

OTRA MANERA DE SENTIR:  
FEMINISMOS NEGROS,  
GÉNERO Y ESTUDIOS LITERARIOS  
EN EL ÁFRICA SUBSAHARIANA

BIBIAN PÉREZ RUIZ



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
PRINCIPALES CORRIENTES DE PENSAMIENTO FEMINISTA NEGRO.....	7
1. Filomina Chioma Steady.....	13
2. <i>Womanism</i> .....	14
3. <i>African and Africana Womanism</i> .....	17
4. <i>STIWANISM</i> .....	19
5. <i>Motherism</i> .....	21
6. <i>Negofeminism</i> .....	23
7. Oyèrónké Oyèwumi .....	24
8. Werewere Living y otros feminismos africanos.....	27
GÉNERO Y ESTUDIOS LITERARIOS EN EL ÁFRICA SUBSAHARIANA.....	32
1. Crítica Feminista Africana.....	37
BIBLIOGRAFÍA.....	44



## INTRODUCCIÓN

Tratar el tema de África en el ámbito académico español es siempre un reto; por un lado la bibliografía disponible en nuestras universidades sobre cuestiones africanas concretas resulta muy limitada y, por otro, no existe una tradición consolidada al respecto, especialmente en relación a temas que trascienden lo antropológico o político. Y es precisamente dicha constatación la que ha propiciado este trabajo, el cual pretende servir de introducción a ciertas cuestiones mayoritariamente desconocidas en nuestro país pero que pueden resultar enormemente enriquecedoras, ya que aportan una manera diferente de sentir y de enfrentarse a los retos de la vida.

Existe un desconocimiento generalizado acerca de las reflexiones que numerosas intelectuales, escritoras y pensadoras de raza negra –tanto africanas como afroamericanas– aportan acerca de lo que supone actualmente ser mujer de este colectivo, así como las líneas a seguir para transformar y mejorar dicha realidad. Por ello, el presente trabajo se centrará en dos ejes fundamentalmente: por un lado explicar las distintas corrientes de pensamiento feminista negro y, por otro, abordar cómo se refleja éste en la literatura, más concretamente, en los estudios de género en el África subsahariana.

Sin embargo hablar de feminismo en África es sinónimo de polémica. No existe una coincidencia de planteamientos entre sus diferentes corrientes y, por otro lado, la población africana mayoritariamente desconoce o incluso rechaza abiertamente cualquier planteamiento calificado de feminista. En este sentido cabe mencionar a numerosas escritoras africanas que han hecho declaraciones públicas negándose a calificarse de feministas al referirse a sí mismas o a sus obras, ya que consideran que dicho término alude a una realidad del mundo occidental y, por lo tanto, ellas como africanas no pueden sentirse identificadas con este concepto. Si embargo, tanto sus ideas como su obra están impregnadas de reivindicaciones a favor de una transformación social profunda que permita nuevas posibilidades para el colectivo femenino, entre otros.

Así pues, como nos señalan Boyce Davies y Savory Fido, nos encontramos con la paradoja de la existencia de un colectivo de mujeres africanas que rechazan el término feminista aunque no su contenido (1993: 338). Tal es el caso de la escritora zimbabuense Tsitsi Dangarembga o el de la senegalesa Mariama Bâ quien, aunque

ampliamente reconocida como feminista en sus planteamientos, declaraba abiertamente no ser feminista en el sentido occidental ya que era plenamente consciente de las contradicciones existentes entre el feminismo occidental y las costumbres africanas tradicionales. En este grupo podríamos incluir igualmente a Buchi Emecheta quien sostiene que, por el simple hecho de escribir acerca de temas de la vida cotidiana de las mujeres africanas, ya se la ha tildado de feminista: “But if I am now a feminist then I am an African feminist with a small f”<sup>1</sup> (Emecheta, 2007: 553). Esta autora se expresa en estos términos ya que reivindica que ella trata en sus obras los temas de la familia, la maternidad, la educación u otros problemas relacionados con personajes femeninos porque quiere reflejar la realidad, no con otro fin.

Por otro lado, aunque relativamente recientes y escasos en número, existen estudios críticos serios, rigurosos y francamente interesantes acerca de la representación de los personajes femeninos en la literatura africana junto con otros relativos a las obras de escritoras de este continente. Teniendo en cuenta esta realidad, esta investigación incluye una segunda sección relativa a dicha cuestión, con la finalidad de servir como marco teórico para quien desee profundizar en este tema y como plataforma que pueda conducir al lector a obras literarias apasionantes desde ángulos diversos.

En resumen, la complejidad y desconocimiento de los temas anteriormente expuestos son la razón de ser de la presente investigación, cuyo contenido intenta ser una herramienta que permita comprender mejor otra manera –diferente pero valiosa– de sentir y entender las relaciones de género, la cual se aparta de las propuestas imperantes en el mundo occidental.

---

<sup>1</sup> “Pero si ahora soy feminista, entonces soy una feminista africana con la “f” pequeña” (Traducción propia)

## **PRINCIPALES CORRIENTES DE PENSAMIENTO FEMINISTA NEGRO**

Como ya he mencionado en la introducción, existen muchas escritoras africanas que “se comportan como verdaderas feministas, pero acomodan el feminismo a las vivencias, los problemas, los obstáculos que impiden la emancipación de la mujer en el contexto específico africano” (Miampika, 2002: 168). Por otro lado escritoras como Ama Ata Aidoo consideran que el feminismo es una herramienta esencial en la lucha de las mujeres en todo el mundo, incluyendo a las africanas (1998: 25). Así pues también encontramos un colectivo de intelectuales africanas que no tienen problema en autoproclamarse feministas ya que, aunque reconocen que los problemas de las mujeres africanas y occidentales difieren, la preocupación última de todo feminismo es la misma. Dentro de este grupo podemos añadir a escritoras como Zoë Wicomb, Nawal El Saadawi, Akachi Adimora-Ezeigbo, Abena Busia, Wanjira Muthoni o Bessie Head (Arndt, 2002: 66). Como podemos comprobar, las posturas de las escritoras africanas en torno a esta cuestión no están en absoluto consensuadas si bien es cierto que existe un punto de encuentro entre el feminismo occidental y el africano: ambos reconocen la posición de la mujer en un segundo plano y pretenden transformar esa realidad.

Pero antes de continuar profundizando en esta cuestión me ha parecido interesante delimitar el concepto de feminismo, para poder así percibir con mayor claridad las similitudes y diferencias en la percepción del mismo, así como describir brevemente la historia de la evolución de las corrientes de pensamiento feminista negro:

Feminism is a worldview and way of life of women and men who, as individuals, groups and/or organizations, actively oppose existing gender relationships based on discriminating hierarchies and rating. Feminists not only recognize the mechanisms of oppression, they also aim at overcoming them. Changes are envisaged in three vital areas: First, discrimination against women in society and public life must be ended. Second, gender-specific roles in the family, and with them the oppression and disadvantaging of women in the familial sphere must be overcome. Third, an amendment of unwholesome

individual and collective conceptions of wo/manhood is striven for<sup>2</sup> (Arndt, 2002: 71-2).

Al hilo del movimiento de los Derechos Humanos en Estados Unidos en los años 60, las Naciones Unidas lanzaron lo que se denominó Movimiento de Mujeres y comenzaron a discutir cuestiones referentes a éstas dentro del contexto de los derechos humanos. En los años 70 la perspectiva cambió a temas relacionados con el control de la población, el hambre y la planificación familiar. Las Naciones Unidas declararon 1975 Año Internacional de la Mujer y, a partir de ahí, comenzó a ponerse énfasis en la educación y el desarrollo de las mujeres.

Cuando el feminismo apareció en occidente, en los años 60 y 70, se percibió como un arma que basaba la liberación femenina en la igualdad entre las personas y la concepción de la mujer como ser individual. Catherine Obianuju (1995) critica el que, con frecuencia, este feminismo occidental era agresivo y crítico con los roles tradicionales femeninos así como excesivamente individualista. Incluso el feminismo de corte occidental apoyado por mujeres africanas caía en los mismos fallos, de ahí que surgiera la necesidad de crear otras respuestas a los problemas existentes más en consonancia con el sentir de las africanas, como veremos más adelante.

En los años 80 el interés pasó a girar en torno al tema de la igualdad de la mujer. Así en la conferencia de las Naciones Unidas celebrada en Nairobi en 1985 un grupo de activistas, escritoras y críticas africanas inauguraron el Movimiento de Mujeres Africano<sup>3</sup>, en el que los modelos euro-americanos se presentaban como el ejemplo a seguir para la lucha feminista africana.

El feminismo afroamericano surgió en Estados Unidos en la década de los 70. Hasta ese momento eran personas concretas quienes encarnaban el concepto de la emancipación de las mujeres negras. Entre éstas encontramos a la que fuera esclava y abolicionista Sojourner Truth (1797-1883), a Du Bois (1868-1963), y a la escritora y

---

<sup>2</sup> “El feminismo es un punto de vista y un modo de vida de hombres y mujeres que, como individuos, grupos y/o organizaciones, se oponen activamente a las relaciones de género existentes basadas en jerarquías y valoraciones discriminatorias. Los feministas no sólo reconocen los mecanismos de opresión, sino que intentan superarlos. Los cambios se contemplan en tres áreas vitales: Primero, la discriminación contra las mujeres en la sociedad y en la vida pública debe terminar. Segundo, los roles específicos de género en la familia y, con ellos, deben superarse la opresión y desventaja de las mujeres en la esfera familiar. Tercero, el esfuerzo por conseguir una enmienda de las perniciosas concepciones individuales y colectivas acerca de la feminidad/masculinidad” (Traducción propia)

<sup>3</sup> En inglés este movimiento se denominó *The African Women's Movement*, el cual contaba con el apoyo de Naciones Unidas.

antropóloga Zora Neale Hurston (1891-1960). Lo que sí es innegable es que las activistas afroamericanas siempre jugaron un papel destacado, tanto en el movimiento feminista como en la lucha por los derechos civiles, aunque sus problemas específicos no fueran discutidos dentro de estos movimientos. Ellas fueron quienes sentaron las bases del feminismo afroamericano, que surgió como reacción a la exclusión que las mujeres negras americanas padecían dentro del feminismo blanco, y que no vería la luz hasta 1972. En esta fecha Alice Walker impartió por primera vez en el ámbito universitario americano un seminario acerca de las realidades y experiencias de las mujeres negras. Con esta acción se nombraba y reconocía por vez primera a las mujeres afroamericanas como grupo con su propia herencia cultural, social, política y económica, denominándolo feminismo negro. Este término pretendía establecer un movimiento de todas las mujeres negras, si bien es cierto que muchas feministas afroamericanas de finales de los 70 y comienzo de los 80 utilizaron dicho término como sinónimo de afroamericanas, marginalizando así a mujeres negras de otras partes del mundo. Por otro lado también encontramos algunas feministas afroamericanas que no excluyen a las africanas sino que se van al extremo opuesto y pretenden hablar por ellas aunque en ocasiones no están realmente informadas al respecto<sup>4</sup> (Arndt, 2002: 60-62).

