Makhosazana (eds.), 2009. *Queer Africa Vol. 1: New and Collected Fiction*. Braamfontein, South Africa: MaThoko's Books.
- Matebeni, Zethu/Pereira, Jabu, 2014. “Preface”, en: Matebeni, Zetu/Pereira, Jabu, (eds.), 2014. *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities*. Johannesburg: Modjaji Books, 7-9.
- Mbana, Joaquín, 2004. *Brujería fang en Guinea Ecuatorial*. Madrid: Sial/Casa de África.
- Mbembe, Achile, 1996. “La ‘chose’ et ses doubles dans la caricature camerounaise”, en: *Cahiers d'Études africaines*, 141-142/1996, 143-170.
- Mbombío Bacheng, Joaquín, 2019. “Trifonia Melibea Bastarda y Pasionaria. Comentario de Josquín Mbombío Bacheng”, en: Obono, Trifonia Melibea. *Allí debajo de las mujeres. Djí ené bina bito así*. Barcelona: Wanafrica ediciones.
- Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, 2021. “Recomendación de Viaje. República de Guinea Ecuatorial”, en:

- <http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/ServiciosAlCiudadano/SiViajasAlExtranjero/Paginas/DetalleRecomendacion.aspx?IdP=78> [16.10.2021].
- Msibi, Thabo, 2012. “‘I’m Used to It Now’: Experiences of Homophobia among Queer Youth in South African Township Schools”, en: *Gender and Education*, 24(5)/2012, 515–533.
- Murray, Stephen O./Roscoe, Will (ed.), 1998. *Boy-Wives and Female Husbands, Studies in African Homosexualities*. New York: Palgrave.
- Naciones Unidas, 2019. “Summary of Stakeholders’ Submissions on Equatorial Guinea. Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. A/HRC/WG.6/33/GNQ/3”, 20 de febrero de 2019, en: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UN-DOC/GEN/G19/045/45/PDF/G1904545.pdf?OpenElement> [21.10.2021].
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera/Neumann, Birgit (eds.), 2010. *Cultural Ways of Worldmaking: Media and Narratives*. Concepts for the Study of Culture, 1. Berlin, New York: de Gruyter.
- Obono, Trifonia Melibea, 2021. “El bosque fang le canta a la Bastarda”, en: Colloque International. *Afrobispanismos contemporáneos. Historia, culturas y literaturas de Guinea Ecuatorial*. Université Paul-Valéry Montpellier 3 y Université de Nîmes.
- Obono, Trifonia Melibea, 2020. “Malabo conmemora el WorldPride 2020 con un anteproyecto de ley que derogará la personalidad jurídica de las personas homosexuales”, en: *Blog de Trifonia Melibea Obono*, en: <https://trifonia-melibea.weebly.com/publicaciones/archives/06-2020> [16.11.2021].
- Obono, Trifonia Melibea, 2016. *La bastarda*. Madrid: Flores Raras.
- Oyewumi, Oyeronke, 1997. *Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Picazo Sanz, Patricia, 2020. “Identidad transnacional y decolonialidad en *La Bastarda*, una novela de Trifonia Melibea Obono”, en: Martín-Cabello, Antonio/ García Manso, Almudena/Anta Fález, José Luis (eds.), 2020. II Congreso Internacional de Estudios Culturales *Interdisciplinares. Culturas locales, culturas globales*. Madrid: Ompress Bookcrafts, 35-43.
- RAE, Real Academia Española, 2022. “Malograrse”, *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en: <https://dle.rae.es/malogradar> [9.2.2022].
- Romero Bachiller, Carmen, 2005. “Poscolonialismo y Teoría Queer”, en: Córdoba, David/Sáez, Javier/Vidarte, Paco (eds.), 2005. *Teoría queer, políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Editorial EGALES, 149-164.

- Santamaría, Sara, 2020. “Una nación moderna. Masculinidades españolas post-imperiales”, en: *Studia Histórica. Historia contemporánea*, 38/2020, 175-199.
- Tessmann, Günther, 1998 [1911]. “Homosexuality among the Negroes of Cameroon and a Pangwe Tale”, en: Murray, Tephén O./Roscoe, Will, (eds.), 1998. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 149-162.
- Tessmann, Günther, 1913. *Die Pangwe: völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes*. Ergebnisse der Lubecker Pangweexpedition 1907-1909 und früherer Forschungen 1904-1907. Berlín: E. Wasmuth, 2 tomos.
- Veysey-White, Isaac, 2020. “Liberatory Queer Performance and the Coloniality of Gender in Melibea Obono’s *La bastarda*”, en: *Spanish and Portuguese Review* 6/2020, 67-78.
- Zabus, Chantal, 2013. *Out of Africa: Same-Sex Desire in Sub-Saharan Literatures and Cultures*. New York: Boydell & Brewer Group Ltd.