En este sentido Veit-Wild y Naguschewski (2005: 159) aluden al hecho de que en el mundo occidental, sobre todo en esferas políticas, cuando se habla de mujeres se está hablando de la mujer blanca y ello se debe a la tendencia de los occidentales a considerar como norma al ser blanco, por lo que es necesario que las feministas occidentales examinen sus privilegios y rompan con ellos:

A feminism has been conceived that does not content itself with questioning gender relations, but also reflects critically upon manifestations of racist discourse, as well as other power constellations. This requires not only a deconstruction of the white history of feminism and the self-understanding of many white feminists, it demands that they examine their own whiteness, their privileges, their responsibility for global power-structures, historically and in the

---

<sup>4</sup>Chikwenye Ogunyemi y Obioma Nnaemeka, cuyas posturas describiré con más profundidad en los siguientes apartados dedicados a explicar los distintos feminismos africanos, son las únicas autoras que han criticado abiertamente la postura de aquellas feministas occidentales que dicen dar voz a las africanas cuando, en muchas ocasiones, no están suficientemente informadas y, al tomar ellas la palabra, impiden que lo hagan las verdaderas protagonistas.

present, as well as their own embeddedness in the racist discourse of their societies (...) white female characters in African-feminist literature (...) must break with their families and society in order to live out their friendship and love for Africans. And although they are willing to do this, all of them except Anna-Claude<sup>5</sup> remain captives of the mind-sets of white society<sup>6</sup> (Veit-Wild y Naguschewski, 2005: 170-1).

Por todo lo anteriormente expuesto vemos que la adopción incondicional del feminismo occidental por parte de mujeres africanas presentaba varios problemas: por una parte dejaba de lado el análisis de las causas de la situación de desventaja de las africanas y, en segundo lugar, presentaba al hombre africano como el opresor y causante de las desigualdades existentes. Según Obianuju Acholonu (1995: 80-82), al adoptar una perspectiva ajena a su propia cultura se estaba animando a la mujer africana a rechazar su papel tradicional en la familia.

Por otro lado, la edad moderna llega de la mano del capitalismo y la industrialización, el establecimiento de los estados nación y el crecimiento de las disparidades en el sistema mundial. En esta época emergen las categorías de género y raza así como la hegemonía cultural euro-americana en todo el mundo. Consecuencia directa de dicho eurocentrismo es que Europa pasa a ser considerada la fuente última generadora de todo conocimiento. Y es ésta otra de las cuestiones que origina rechazo hacia el feminismo occidental por parte de las africanas. En concreto podemos citar el caso de la escritora ghanesa Ama Ata Aidoo (1998: 20-25), quien critica el hecho de que en el mundo occidental una mujer africana deba sentirse como si le hicieran un favor al escucharla, pues desde occidente se suele tener una visión estereotipada de la mujer africana como una bestia de trabajo, harapienta y rodeada de hijos hambrientos. Sostiene que algunos críticos llaman a las escritoras africanas feministas porque sus

---

<sup>5</sup> Personaje femenino blanco en la novela de la escritora camerunesa Calixthe Beyala titulada *Tu t'apelleras Tanga* (1988).

<sup>6</sup> “Se ha concebido un feminismo que no se contenta con cuestionarse las relaciones de género sino que también reflexiona de manera crítica sobre las manifestaciones del discurso racista, junto con otras constelaciones de poder. Esto requiere no sólo la deconstrucción de la historia blanca del feminismo y el autoconocimiento de muchas feministas blancas, sino que examinen el propio hecho de ser blancas, sus privilegios, su responsabilidad por las estructuras de poder globales, históricamente y en la actualidad, junto con su inclusión en el discurso racista de sus sociedades (...) los personajes femeninos blancos en la literatura feminista africana (...) deben romper con sus familias y sociedades para vivir su amistad y amor por los africanos. Y aunque están deseando hacer esto, todos ellos excepto Anna-Claude siguen prisioneras de la mentalidad de la sociedad blanca” (Traducción propia)

personajes carecen de la debilidad que se espera de personajes femeninos en la ficción. Sin embargo, Ama Ata Aidoo opina que las mujeres escriben acerca de mujeres porque eso es lo más natural y no se les puede catalogar automáticamente como feministas simplemente por ello aunque, como comentaba previamente, opina que el feminismo es una herramienta fundamental en las luchas de las mujeres de todo el mundo.

Una postura similar a la de Aidoo la encontramos en la escritora nigeriana Flora Nwapa quien, en la Feria del Libro celebrada en Londres en 1984, expresaba su indignación ante el hecho de que, simplemente por escribir sobre mujeres, se la tildara de feminista, ideología que ella rechazaba por el paralelismo que ella establecía entre feminismo y feminismo radical y sus postulados contrarios a los hombres. Posteriormente, en la conferencia sobre mujeres en África y la diáspora africana (WAAD) celebrada en Julio de 1992 en Nsukka (Nigeria), Nwapa se autodenominaba feminista, definiendo esta ideología como una corriente de pensamiento que se centra en las posibilidades y opciones de las mujeres (Arndt, 2002: 21-22). Así pues vemos como en contextos occidentales hay escritoras africanas que optan por desmarcarse del feminismo mientras que en su continente, al entender esta ideología en sus propios términos, sí se manifiestan afines a ella declarando que la idea que ellas apoyan es de la misma naturaleza que la ideología feminista (Arndt, 2002: 66).

Junto a la problemática expuesta hasta ahora hay que sumar el hecho de que las categorías de género occidentales se presentan como dicotómicas y binarias, oponiendo hombre y mujer, y que en esta dualidad es el hombre quien se erige en superior y categoría dominante, lo cual resulta ajeno a muchas culturas africanas. Esta cuestión la pone de manifiesto Chandra Mohanty (Kumah, 2000: 5-6), autora que analiza los problemas fundamentales del discurso feminista occidental y para quien tres son sus problemas principales: la asunción de que todas las mujeres constituyen un grupo homogéneo con intereses idénticos sin considerar las diferencias de clase, etnia o localización racial; la universalización de las experiencias de todas las mujeres; y, finalmente, los conceptos binarios subyacentes en el discurso feminista occidental con oposiciones hombre/mujer; mujer del tercer mundo<sup>7</sup>/mujer occidental feminista<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Esta mujer se percibe como ignorante, pobre, sin educación, atada por la tradición, doméstica y orientada a la familia.

<sup>8</sup> En el polo opuesto, este segundo tipo de mujer es percibida como educada, moderna y con control pleno de su cuerpo y de su sexualidad.

En términos generales podríamos decir que existe una reticencia manifiesta de muchos hombres y mujeres africanos hacia el feminismo puesto que, con frecuencia, éste se asocia con posturas radicales:

Feminism is often equated with radical feminism and with hatred of men, penis envy, non acceptance of African traditions, a fundamental rejection of marriage and motherhood, a favoring of lesbian love, and an endeavour to invert the power relationship of genders”<sup>9</sup> (Arndt, 2000: 710).

El feminismo se vive en África como amenazador al ser algo ajeno a sus costumbres, provocando miedo y rechazo por el hecho de ser algo desconocido y extraño. El rechazo africano al feminismo no se circunscribe tan sólo a la masa de población en general sino que se extiende a personas de éste continente que sí abogan por la igualdad entre hombres y mujeres, pero que igualmente critican diversos aspectos del feminismo occidental que a continuación detallo.

Desde el prisma africano, en primer lugar provoca rechazo la arrogancia y el desconocimiento desde el que el feminismo occidental habla de la mujer en general cuando, en realidad, se está tomando como modelo exclusivamente a la mujer blanca. Una segunda discrepancia importante es el hecho de que el feminismo occidental sólo se concentra en cuestiones de género, mientras que desde África las relaciones de género sólo se contemplan enmarcadas dentro de otros mecanismos opresivos de tipo político, económico y social como son el racismo, el neocolonialismo, el imperialismo, el fundamentalismo religioso, y los sistemas políticos corruptos. Por otro lado consideran que cuestiones que tradicionalmente no se han considerado feministas, como el acceso a agua potable o a una vivienda, deben incluirse en estos movimientos (Arndt, 2002: 33-34).

Y es, precisamente, debido al rechazo generalizado que el término feminista provoca en África, por lo que algunas mujeres de este continente han buscado conceptos alternativos para denominar sus propuestas en esta línea. Como consecuencia nos hallamos ante un amplio abanico de posturas en cuanto a lo que es y debería ser el

---

<sup>9</sup> “A menudo se equipara el feminismo con el feminismo radical y el odio a los hombres, envidia del pene, no aceptación de las tradiciones africanas, rechazo frontal del matrimonio y la maternidad, promoción del amor lesbio, y esfuerzo por invertir las relaciones de poder entre géneros” (Traducción propia)

feminismo en África ya que, en este continente, dicha corriente ideológica debe combinar lo estrictamente feminista con lo propiamente africano y encontrar el equilibrio entre ambos intereses (Boyce Davies y Adams Graves, 1986: 12).

El surgimiento de ambos feminismos, negro y blanco, también presenta notables diferencias en sus orígenes. Mientras que en el mundo occidental los movimientos de mujeres comenzaron con un carácter político que, gradualmente, dieron forma a un discurso intelectual, en África sucedió al contrario. La conciencia feminista ha quedado en manos de unas pocas mujeres, en la mayoría de los casos intelectuales o pertenecientes al mundo académico, pero no es algo extendido entre la población mayoritaria. Otra diferencia significativa entre ambas corrientes es el hecho de que, a pesar de la larga historia de resistencia de sus mujeres, no ha surgido un feminismo de tintes radicales en el continente africano.

Con lo anteriormente expuesto se ha puesto de manifiesto claramente la existencia de diferencias importantes entre las corrientes de pensamiento feminista occidental y africana, tanto en los intereses como en la manera de abordarlos. Por ello a continuación comentaré las principales propuestas que, sobre esta cuestión, surgen desde el continente africano.

## **1. Filomina Chioma Steady**

En opinión de Carole Boyce Davies la única teoría feminista para las mujeres africanas viene de Filomina Steady, quien define el feminismo africano en la introducción de su libro *The Black Woman Cross-Culturally* (1981) con las siguientes características: autonomía y cooperación femeninas; énfasis en la naturaleza por encima de la cultura; centralidad de los niños así como multiplicidad de maternidades; y el uso del ridículo en la visión del mundo de la mujer africana.

Steady fue la primera mujer que plantó cara al estereotipo tan extendido de la mujer africana oprimida que necesita ser liberada por la ideología del feminismo occidental. Esta crítica señala que en África el feminismo debe tener en cuenta cuestiones propias del modo de vida africano como son la importancia de los niños, los distintos tipos de maternidad, así como la autonomía y cooperación femeninas. El feminismo humanista de Steady, calificado de tal modo por numerosas críticas entre las que se encuentran Obianuju y Kumah, surge de la constatación de que los problemas de

África necesitan de la complementariedad de hombres y mujeres para asegurar la existencia humana dentro de un ecosistema en equilibrio (Obianuju, 1995: 105-112).

Steady examina los factores socioeconómicos y de clase que contribuyen a la opresión de la mujer africana (explotación económica y marginalización) así como sus respuestas a dicha opresión (seguridad en sí misma) y propone un feminismo humanista que elogia tanto a los hombres como a las mujeres y los niños. (Kumah, 2000: 7).

Tanto Boyce Davies y Adams Graves como Carolyn Kumah o la propia Steady consideran que, en la práctica, la mujer africana es mucho más feminista que la europea. Por ello se alejan totalmente de la imagen, muy extendida en determinados círculos, que considera a la mujer africana como un ser apolítico y pasivo cuando, en realidad, siempre ha tenido que asumir roles que a las mujeres occidentales ni se les pasaba por la cabeza desempeñar: “The African woman has to be self-reliant, resourceful, and intensely involved in production and is not afraid to lose her femininity in the process”<sup>10</sup> (Jagne, 1998: 11).

## 2. *Womanism*

El *womanism* (mujerismo)<sup>11</sup> es probablemente una de las primeras y más conocidas alternativas al feminismo occidental. Este término fue definido por la escritora afroamericana Alice Walker quien, en *In Search of Our Mothers' Gardens, A Womanist Prose* (1983), acuña dicho vocablo.

Aunque este movimiento es el más conocido dentro de las corrientes de pensamiento feminista negro, muchas mujeres africanas lo contemplan críticamente ya que, en su opinión, deja de lado las peculiaridades africanas y sus complejas situaciones mientras que otras directamente lo rechazan pues desaprueban el lesbianismo, no criticado desde el mujerismo (Arndt, 2002: 65).

Susan Arndt parte de un marco común compartido por el feminismo occidental y el *womanism* pero, simultáneamente, percibe dos diferencias significativas entre ambos movimientos. Por un lado, el *womanism* estaría preocupado por superar no sólo las

---

<sup>10</sup> “La mujer africana tiene que ser autosuficiente, ingeniosa, intensamente involucrada en la producción y sin miedo de perder su feminidad en el proceso” (Traducción propia)

<sup>11</sup> Traducción del término original *womanism* utilizado por Marta Sofía López Rodríguez en su artículo “Literatura africana femenina: una perspectiva mujerista” (2003: 145)

discriminaciones de género sino las basadas en la raza o el estatus socioeconómico de las personas y la segunda discrepancia la constituye el hecho de que el *womanism* es un movimiento para las mujeres de color, excluyendo a las mujeres blancas (Arndt, 2002: 38).

Aunque Walker es afroamericana, su definición ha sido bien acogida como representativa de la realidad africana por determinadas feministas de dicho continente. De hecho, dicho concepto es probablemente el más extendido y aceptado por algunas de las escritoras africanas más respetadas, como Buchi Emecheta o Flora Nwapa. Sin embargo, este concepto también despierta rechazo como en el caso de Catherine Obianuju Acholonu<sup>12</sup>, quien lo considera lleno de contradicciones y cargado de tintes lésbicos (Obianuju, 1995: 89).

Boyce Davies en la introducción de *Ngambika: Studies of Women in African Literature* (1986: 9-10) define con precisión los siete rasgos distintivos del *womanism* que a continuación explico.

La primera característica de esta corriente feminista pone de manifiesto la ausencia de antagonismo con los hombres. Precisamente esta no exclusión de los hombres africanos hace que se cuente con ellos para formar un frente común en la lucha por la erradicación de la dominación y explotación foráneas, a la vez que se les insta a tomar conciencia de ciertos aspectos de desigualdad que sólo afectan a las mujeres en África y que deben desaparecer.

En segundo lugar el *womanism* reconoce que existían, y aún perviven en la actualidad, limitaciones y desigualdades en las sociedades tradicionales africanas, las cuales se vieron reforzadas e incluso aumentaron con la llegada del colonialismo. En este sentido el *womanism* reconoce cierta afinidad con el feminismo internacional pero, simultáneamente, pone de manifiesto las necesidades y objetivos específicos del feminismo africano surgidos a raíz de la realidad concreta de sus mujeres.

La tercera característica admite el carácter antiguo de las sociedades africanas y, por ello, sus mujeres deben abordar los problemas de la posición femenina desde una

---

<sup>12</sup> Cabe pensar que, en parte, el rechazo que el *womanism* suscita en Obianuju reside parcialmente en el hecho de que ella es la creadora de otra corriente feminista de tipo más tradicional, el *motherism*, el cual trataré en el quinto apartado de esta sección con mayor profundidad.

perspectiva diacrónica. A la vez, el *womanism* reconoce determinados ámbitos y periodos en los que las africanas gozaron de estatus, poder e influencias considerables<sup>13</sup>.

En cuarto lugar, esta corriente de pensamiento examina las sociedades africanas sopesando aquellas instituciones que resultan útiles para sus mujeres y rechazando las que no lo son o aquellas que simplemente importan las ideas del feminismo occidental sin una revisión crítica. En este sentido se respeta la posición de la mujer como madre a la vez que cuestiona su obligatoriedad o el que, en los patrones culturales tradicionales,<sup>14</sup> se privilegie a los descendientes varones frente a las hijas.

El quinto punto aborda el respeto que el *womanism* siente hacia la seguridad de las mujeres africanas en sí mismas, su independencia y trabajo cooperativo así como el hecho de que éstas consideran natural el tener que generar sus propios recursos económicos. Sin embargo, rechaza la carga excesiva de trabajo y la explotación que, en muchas ocasiones, padecen las mujeres africanas.

Otro aspecto que caracteriza a esta corriente ideológica es que toma en consideración, y se aproxima con objetividad, a la situación de las mujeres en sociedades que han experimentado una guerra de liberación nacional. Con frecuencia, las mujeres que han participado activamente en la lucha por la independencia de sus países se encuentran con que, en la fase de reconstrucción, deben afrontar una nueva lucha de otro tipo contra los mismos hombres con quienes combatieron codo con codo durante el conflicto.

Por último, el *womanism* considera válidas tanto las vías tradicionales como las modernas de elección para las mujeres. Los primeros antropólogos que estudiaron los roles de las mujeres africanas –básicamente hombres blancos– tomaron como norma la sumisión femenina sin considerar otras vías por las cuales las africanas accedían a parcelas de poder. Estudios más recientes, tanto sociológicos como antropológicos,

---

<sup>13</sup>Sudarkasa Niara (1996) proporciona interesantes aportaciones acerca del papel de la mujer africana en la época precolonial así como de la complementariedad de los ámbitos masculinos y femeninos existentes entonces. Niara describe un panorama anterior a la colonización que rompe muchos estereotipos al respecto ya que, según ella, entonces la división del trabajo entre sexos tenía lugar sin subordinación implícita. Los ancianos (tanto hombres como mujeres) poseían gran autoridad en sus comunidades y existían mujeres con roles destacados. Había, pues, dos dominios complementarios: uno de hombres y otro de mujeres, pero en ningún caso subordinados el uno al otro.

<sup>14</sup> Ejemplos literarios destacados que cuestionan la obligatoriedad de la maternidad biológica o su idealización son, entre otras, la primera novela de una autora negra africana anglófona, *Efuru* (1966) de la nigeriana Flora Nwapa; *The Joys of Motherhood* (1979) de su compatriota Buchi Emecheta; o *Nervous Conditions* (1988), de la zimbabuense Tsitsi Dangarembga.

están sacando a la luz nuevos ángulos previamente desconocidos al respecto, en parte porque son las propias africanas quienes están poniendo voz a su historia.

Finalmente deseo indicar que Walker rechaza la opción de que los hombres puedan ser *womanists* y considera que deben ser las propias mujeres las encargadas de cambiar el mundo y de dar poder tanto a hombres como a mujeres.

### ***3. African and Africana Womanism***

La crítica literaria nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi llegó al término *womanism* en 1985, casi simultáneamente en el tiempo pero de forma independiente a Alice Walker. Aunque en sus primeras publicaciones utilizó el término *womanism* hoy habla de *African Womanism*.

Si bien es cierto que su concepto comparte parcelas comunes con los de Walker y Clenora Hudson-Weems –el cual explicaré en la parte final de este apartado– también existen diferencias significativas entre ellos. La principal reside en el hecho de que Ogunyemi quiere desmarcarse y emanciparse tanto del feminismo blanco como del *womanism* ya que, en su opinión, éstos dejan de lado peculiaridades propiamente africanas que ella desea abordar como son la pobreza extrema, los problemas con las familias políticas, la opresión que las mujeres de más edad ejercen sobre las más jóvenes, las mujeres u hombres que oprimen a las otras coesposas y, finalmente, los fundamentalismos religiosos, tanto islámicos como cristianos o de religiones tradicionales. En su opinión, diez son los aspectos que una *African womanist* debe tener en cuenta: (1) el capitalismo global y el consumo que empobrece a los pobres; (2) las economías políticas de raza; (3) los feminismos y otros imperialismos –la postcolonialidad en contubernio con la fraternidad global–; (4) las escaramuzas y limpiezas interétnicas; (5) los fundamentalismos religiosos –las religiones tradicionales africanas, el Islam y el Cristianismo–; (6) el elitismo, militarismo y feudalismo; (7) el tema del lenguaje; (8) las restricciones de género; (9) la gerontocracia; (10) finalmente, la familia política junto con otras constricciones culturales (Arndt, 2002: 39-40).

Para Ogunyemi sólo las mujeres africanas encajarían en la denominación de *African womanists* puesto que sus experiencias, como grupo, difieren tanto de las de las mujeres blancas occidentales como de las afroamericanas. También deja claras sus reticencias con respecto a los postulados de Alice Walker al manifestar que el *womanism* nunca ha dado a la maternidad la relevancia tan grande que para las africanas

tiene el hecho tener hijos. Otra discrepancia importante con Walker estaría en que ésta sí admite el lesbianismo mientras que, en opinión de Ogunyemi, las actitudes africanas son incompatibles con él y, por ello, su *African womanism* lo rechaza (Arndt, 2000: 712)<sup>15</sup>.

Clenora Hudson-Weems propone una nueva alternativa afroamericana al feminismo más radical y más reciente en el tiempo (1993 y 1998), a la cual denomina *Africana Womanism*. Al igual que el *womanism* de Walker estaría creado para todas las mujeres de ascendencia africana y se centraría en sus experiencias y necesidades. Este movimiento excluye expresamente a las mujeres blancas, al igual que el *womanism* de Walker, a la vez que se desmarca radicalmente del feminismo occidental ya que, en su opinión, éste fue ideado por mujeres blancas y concebido únicamente para atender a sus necesidades. Sin embargo Hudson-Weems niega cualquier diferencia entre la situación de las mujeres negras en África y en América y prioriza raza y clase como los factores principales a considerar, por encima de cuestiones como el género.

La explicación del origen del término *Africana Womanism*, acuñado por Hudson-Weems en 1987, es el que a continuación indico. La primera parte “Africana” se identifica con los precedentes étnicos de las mujeres tenidas en cuenta, estableciendo su identidad cultural a la vez que relacionándolas directamente con su tierra madre África; la segunda parte “womanism” además de retrotraernos al rico legado de la feminidad africana, rememora el discurso de Sojourner Truth “And Ain’t I a Woman”<sup>16</sup> (Aldridge y Young, 2000: 210).

Una *Africana womanist* se caracterizaría por los siguientes rasgos: capacidad de autonombrarse y autodefinirse; centrada en la familia; genuina en su hermandad con otras mujeres; fuerte; preocupada por la lucha masculina; completa, auténtica, respetada y reconocida; flexible, espiritual y compatible con los hombres; adaptable y respetuosa con los mayores; ambiciosa, maternal y *nurturing*<sup>17</sup> (Arndt, 2002: 48).

---

<sup>15</sup> Resulta interesante constatar que la escritora sudafricana Zoë Wicomb es la única africana que critica abiertamente tanto a Walker como a Ogunyemi y sus postulados ya que, en vez de interrelacionar las categorías sociopolíticas de género y raza, ambas dejan que éstas coexistan. Wicomb opina que el racismo está íntimamente relacionado con el género (Arndt, 2002: 44).

<sup>16</sup> Isabella Bomefree (1797?-1883), quien a partir de 1843 adoptó el nombre de Sojourner Truth, fue una abolicionista afroamericana nacida en la esclavitud y defensora de los derechos de la mujer. En 1852 asistió en Akron, Ohio, a una convención en la que deseaba exponer su opinión sobre el absurdo de la subyugación femenina, pero tuvo que abordar la cuestión de su raza en primer lugar ya que, al ser una mujer negra en una convención de mujeres blancas, se la recibió con burlas y abucheos.

<sup>17</sup> “protectora, cuidadora, alimenticia” (Traducción propia)

Para Hudson-Weems abordar temas de mujeres no se puede limitar tan sólo a las necesidades de las mujeres negras sino que debe también tener en cuenta la importancia de la comunidad africana y afroamericana, así como a los niños que las integran y que deben prepararse para los privilegios y responsabilidades que les aguardan en el futuro (Aldridge y Young, 2000: 206).

#### **4. STIWANISM**

Molara Ogundipe-Leslie en su libro *Re-Creating Ourselves: African Women and Critical Transformations* (1994) propone otro concepto alternativo al feminismo africano al que denomina *STIWANISM*, acrónimo de *Social Transformations Including Women in Africa*<sup>18</sup>. Dicha propuesta surge de su opinión de que aquellos que creen que africanos y africanas deben unirse contra la hegemonía blanca sin considerar que ambos colectivos poseen intereses antagónicos en determinados terrenos, tienen una postura un tanto romántica o hipócrita, según los casos.

El *STIWANISM* poseería las siguientes características: no habría oposición con los hombres; las mujeres no tendrían por qué renunciar a su roles biológicos; la maternidad se reconoce como una fuerza para la mujer africana; deben tenerse en cuenta todas las facetas que engloba el hecho de ser mujer en vez de obsesionarse exclusivamente con temas sexuales; ciertos aspectos de los derechos reproductivos de las mujeres tendrían prioridad sobre otros; hay que considerar las condiciones de las mujeres en su contexto, enfatizando la independencia económica de éstas; finalmente, se debe tener presente la lucha de razas y de clases existente en la actualidad en África (Ogundipe-Leslie, 1994: 226-7).

Directamente relacionado con su propuesta de un feminismo africano que incluya a las mujeres para la transformación de la realidad, en el mismo libro Molara señala las seis grandes cargas que las africanas deben acarrear sobre sus espaldas y que les impiden su desarrollo, las cuales explico a continuación.

En primer lugar la opresión exterior, en este caso representada por la dominación colonial. Desde el siglo XIV en que Vasco de Gama llegó a África –pasando por el comercio de esclavos, el capitalismo del XIX y el colonialismo posterior–, las relaciones entre África y Europa han sido muy desiguales. Las mujeres africanas han padecido en carne propia las consecuencias directas de este tipo de relación pues se les

---

<sup>18</sup> “Transformaciones sociales que incluyen a las mujeres en África” (Traducción propia)

marginó de los procesos de producción y se les privó de aquellas estructuras sociales en las que ellas tenían poder antes de la dominación colonial, sustituyéndolas por otras masculinas.

Frantz Fanon en su libro *The Wretched of the Earth* (1961) insta a un cambio drástico y radical de toda la estructura de la sociedad colonial. En esta obra Fanon describió la opresión psicológica como la peor de todas ya que su impacto sobre la psique del hombre/mujer africano es continuo y los sentimientos de inferioridad que se derivan de ella afectan al comportamiento político, económico, la creatividad y confianza en sí mismo de este pueblo. Con la colonización tanto hombres como mujeres africanos perdieron derechos y aumentaron su grado de subordinación, por ello Fanon argumenta que la lucha contra el colonizador debe tener como objetivo no sólo la autonomía de la nación sino también la transformación de la conciencia política y social, lo cual se puede materializar rechazando los valores del hombre blanco.

Por otro lado, en la sociedad africana tradicional existía una división del trabajo basada en el sexo, con una baja consideración del trabajo femenino. En la sociedad africana moderna los hombres siguen considerando las tareas que realizan las mujeres como un pasatiempo y se preguntan qué hace que al final del día estén tan cansadas. Esta actitud lleva pareja una discriminación en las prácticas laborales ya que las mujeres siguen siendo percibidas como “a beast that produces the man’s children on his behalf”<sup>19</sup> (Ogundipe-Leslie, 1994: 35).

La segunda carga que impide el desarrollo de la mujer africana la constituye la herencia de la tradición feudal. En la mayoría de las sociedades africanas la supremacía masculina se daba por hecho, el trabajo femenino no se valoraba y se controlaba la productividad del cuerpo de la mujer medida en hijos. Dicha ideología continúa afectando hoy en día a la organización social africana.

La tercera cuestión que bloquea el pleno desarrollo de las africanas es su retraso, fruto de la pobreza, la ignorancia, la colonización y el neocolonialismo, así como de la carencia de éstas de una actitud científica hacia la experiencia y la naturaleza.

En cuarto lugar está el hecho de que los hombres africanos no van a dejar fácilmente a sus mujeres acceder al poder, propiedad y privilegios, ya que siguen anclados en actitudes patriarcales que no desean abandonar, al resultarles ventajosas.

---

<sup>19</sup> “una bestia que produce los hijos de los hombres de su parte” (Traducción propia)

La raza constituiría el quinto obstáculo en el desarrollo de la mujer africana puesto que el orden económico internacional está condicionado, en parte, en función de la raza y la clase social. La raza afecta no sólo la economía y la política de la relación Norte-Sur, sino que es un problema dentro de las propias sociedades africanas.

Finalmente, el factor más importante en el freno al desarrollo de la mujer africana lo constituiría su propia persona, ya que según esta autora, las africanas se ven coartadas por su autoimagen negativa, por siglos de interiorización de ideologías de patriarcado y jerarquías en función del género. Por todo ello, las mujeres reaccionan con miedo, dependencia y complejos que les impiden llevar a cabo las acciones más asertivas que necesitarían (Ogundipe-Leslie 1994: 36).

De nuevo nos encontramos con una ideología que excluye por definición a las mujeres blancas y afroamericanas de formar parte de sus filas a la vez que se desmarca del feminismo occidental, lo cual está directamente ligado al profundo rechazo que éste encuentra en África. Así pues hasta ahora hemos visto dos ideologías que engloban a todas las mujeres de raza negra, las de Walker y Hudson-Weems, y otras que incluyen tan sólo a mujeres africanas, como son el *African womanism* y el *Stiwanism*.

## 5. *Motherism*

Otra propuesta ideológica enmarcada dentro de los feminismos africanos la constituye el *Motherism*, la cual nos llega en 1991 de la mano de Catherine Obianuju Acholonu<sup>20</sup>. Esta autora considera fundamental que el feminismo africano redescubra “the essence of the *mother* as the matrix of all existence”<sup>21</sup> (1995: 108), sin caer en lo que ella considera el error del feminismo occidental el cual, con su rechazo a la maternidad, en su opinión ha llevado a la desintegración de la familia, la ruptura de la ley y el orden, la alienación del niño, el aumento de los delitos y la explosión de poblaciones sin hogar en las ciudades occidentales. Así pues Obianuju Acholonu nos propone el *motherism* como alternativa africana al feminismo.

---

<sup>20</sup> Obianuju Acholonu, escritora, investigadora y conferenciante internacional sobre género y cultura africana, nació en Orlu, Nigeria, el 26 de Octubre de 1951. Fue miembro fundador de ANA (Association of Nigerian Authors) y ejerció temporalmente como consejera de arte y cultura del presidente de Nigeria Olusegun Obasanjo.

<sup>21</sup>“la esencia de la *madre* como matriz de toda existencia” (Traducción propia)

La cooperación con la naturaleza es de extrema importancia dentro de esta corriente ideológica puesto que, para que una persona se identifique con esta manera de pensar, debe ser humanista, sanadora y co-creadora con Dios y la naturaleza, a la vez que tiene como misión la defensa de la naturaleza. Dentro del *motherism* cabrían tanto hombres como mujeres siempre que defendieran la supervivencia de la naturaleza y utilizaran las armas del amor, la tolerancia y la cooperación entre ambos sexos a la vez que rechazaran el antagonismo, la agresión, la militancia o la confrontación violenta (Obianuju Acholonu, 1995: 111).

Un *motherist*, hombre o mujer, ama y respeta a todas las personas independientemente de su sexo, color, raza, etnia o religión; ama a Dios y a la naturaleza; protege a los niños y el entorno natural; respeta las diferencias a la vez que defiende los valores de la familia; odia el sufrimiento, la injusticia y la opresión; ama la prosperidad, el progreso y la justicia; posee cualidades de coraje, humildad, realismo, sentido de la continuidad y siempre está dispuesta a las reformas, incluso al propio sacrificio, por el bien de los demás, como una madre (Obianuju Acholonu, 1995: 113).

El *motherist writer* no se circunscribe a unas ideas predeterminadas ni hace propaganda ideológica separatista sino que es humilde y busca la verdad y el desarrollo personal. Así pues la escritora *motherist* no es una persona feminista que se limita a temas de mujeres, sino alguien que se percibe a sí mismo ante todo como ser humano y, en segundo lugar, como mujer.

Esta autora es de la opinión de que su continente necesita una mayor participación femenina en lo político y lo social para restaurar la integridad de la madre África, el reto último de esta corriente de pensamiento. En particular la mujer rural, constituiría la personificación de la tierra y de todas sus bendiciones de amor, paciencia, conocimiento, fuerza, abundancia, vida y espiritualidad. La mujer se percibe como la extensión de la madre tierra que puede facilitar la vuelta a la esencia maternal, la cual se definiría de la siguiente manera: “It is life; it is love; it is spirituality; it is the creative, nurturing power of God, present in the female principle”<sup>22</sup> (Obianuju Acholonu, 1995: 119).

Vemos pues que, si bien es cierto que esta ideología propone aportaciones interesantes y una actitud muy conciliadora con respecto a los problemas que analiza, por otro lado idealiza el comportamiento humano (y muy en particular a la mujer rural),

---

<sup>22</sup> “Es la vida; es el amor; es la espiritualidad; es el poder de Dios creativo y protector presente en el principio femenino” (Traducción propia)

a la vez que destila cierta ingenuidad en sus planteamientos, lo que probablemente haya contribuido a que esta corriente del feminismo africano no halla gozado de un elevado número de seguidores.

Ardnt (2002: 55-7) critica de Obianuju Acholonu el hecho de que deja de lado las desigualdades de género a la vez que presupone que, en las sociedades africanas previas a la colonización, no existían desigualdades entre hombres y mujeres. Por otro lado, al sostener que lo que determina el estatus social en África son factores económicos y raramente de género, está ignorando que el poder económico viene determinado, entre otros factores, por el género.

## **6. *Negofeminism***

Como hemos visto hasta ahora, el rechazo masivo del feminismo occidental en las sociedades africanas ha traído como consecuencia la necesidad de las mujeres africanas y afroamericanas de generar nuevas opciones, las cuales simpatizan con las ideas feministas pero discrepan de ellas en cuestiones importantes. El *Negofeminism*<sup>23</sup> estaría basado en la filosofía de dar y recibir, de negociación, esencial en la cultura Ibo, a la cual pertenece su autora Obioma Nnaemeka. Para ella, en el caso de las mujeres africanas, ser feminista es actuar como tal pues éstas, en la mayoría de las ocasiones, no lo articulan en una ideología sino que simplemente lo llevan a cabo en sus vidas. Por ello para esta autora hablar de feminismo africano es hablar de feminismos, reconociendo la multiplicidad de perspectivas existentes.

Desde su punto de vista, entre la corriente africana y la occidental existirían algunas características comunes y otras contrapuestas, aunque un aspecto compartido por ambas es el hecho de que se articulan a través de la resistencia. El *negofeminism* se centraría en siete campos fundamentalmente: oposición al feminismo radical; resistencia contra el rechazo a la maternidad del feminismo occidental ya que, para las africanas, la maternidad no se considera negativa ni se percibe como una cuestión ajena al feminismo; el feminismo africano trabaja con la negociación y el compromiso más que con la confrontación, lo que se refleja en el vocabulario que se maneja en ambos continentes: colaboración, negociación y compromiso en el primero y reto,

---

<sup>23</sup> Término acuñado por Obioma Nnaemeka en 1995 con el sentido de feminismo de negociación.

reconstrucción o desmantelamiento en el feminismo occidental; no está de acuerdo con lo que las africanas perciben como énfasis en la sexualidad dentro del feminismo occidental; las prioridades de ambas corrientes discrepan notablemente; el feminismo africano se resiste a excluir a los hombres de los temas de mujeres sino que, muy al contrario, se les invita a participar como compañeros en la resolución de problemas y el cambio social; y, finalmente, rechazo a la universalización de los conceptos y nociones occidentales (Nnaemeka, 2005: 32).

Para entender adecuadamente el feminismo africano éste no debe referirse al occidental, sino enmarcarse en el contexto africano. Así, mientras desde occidente se enfatiza el individualismo, el discurso africano propone compartir el poder, la complementariedad, la acomodación, el compromiso y la negociación.

## 7. Oyèrónké Oyèwumi

Oyèrónké Oyèwumi<sup>24</sup> en su libro *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood* define el feminismo occidental como “a range of behaviour indicating female agency and self-determination”<sup>25</sup> (2003: 1) y sostiene que éste es el dominante aunque, tradicionalmente, esa autodeterminación que la mujer occidental aspira alcanzar era un valor ya existente en las sociedades africanas pre-coloniales.

Un ejemplo en este sentido lo constituirían las mujeres Ibo de Nigeria, quienes poseían gran poder, autoridad y privilegios en el pasado, todos ellos atributos aparentemente masculinos. Por otro lado, la mayoría de las labores sociales las realizaban tanto mujeres como hombres. Las mujeres Ibo estaban involucradas en cinco grandes roles socio-culturales: espiritual, económico, político, educacional y maternal (Nzegwu, 2004: 10). Por otro lado los roles de género no venían determinados *a priori* sino que eran dados por la sociedad. Así nos encontramos con que los hombres podían asumir roles femeninos, como cocinar o alimentar a otros. Es decir, que los roles que un

---

<sup>24</sup> Prestigiosa socióloga nigeriana educada en las universidades de Ibadán y Berkeley y profesora asociada de sociología en la universidad de New York.

<sup>25</sup> “una gama de comportamientos que indican la capacidad de actuación femenina y su autodeterminación” (Traducción propia)

individuo podía desempeñar entre los Ibo en la época pre-colonial no dependían del sexo biológico sino que eran flexibles<sup>26</sup>.

Hombres y mujeres se complementaban y podían llevar a cabo tareas consideradas atípicas para su sexo biológico con aceptación social siempre que ello tuviera como objetivo último el bien del grupo, el principio organizativo fundamental de la familia se basaba en la edad, no en el género<sup>27</sup>.

Como ya he mencionado previamente, en el mundo occidental las categorías sexo/género siempre van unidas, lo que impide concebir una al margen de la otra, mientras que en África esto sí es posible. Tal es el caso de las *female husbands*<sup>28</sup> existentes en ciertas sociedades africanas, hecho que repercute en la percepción que de la mujer y del feminismo se tiene en dicho continente.

Para Oyewùmi el término *sisterhood*, del que se apropiaron las feministas occidentales, no cuenta con un concepto alternativo –como *womanism* frente a *feminism*– y tiene sus limitaciones al dar por sentada la solidaridad entre mujeres en vez de considerarla más bien un objetivo a alcanzar, cuestión que analizaré más detalladamente a continuación.

---

<sup>26</sup> Directamente relacionado con este hecho nos encontramos con que en el idioma Ibo los pronombres y los términos que se refieren a toda la humanidad carecen de género; no existe el equivalente de *mankind* para referirse a todas las personas, tanto hombres como mujeres -al igual que en castellano nuestro vocablo “humanidad”-, y tampoco hay una palabra para designar “niño” o “niña”.

<sup>27</sup> La tesis de que las mujeres en la época pre-colonial tenían responsabilidades y derechos propios, al margen del ámbito masculino, así como el hecho de que las relaciones cotidianas en la sociedad estaban reguladas en función de la edad y no del género es igualmente defendida por Sudarkasa Niara (1996: 170).

<sup>28</sup> El matrimonio entre mujeres se practica entre los Nuer de Sudán o los Ibo de Nigeria, entre otros. Se trata de mujeres con recursos económicos, trabajadoras y con tierras, que toman esposas. Cuando mueren, sus propiedades pasan a los hijos de sus esposas. Si una mujer casada que vive con su esposo es estéril, puede animar a éste a casarse de nuevo o bien ser ella quien lo haga. En este caso será la propia mujer quien pague el precio de la novia o pueda divorciarse, y por lo tanto reclamar lo pagado al contraer matrimonio, si no hay entendimiento con la nueva esposa. Cuando es la mujer la que toma esposa asumirá un rol masculino en todas las cuestiones sociales, políticas, económicas o domésticas sin que el marido tenga control sobre este matrimonio aunque puede ser él quien se encargue de dejar embarazada a la nueva esposa de su mujer.

Las sociedades africanas son más proclives que las europeas a aceptar que el género puede ser situacional y cambiar en diferentes momentos del ciclo vital (tías paternas que en algunas circunstancias gozan de estatus masculino o el caso de las *female husbands* que aquí nos ocupa) o incluso que el género puede ser simultáneamente masculino y femenino. Esta habilidad de conciliar los opuestos en la visión del mundo africana no sólo se aplica al género sino que también tiene lugar entre los conceptos vida/muerte, ya que una actividad puede ser simultáneamente dadora de vida y relacionada con la muerte, en una visión del mundo donde las fronteras son permeables (Herbert, 1993: 220).

La segunda ola del feminismo occidental tenía una actitud negativa ante la maternidad al percibir las figuras maternas como carentes de autoridad. A las madres se las percibía fundamentalmente como esposas y víctimas. Por ello la ideología feminista no podía identificarse con un término que se refiriera a la maternidad ya que ésta era un concepto denostado para dicha corriente ideológica, una estructura que sus seguidoras querían evitar repetir. Por el contrario, las mujeres feministas sí podían identificarse con la figura de las hermanas quienes, al igual que ellas mismas, temían al padre y querían distanciarse de sus madres:

The mother-daughter relationship was hierarchical, but sisters were equal. Sisterhood, which developed to signal the gender exclusivity necessary for white women to escape male control, also symbolized common victimhood and shared oppression, which made for equal relations and solidarity. Here in lies the historical and cultural roots of sisterhood<sup>29</sup> (Oyèwumi, 2003: 8).

Sin embargo, las feministas afroamericanas usan el término *brother* y *sister* con una carga política que establece solidaridad y conexión entre la comunidad negra. El término *sisterhood*, usado por las feministas occidentales, denota una colectividad, una comunidad de mujeres, mientras que las palabras *brother/sister* utilizadas por los americanos negros trascienden la solidaridad de género y se utilizan para designar la comunión racial. Estos términos de parentesco fueron una estrategia de resistencia de la comunidad negra para contrarrestar el efecto debilitante de la esclavitud.

Oyewùmi (2003: 26-30) considera que el feminismo occidental ha contribuido a perpetuar el mito que percibe al *otro* africano como el salvaje, infrahumano, primitivo e hipersexuado pues, como ya comenté previamente, inicialmente a los africanos se les representaba como seres inferiores para así poder justificar la actuación que se tuvo sobre ellos. Esta autora es de la opinión de que el discurso feminista occidental continúa en esta línea al tomar a la mujer blanca como la norma, la medida de todas las cosas. Dicho feminismo tendría como objetivo liberar al resto de las sociedades y, ni por un

---

<sup>29</sup> “La relación madre-hija era jerárquica, pero las hermanas eran iguales. La fraternidad femenina, desarrollada para señalar la exclusividad de género que las mujeres blancas necesitaban para escapar al control masculino, también simbolizaba la victimización frecuente y opresión compartida, lo cual contribuía a las relaciones igualitarias y a la solidaridad. Aquí radican las raíces históricas y culturales de la fraternidad femenina” (Traducción propia)

momento, se planteó que pudieran existir sociedades mejores que la occidental que no necesitaran ser liberadas. Las feministas occidentales eran quienes estudiaban, quienes creaban el conocimiento, quienes investigaban, dejando así patente su superioridad intelectual frente al resto de las mujeres.

El problema inherente a esta ideología radica en que efectúa una aproximación al asunto que no es fiel a la historia, al mostrar el presente igual al pasado y sin tomar en consideración la influencia que la colonización y la esclavitud tuvieron en la subordinación de las mujeres en África. Del mismo modo, muchas prácticas africanas se califican de bárbaras sin tener en cuenta la perspectiva africana o el contexto en el que surgen, y se otorga al hombre africano el rol de poseedor del poder sin considerar que ellos son víctimas igualmente.

La crítica principal que esta autora plantea al análisis feminista occidental es que éste no presta atención a cuestiones tan importantes como la raza, clase social y demás factores diferenciadores, considerando a las africanas como un todo homogéneo carente de poder y víctima permanente; el feminismo occidental considera que existe una mujer blanca universal y, frente a ella, el otro.

## 8. Werewere Liking y otros feminismos africanos

En el África francófona la camerunesa Werewere Liking<sup>30</sup> acuña un nuevo término, *misovire*,<sup>31</sup> para designar a la mujer que no encuentra a un hombre admirable, pretendiendo con ello fomentar una reflexión por parte de los hombres acerca de las relaciones de género dentro del contexto africano.

---

<sup>30</sup> Werewere Eddy-Njock nace en 1950 en Bondè, Camerún, en una familia de músicos y artistas de origen Bassa. A los 16 años se inicia en el arte a través de la canción y después de la pintura. Es autodidacta. Comienza a escribir a los 23 años y su pieza de teatro *Ngonga* es premiada en el III concurso de Radio *France Internationale*. En 1984 funda la cooperativa Villa Ki-Yi, una verdadera población artístico-teatral de unos 75 artistas que organiza exposiciones de arte, sesiones de teatro, talleres de artes plásticas y cuenta con un museo. Desde 1985 dirige el grupo teatral *Ki-Yi Mobock* que actúa en locales, en la calle, en zonas rurales y en el extranjero.

Su visión crítica de la situación social y política africana junto con su originalidad en la mezcla de géneros, la fuerza de sus imágenes y el rescate de las voces autónomas la convierten en una figura relevante dentro del panorama literario africano. Ha publicado teatro, poesía y relatos. (Pereyra y Mora, 1998: 204).

<sup>31</sup> Término traducido por Marta Sofía López Rodríguez como *misóvira*, en su artículo “Literatura africana femenina: una perspectiva mujerista” (2003: 151)

El neologismo de Liking pretende ser el contrapunto del misógino, entendido como aquel que denigra o a quien no le gustan las mujeres y, si bien es cierto que muchos han visto en el nuevo término la imposibilidad de la existencia de un hombre digno de admiración, Irène D'almeida encuentra en este neologismo cierta ingeniosa ambigüedad: “either it means that one who cannot believe that an admirable man exists, or one who has not yet found an admirable man, although one does exist”<sup>32</sup> (cit. en Harrow, 1998: 180).

Antonia Kalu (2000) identifica otros tipos de feminismo vinculados con África además de los anteriormente tratados. Si bien éstos no los proponen las africanas, he querido incluirlos aquí puesto que versan sobre ellas y ejemplifican, en cierta medida, las criticadas posturas de superioridad occidentales previamente mencionadas que han hecho que surgiera la necesidad de plantear propuestas diferentes.

En primer lugar nos encontramos con lo que Kalu denomina *Missionary Feminism*, con un marcado tinte moral. Una de sus primeras seguidoras fue Amanda Berry Smith, misionera americana en el África del siglo XIX. Esta mujer describió todo el atraso que ella percibió entre los nativos pero sin cuestionarse jamás sus propias subordinaciones como, por ejemplo, la que ella profesaba a su obispo<sup>33</sup>.

El objetivo de este feminismo era detectar y corregir las prácticas erróneas de los nativos a la vez que se les convertía a la religión. Para Kalu esta postura no se ha quedado del todo atrás en el tiempo y aún hoy en día continúa vigente, aunque con ciertos matices. Esta autora lo encuentra presente en las obras de Alice Walker *The Color Purple* (1982) o *Possesing the Secret of Joy* (1992), e incluso en la de Buchi Emecheta, puesto que sus personajes parecen incapaces de percibir su propia opresión:

African women are either inherently incapable of seeing the extent of their own oppression or they lack necessary objectivity in their thoughts and writings about it. Among the works of African-born women writers,

---

<sup>32</sup> “o bien significa que no se puede creer que exista un hombre admirable, o que aún no se ha encontrado ningún hombre admirable, aunque exista” (Traducción propia)

<sup>33</sup> Esta aceptación de una realidad, incluso negativa para la persona que la está viviendo, sin ningún tipo de cuestionamiento hacia la misma hace entablar una relación de las posturas de estas representantes del llamado feminismo misionero con la literatura asimilacionista o de consentimiento. Este fenómeno también se ha dado en la literatura africana de expresión española (Guinea Ecuatorial), en la cual sus primeros autores autóctonos criticaron despiadadamente a los personajes nativos y sus costumbres a la vez que hicieron una verdadera apología de la colonización española, como en el caso de *Una lanza por el boabí* (1962) de Daniel Jones Mathama (Ngom Fayé, 2003: 121).

Buchi Emecheta's writings best exemplify this school of thought.<sup>34</sup>  
(Kalu, 2000: 6).

Lo que las autoras negras intentan es mejorar la vida de otras mujeres de su raza y, para ello, resulta crucial que se conviertan en seres individuales independientes, para lo cual es necesario aceptar lo occidental y su feminismo. Sin embargo, en ningún momento se sugiere siquiera a las mujeres occidentales que vuelvan su mirada hacia las africanas y afroamericanas con el fin de aprender de ellas y compartir sus normas culturales (Kalu, 2000: 6). El feminismo misionero mantiene una visión separatista que rechaza reconocer el progreso a ambos lados del Atlántico, perpetuando la percepción de África como el continente oscuro.

El derecho que la mujer africana tenía en el pasado a participar más activamente en ámbitos sociales y organizativos de la comunidad se fue perdiendo paulatinamente. En la época colonial directamente se la mantuvo al margen y en el periodo postcolonial se la hizo creer que tenía una parcela propia siempre que absorbiera y diseminara el pensamiento occidental, adquiriendo el perfil de la mujer liberada para quien todo lo africano era anatema. Por otro lado, el pensamiento occidental y el dogma cristiano la convirtieron en un ser individual, en vez de un miembro activo dentro de un entramado de redes familiares que favorecían su crecimiento intelectual y económico (Kalu, 1994: 94). En cierta medida se consideraba a la mujer africana como una versión inacabada del feminismo occidental.

Finalmente nos encontraríamos con el denominado feminismo neo-colonial, centrado fundamentalmente en identificar las posibilidades de cambio y métodos de supervivencia en los estados postcoloniales. Cuestiona, al igual que el feminismo misionero, las posturas que las propias africanas tienen acerca de los cambios que serían necesarios. Simultáneamente hace hincapié en la falta de desarrollo de las africanas así como en la necesidad de que las transformaciones normativas vayan parejas a la adquisición de poder de las mujeres en sus sociedades respectivas. Esta corriente ideológica enfatiza fundamentalmente los cambios en el ámbito doméstico y laboral priorizando el sentido de la mujer africana de individuo, su identidad (Kalu, 2000: 8).

---

<sup>34</sup> “Las mujeres africanas, o bien son inherentemente incapaces de ver el alcance de su propia opresión o carecen de la objetividad necesaria en sus pensamientos y escritos sobre el tema. Entre los trabajos de escritoras nacidas en África, los textos de Buchi Emecheta serían los que mejor ejemplificarían esta forma de pensar” (Traducción propia)

En lugar de reconocer que las africanas educadas al estilo occidental han desarrollado la capacidad de conjugar varias culturas, el feminismo neo-colonial sostiene que dicha habilidad presupone la ausencia de una visión del mundo propiamente africana, así como la idea de que el feminismo *per se* es una ideología ajena a la experiencia de la mujer africana.

Una de las estrategias del feminismo neo-colonial, que como he comentado en párrafos anteriores enfatiza la creación de un punto de vista propio de la mujer, consistiría en aislar el trabajo de las escritoras africanas de la base africana común, al implicar que sus éxitos van más allá que los de los hombres africanos (Kalu, 2000: 9). Sin embargo, actuar así va en contra del modo africano de ser y pensar puesto que, aunque no siempre hombres y mujeres estén de acuerdo, ambos comparten una base común, una experiencia y una herencia cultural compartida.

A modo de conclusión observamos que existe un amplio abanico que podríamos enmarcar dentro de las corrientes de pensamiento feminista negro, para mujeres africanas o no, pero que todos ellos comparten el deseo común de desmarcarse del feminismo occidental a la vez que el de estudiar propuestas viables para conseguir transformar el papel secundario que las mujeres juegan en sus sociedades particulares:

Generally speaking, the main concern of all these concepts is to find, among specifically *African* women, an autonomous alternative to feminism that would conceptualize the criticism of gender relationships- and in a much more complex way than the African-American concepts at all<sup>35</sup> (Arndt, 2000: 712).

En opinión de los autores Pereyra y Mora (1998: 23) las mujeres africanas tienen como objetivo último conseguir el bien del grupo, más que su propia promoción individual, a través de sus asociaciones. Mediante formas novedosas de cooperación las africanas han transformado su marginalización en una nueva puerta para ampliar sus alternativas y proponen una cooperación que reformule los valores que rigen sus sociedades.

---

<sup>35</sup> “En términos generales, la principal preocupación de todos estos conceptos es encontrar, específicamente entre mujeres africanas, una alternativa autónoma al feminismo que conceptualice la crítica de las relaciones de género de un modo mucho más complejo que los conceptos afro-americanos” (Traducción propia)

Resulta enormemente interesante ser receptivos a la aportación de estas corrientes ideológicas que nos hacen conscientes de las situaciones tan distintas que hombres y mujeres viven en diversas partes del mundo. Dichas peculiaridades suponen una gran riqueza, ya que nos plantean problemáticas diferentes a las nuestras junto con propuestas y soluciones creativas e interesantes ante dichas situaciones. A la vez nos aportan una mirada diferente a los problemas y prioridades en la vida cotidiana. Lo que resulta innegable es que África tiene una voz deseosa de hacerse oír, de que se respete su idiosincrasia y se tenga en cuenta su manera de abordar los problemas, de sentir y de vivir.

Hasta ahora, la presente investigación ha pretendido servir de marco teórico que ponga de manifiesto las inquietudes de los distintos feminismos negros con respecto a la situación de la mujer, las desigualdades que experimentan y el poderoso deseo de cambio que las mueve. Pero dicha inquietud no se circunscribe al ámbito de corrientes ideológicas sino que se plasma en muchas otras facetas de la existencia, entre ellas, la literatura y la crítica literaria. Por ello la segunda sección de este trabajo estará dedicada a dicha cuestión.

## **GÉNERO Y ESTUDIOS LITERARIOS EN EL ÁFRICA SUBSAHARIANA**

Los estudios de género en África son relativamente recientes. En un continente en el que las mujeres han conseguido que sus textos escritos salieran a la luz hace relativamente poco tiempo, alrededor de 1970, no es de extrañar que esta disciplina sea muy joven. Sin embargo no por ello carecen de interés pues, si bien surgidos al amparo del contacto con el mundo occidental, pronto dejaron oír su propia voz defendiendo la cultura y modo de pensamiento africano.

Al igual que lo sucedido con el feminismo, abordado en la sección precedente, los estudios literarios acerca de mujeres no querían convertirse en un apéndice de las corrientes occidentales, las cuales no se correspondían con su propia realidad. Y, si bien es cierto que la crítica feminista occidental ha sido clave para la toma de conciencia de la existencia de textos escritos por mujeres africanas, la aplicación de dichas teorías feministas en estos textos africanos se ha puesto en cuestionamiento. Desde este punto de vista, los estudios de género en África han supuesto una rica aportación al mundo académico y una herramienta que ayuda a comprender mejor a sus gentes y, en particular, a sus mujeres. Dentro de este tipo de estudios destacan los de África occidental (Cornwall, 2005: 1).

Lo que no deja de resultar paradójico es el hecho de que la crítica postcolonial se realice en inglés, la lengua del colonizador, y en ocasiones la cuestión que parece surgir a la crítica postcolonial cuando aborda el tema de la mujer es qué va primero, si la lucha por la igualdad de la mujer o la lucha por librarse del imperialismo cultural occidental. Esta estrecha interrelación entre la mujer y el mundo postcolonial considerados como subalternos, ha llevado a que un gran número de especialistas en crítica postcolonial sean mujeres así como al debate acerca de la sustitución de la mujer en los contextos coloniales y postcoloniales (Krishna Gairola, 2000: 1).

Para ilustrar estas cuestiones comenzaré estableciendo un breve recorrido histórico sobre el modo en que la crítica ha abordado las creaciones literarias africanas.

Chandra Mohanty<sup>36</sup> es de la opinión de que las feministas blancas occidentales de clase media tienden a trasladar sus inquietudes al escenario del tercer mundo sin considerar las peculiaridades culturales que las separan. Por ello defiende la necesidad de estudiar a las mujeres en sus contextos específicos y tener en cuenta la complejidad y diversidad de sus vidas. Desde mi punto de vista la primera parte de su argumentación es una generalización que considero excesiva pues, si bien es cierto que existirán casos en los que se haya dado lo que Mohanty critica, habrá muchos otros en los que el interés por otras literaturas y realidades nazca fruto del respeto y de una sana curiosidad por conocer otras maneras de vivir y afrontar los problemas cotidianos. En lo que sí estoy totalmente de acuerdo con esta autora es en la necesidad de tomar en consideración las especificidades culturales en las cuales están inmersos los personajes sobre los que leemos. Esto sí resulta fundamental para apreciar matices que, de otro modo, se nos escaparían, así como para evitar interpretaciones erróneas de las obras que estamos manejando, con lo cual facilitaremos el que dicha lectura resulte más enriquecedora a todos los niveles.

Un ejemplo de la colonización cultural a la que Chandra Mohanty se refiere se encontraría en la creación de una *Third World Woman* caracterizada como amateur en cuanto a movilización política, carente de poder y, por lo tanto, necesitada del conocimiento occidental. Se trataría, pues, de una representación negativa de la mujer como víctima sin voz que padece múltiples opresiones, no tiene poder para transformar esa realidad opresiva y necesita de una intervención exterior que la rescate de su situación. Resulta curioso constatar cómo, paralelamente a esta imagen desvalida, la otra representación de la mujer africana la califica de heroína, asertiva y segura de sí misma. La misma dicotomía tiene lugar en la representación del hombre africano quien aparece, o bien como poderoso, dominante y dominador de las mujeres, o bien como alguien sin gran utilidad y del cual la mujer puede prescindir sin problemas (Cornwall, 2005: 1-2).

En relación a la cuestión expuesta en el párrafo anterior creo oportuno señalar que los estereotipos que occidente tiene acerca de las mujeres africanas, creados desde

---

<sup>36</sup> En un apartado anterior ya mencioné que esta autora analiza el hecho de que el mundo occidental es considerado como el único capaz de producir conocimiento científico mientras que los discursos de las naciones en vías de desarrollo se perciben como políticamente inmaduros y no suficientemente desarrollados (Kumah, 2000: 4)

la posición de quien se siente superior, no tienen demasiada razón de ser si observamos las posiciones desventajosas que, en sus orígenes, presentaron los personajes femeninos en la narrativa occidental. Annis Pratt (1981: 168) clasifica estas novelas en cuatro grandes grupos, en función de los aspectos del desarrollo personal que abordan: *bildungsroman*, o iniciación en la edad adulta; entrada en el matrimonio y en la vida social; búsqueda de la sexualidad en novelas del Eros; y, finalmente, transformaciones personales, a partir de la madurez, en lo que ella denomina *novels of rebirth*. Sin embargo, Pratt sostiene que en todas ellas el desarrollo de sus personajes femeninos se ve perturbado por las normas sociales que dictan la impotencia femenina, creando un círculo más que una evolución lineal: sus heroínas transformadas o ancianas tienen mucho en común con las jóvenes no iniciadas y se suelen convertir en personajes antisociales (Pratt, 1981: 169).

Tradicionalmente, las africanas tenían en la literatura oral un vehículo de expresión mediante el cual podían dar rienda suelta a su creatividad de manera coprotagonista con los hombres. Sin embargo, expresarse mediante el texto escrito era ya otra cuestión. El acceso de las africanas a la educación formal, sobre todo en los niveles más altos, era muy reducido pues socialmente se suponía que el adoptar la educación occidental podía convertirse en obstáculo para que la mujer consiguiese ser madre y esposa, las metas a alcanzar en la cultura tradicional africana. A las chicas no se les animaba a escribir en la escuela. De hecho, el sistema educativo colonial excluía a la mujer silenciándola lo cual, en opinión de Kalu (2000: 1), debería ser abordado en el África contemporánea.

Boyce Davies y Adams Graves (1986: 2-3) nos aclaran que los primeros críticos de literatura africana fueron académicos europeos y americanos en los años 1950 y 60, quienes estudiaron dichos textos desde una perspectiva occidental y masculina. El segundo grupo de críticos lo constituyeron africanos y caribeños los cuales, en gran medida, mantuvieron esa misma postura. Las pocas mujeres que hacían crítica literaria, –como Lilyan Kesteloot, Molly Manhood y, más tarde, Molaria Ogundipe-Leslie– debían utilizar las mismas herramientas que sus contemporáneos masculinos, es decir, ignorar a la mujer en la literatura africana. Incluso cuando aparecieron las primeras escritoras en los años 60 –como Ama Ata Aidoo, Flora Nwapa o Grace Ogot–, sus obras no se consideraron objetos serios de estudio. De igual modo, en los casos en los que la protagonista de una novela era una mujer, no se estudiaba el tratamiento que el escritor daba a dicho personaje. En sus comienzos los personajes femeninos eran periféricos y

servían simplemente como instrumentos simbólicos que el protagonista masculino utilizaba para solucionar sus problemas.

La crítica de corte sociológico ha sido la que más atención ha prestado a las mujeres en la literatura africana, con críticos como E.M. Obiechina. Pero la primera discusión profunda acerca de los personajes femeninos en la literatura que nos ocupa viene de G.C.M. Mutiso, quien en su ensayo “Women in African Literature” (1971) llega a la conclusión de que los personajes femeninos más memorables de la literatura africana son mujeres urbanas de moralidad dudosa y con roles políticos, que se sienten libres de las ataduras impuestas por la tradición, pero para quienes esta libertad está teñida de contradicciones. En sus trabajos Mutiso analiza personajes femeninos memorables como *Jagua Nana*<sup>37</sup>, *Lawino*<sup>38</sup> o *Efuru*<sup>39</sup>, entre otros.

Davies y Graves (1986: 4) continúan este recorrido histórico hablando de Kenneth Little, quien en su obra *The Sociology of Urban Women's Image in African Literature* (1980) clasifica a la mujer casi exclusivamente en relación al hombre, como novias y chicas para divertirse, esposas, mujeres libres, madres, prostitutas y, finalmente, mujeres trabajadoras y politizadas.

En el ámbito francófono Arlette Chemain-Degrange y su obra *Emancipation Féminine Et Roman Africain* (1980) estudia los cambios experimentados por las representaciones de mujeres en la literatura antes y después de la independencia, llegando a la conclusión de que existen tres modelos básicos que se repiten: la mujer del corazón de oro, la trabajadora y sufriente, y, finalmente, la activa que se esfuerza mucho en el cambio. Por su parte Anne Lippert diferencia entre el rol tradicional de la mujer en la novela –joven, esposa, madre, todas ellas visiones idealizadas– y los nuevos roles

---

<sup>37</sup> *Jagua Nana* (1961) es una obra de Cyprian Ekwensi donde la protagonista que da título a la novela es una prostituta con ambiciones sociales que se enamora de un joven profesor, a quien envía a estudiar Derecho a Inglaterra con el convencimiento de que se casarán a su regreso. Este personaje femenino se ha considerado uno de los más memorables en la literatura nigeriana aunque la obra de Ekwensi, en términos generales, se ha criticado por sus personajes carentes de profundidad y sin evolución así como por cierta tendencia a lo melodramático.

<sup>38</sup> Personaje femenino muy destacado en la literatura africana que aparece en el poema épico del autor ugandés Okot p'Bitek titulado *Song of Lawino: a lament* (1966). *Lawino* encarna a una mujer africana que respeta profundamente su cultura tradicional y lamenta los hábitos “occidentalizados” que ha adquirido su esposo, deslumbrado por lo nuevo y despreciando las costumbres de su propio pueblo.

<sup>39</sup> En la novela de Flora Nwapa *Efuru* (1966) su protagonista es una mujer africana singular, querida y respetada por todo el pueblo, con éxito en todos los terrenos excepto en el amoroso. Tras dos relaciones que acaban en abandono, regresa con su padre pero éste muere por lo que, al encontrarse sola y sin hijos ni marido, decide convertirse en sacerdotisa de Uhamiri, la diosa del lago. Es ésta una de las obras emblemáticas de la narrativa femenina africana escrita en inglés, en cuanto al tratamiento de la maternidad que se da en ella.

femeninos en las novelas, como son el de prostituta, mujer política y mujer con estudios.

En opinión de Carole Boyce Davies el trabajo más completo sobre el tema ha sido el de Lloyd Brown *Women Writers in Black Africa* (1981), donde éste estudia la obra de Bessie Head, Efua Sutherland, Ama Ata Aidoo, Flora Nwapa y Buchi Emecheta. En dicha obra Lloyd Brown defiende que todas estas escritoras han hecho contribuciones relevantes a sus respectivos géneros literarios a pesar de que la crítica no les haya prestado suficiente atención.

Hay autores que consideran precisamente que el libro de Boyce Davies y Adams Graves *Ngambika* (1986), citado en párrafos anteriores, es el primer estudio serio e innovador acerca de mujeres en la literatura africana. En él se analiza la representación de personajes femeninos dentro de la literatura masculina. Sin embargo, si bien este texto supuso un referente en cuanto al estudio de escritoras africanas se refiere, Kenneth W. Harrow (1998: 171) llama la atención acerca de que la mayoría de sus capítulos se dedicaron a estudiar no tanto la escritura de mujeres sino la representación de éstas en la literatura escrita por hombres; sólo cinco de sus dieciocho capítulos se dedican exclusivamente a autoras, tres a hombres y mujeres y diez, la mayoría, a escritores.

A partir de 1990 se da un giro a esta tendencia y los principales estudios pasan a centrarse exclusivamente en autoras. Así nos encontramos con una nueva obra de Carole Boyce Davies, *Black Women, Writing and Identity* (1994), que se ocupa únicamente de escritoras africanas y caribeñas; el libro de Gay Wilentz *Binding Cultures* (1992), que estudia escritoras africanas y afroamericanas; o el polémico<sup>40</sup> libro de Stratton *Contemporary African Literature and the Politics of Gender* (1994). En opinión de Harrow (1998: 175-77), Florence Stratton cae en los mismos errores que critica en otros, al no tomar en consideración aspectos culturales cuando analiza determinadas situaciones africanas desde el prisma occidental, o cuando permanece indiferente a ciertas cualidades del lenguaje en las obras de determinadas autoras, como es el caso de las sorprendentes técnicas narrativas y caracterización que evocan las narrativas orales en los textos de Grace Ogot. El análisis de Stratton parece reducir todo a la confrontación hombre/mujer sin tener en cuenta otras cuestiones culturales fundamentales para comprender estos textos.

---

<sup>40</sup> Este calificativo surge a raíz del análisis que Stratton hace en su libro tanto de los escritores como de los personajes femeninos que estudia, tachando de patriarcales a los primeros y, a las segundas, de sufrir opresión institucional e ideológica.

Femi Nzegwu (2004: 56 y 62) es de la opinión de que, a pesar del tiempo transcurrido desde la independencia de los países africanos, las definiciones coloniales de género en África siguen siendo la base sobre la cual se asientan las políticas que afectan a sus gentes e instituciones. Esta autora sostiene que, incluso estudios académicos, estarían basados en dichos prejuicios y cargados de falta de objetividad, racismo e imprecisión histórica. El ejemplo que Nzegwu cita en este sentido, y en el cual coincide con la opinión de Harrow expuesta en el párrafo anterior, es el libro de Florence Stratton. Nzegwu critica el hecho de que Stratton califica la obra de Achebe de patriarcal, sexista e incluso de que el autor cuestiona en ocasiones la humanidad de sus personajes femeninos ya que, para Nzegwu, es el libro de Stratton el racista al pretender demostrar la superioridad del feminismo occidental como primer referente que debe ser aceptado universalmente<sup>41</sup>.

Kenneth W. Harrow (1998: 178) nos indica otro texto significativo en cuanto a estudios de género de autoras africanas se refiere: *Writing African Women: Gender, Popular Culture and Literature* (1997), editado por Stephanie Newell, donde Nana Wilson-Tagoé enfatiza el contexto africano y la perspectiva femenina de su aproximación crítica, intentando alejarse de los trabajos de feministas francesas y americanas que, en su opinión, no tienen en cuenta las especificidades culturales africanas de las obras que estudian.

Así pues vemos como los estudios de género en África referidos a la producción literaria han experimentado una evolución incuestionable. En un primer momento eran inexistentes para, más adelante, pasar a retratar de manera imprecisa y sesgada a las mujeres en las obras literarias; su tercera fase estaría caracterizada por estudios de corte sociológico y, finalmente, la evolución posterior llevaría al surgimiento de trabajos serios y rigurosos que ofrecen aportaciones importantes que pueden esclarecer y enriquecer las lecturas, tanto de las obras literarias escritas por mujeres como de los personajes femeninos que aparecen en la literatura africana, ya sean creados por hombres como por mujeres. Los estudios recientes sobre género han adquirido tintes

---

<sup>41</sup> Sorprende el modo en que Stratton critica la manera en que Achebe describe a sus personajes femeninos ya que he mencionado previamente la importancia de la mujer en la cultura Ibo, importancia reflejada en la obra de este autor. Sin embargo, a través de numerosas lecturas al respecto he podido constatar que la cuestión del tratamiento de los personajes femeninos en la obra de Achebe dista de ser unánime ya que existen posturas muy diversas al respecto, desde detractoras (Stratton, 1994; Opara, 1998; Bicknell, 1998) a defensoras de dicha cuestión en la obra de este autor (Nnaemeka, 1998 ó Nzegwu, 2001).

más multidisciplinares trascendiendo lo local y lo nacional y llegando más allá de un interés exclusivo en la mujer (Cornwall, 2005: 1).

## 1. Crítica feminista africana

Cuando las africanas comenzaron a escribir en lenguas occidentales durante la última etapa colonial, su trabajo no gozó del reconocimiento que sus predecesores masculinos obtuvieron, a excepción de Nadine Gordimer, quien tenía gran proyección internacional (Boyce Davies y Savory Fido, 1993: 311).

La crítica feminista africana es textual y contextual, es decir, toma en consideración no sólo el texto como objeto de análisis y estudio, sino que tiene igualmente en cuenta el contexto concreto del que surge, la cultura que lo impregna así como la visión del mundo de la sociedad que lo ha generado (Boyce Davies y Adams Graves, 1986: 12).

En este sentido también se manifiesta Obioma Nnaemeka quien, aunque expresando su postura a favor de una crítica feminista en el campo de la literatura africana, advierte de que en ocasiones bajo este título se ocultan ideologías marcadas que dejan de lado el estudio exhaustivo del texto y contexto que manejan. El acercamiento ideal que Nnaemeka propone a la literatura africana desde una perspectiva feminista sería el de quien aporta igual preocupación por la teoría crítica que por el contexto cultural en que la obra estudiada está inmersa, lo que ella denomina un “inoutsider”:

While rejecting the spurious dichotomy of the insider that brings cultural understanding and the outsider that brings the theoretical expertise to critical analysis, I argue that a serious feminist critic, or any critic for that matter, of African literature must be an “inoutsider” who pays equal attention to cultural contexts and critical theory<sup>42</sup> (Nnaemeka, 1995: 81).

---

<sup>42</sup> “A la vez que rechazo la falsa dicotomía de la persona de adentro que aporta la comprensión cultural y la de fuera que aporta la especialización en el análisis crítico, sostengo la opinión de que una crítica feminista seria, o cualquier otra crítica de hecho, de literatura africana debe ser la de un “inoutsider” que presta igual atención al contexto cultural que a la teoría crítica” (Traducción propia)

En opinión de Olga Kenyon (1991: 9), la diversidad de la crítica literaria actual se refleja en la pluralidad de voces existentes en las novelas escritas por mujeres. Así nos encontramos con escritoras africanas, como Bessie Head, que consideran central la relación conflictiva entre hombres y mujeres mientras que otras, como es el caso de Buchi Emecheta, reclaman la recuperación de la imagen de mujer atacada por el sexismo, racismo y clasismo. A pesar de que muchas autoras africanas no quieren que se las denomine feministas, como ya expliqué al comienzo de este capítulo, de sus creaciones literarias emerge una crítica al patriarcado altamente representativa de la resistencia femenina al poder masculino en este continente.

Para Boyce Davies (1986: 13-14), las tareas que la crítica feminista africana debe desempeñar son las siguientes: establecer el canon de las escritoras africanas, examinar las imágenes estereotipadas de las mujeres en la literatura africana, estudiar a sus escritoras así como el desarrollo de una estética femenina africana y, finalmente, examinar a las mujeres en la tradición oral.

El primer punto tendría como objetivo reevaluar el trabajo de escritoras que no se han tenido en consideración previamente, con el fin de sacar a la luz sus aportaciones. Tal es el caso de Flora Nwapa, a quien la crítica rechazó inicialmente para después, a la luz de otros ojos críticos, ser reconsiderada y valorar la inmensa aportación que hizo a la narrativa, tanto en su uso de la oralidad como en la creación de personajes femeninos capaces de ejercer control sobre sus propias vidas.

En segundo lugar se trataría de identificar tanto las imágenes positivas como las negativas de las mujeres en la literatura africana. Las críticas feministas africanas quieren que se tome conciencia acerca de los estereotipos que se utilizan en la literatura a la vez que se hace visible lo invisible, al dar voz a las que no la tenían anteriormente. Otra tarea dentro de este apartado se encargaría del estudio de la idealización de la maternidad a raíz de la Negritud y de cómo esta visión idealizada ha servido para apoyar o frustrar la creación de mitos femeninos. Simultáneamente, se debería establecer una comparación entre la maternidad idealizada y su realidad, menos perfecta.

El tercer campo de interés examina los temas, lenguaje, caracterización e imágenes, entre otras cuestiones, que utilizan estas escritoras. Las feministas que valoran las experiencias y el potencial femenino han hecho una relectura de las novelas de mujeres con nuevos ojos, encontrando en ellas una gran riqueza y profundidad psicológica, social y política.

Para Carole Boyce Davies (1986: 15-16) la temática propia de la literatura africana de mujeres abordaría las siguientes cuestiones: la maternidad, su presencia o ausencia así como sus alegrías y penas; lo que supone vivir la poligamia; la opresión del colonialismo y el dominio blanco; la lucha de la mujer para alcanzar la independencia económica; la consecución de un equilibrio en las relaciones con los hombres así como la amistad con otras mujeres; la inconstancia de los maridos; la importancia de un entramado de apoyo social, especialmente en el ámbito urbano; la relación, en ocasiones conflictiva, madre-hija; y, por encima de todo, la definición del ser o el desarrollo del mismo pero sin separarse de la tradición. En un artículo posterior (Boyce Davies y Savory Fido, 1993: 336) estas autoras añaden a la temática de la literatura africana de mujeres las cuestiones de la tradición frente a la modernidad, en cuanto al papel de la mujer, así como la naturaleza de las relaciones de poder en la sociedad.

A pesar del cuestionamiento de la herencia cultural que, en cierto sentido, limita el poder de elección de las mujeres al considerarlas ante todo como madres y guardianas de la tradición, las escritoras no rechazan frontalmente las figuras de autoridad tradicionales ya que éstas aportan al individuo un fuerte sentido de identidad a la vez que le relacionan con su cultura, si bien es cierto que dicha contribución puede resultar tanto destructiva como constructiva (Boyce Davies y Savory Fido, 1993: 337).

Como hemos podido observar a lo largo de esta sección, existen algunos puntos en común entre los colectivos feministas occidentales y los de las mujeres de raza negra pero, de igual modo, constatamos diferencias significativas entre ambos ya que las realidades políticas y culturales de dichos colectivos difieren, hecho que queda reflejado en su literatura. Y no sólo en la temática sino también en la forma encontramos ciertos paralelismos entre ambos grupos, como en el uso de la novela epistolar<sup>43</sup>, la autobiografía, o la inclusión de *small talk*<sup>44</sup> en las novelas, lo que da continuidad a la tradición oral africana. Sin embargo resulta interesante constatar que muchas de estas escritoras evitan describir en sus textos los detalles íntimos de su opresión personal

---

<sup>43</sup> El género epistolar es el vehículo idóneo para expresar la vida íntima. Ya existían antecedentes de este género del siglo XIX en la cultura islámica, concretamente en el *mirasse* dictado por el Corán que exigía que el fallecido fuese despojado de sus más íntimos secretos mediante la exposición de éstos a otras personas. Un ejemplo literario muy conocido en la literatura de mujeres africana sería el caso de la novela de Mariama Bâ *Mi carta más larga* (1979) donde Ramatoulaye, viuda reciente, revela en una carta a su amiga íntima detalles de la vida de su difunto esposo que nunca contó con anterioridad.

<sup>44</sup> Este término se refiere a las conversaciones intrascendentes de tipo social que tienen lugar en la vida real, en las que tienen lugar repeticiones, omisiones o usos gramaticales incorrectos, pero que están llenas de realismo y frescura.

porque existe un sentimiento generalizado del deber de proteger la cultura y costumbres propias, no atacarla en un contexto en el que ya están suficientemente devaluadas frente al poder colonial.

Boyce Davies y Savory Fido (1993) puntualizan que, en cuanto a la temática de las africanas se refiere, Sudáfrica constituiría un caso aparte ya que aquí el tema estrella ha sido durante muchos años la opresión racial y donde, para numerosas sudafricanas que han vivido bajo múltiples formas de opresión, escribir se convertía en un acto de coraje frente a las circunstancias adversas.

Lo que resulta innegable es que las escritoras africanas contribuyeron con aportaciones destacadas a los géneros literarios que trabajaron pero siempre reflejando las experiencias de la mujer, como es el caso de Ama Ata Aidoo en la historia corta, Efua Sutherland en el teatro o Flora Nwapa en la novela (Kalu, 2000: 9).

El último punto a tener en cuenta por la crítica feminista africana sería el estudio en profundidad de la literatura oral. Como he comentado anteriormente, la base cultural africana es oral. Esto cambió sustancialmente con la introducción de la educación occidental, la creación de ciudades y el establecimiento de industrias que permitió a los africanos alejarse de sus comunidades de origen y acceder a nuevas formas de vida y pensamiento occidentales. Así surgió la novela en África, como fruto de la *literariedad*<sup>45</sup> –el valor de la escritura– y de la *individualidad* –autor y escritor que acceden a ella en soledad– (García Ramírez, 1997: 429).

Ya que tradicionalmente la aproximación al estudio de la literatura oral ha estado en manos masculinas, se han pasado por alto numerosas aportaciones que en este terreno hicieron las mujeres africanas, riqueza que la crítica feminista tiene como deber recuperar y dar a conocer. Sin embargo, en este campo, también están teniendo lugar importantes aportaciones de las autoras africanas, mediante su utilización de mitos, proverbios, cuentos, historias y leyendas recreando nuevos mitos y arquetipos potenciadores de imágenes femeninas positivas (Modupe, 2007: 95).

Este es un aspecto particularmente interesante ya que, tradicionalmente, eran las mujeres quienes contaban historias a los niños en el ámbito familiar, al tratarse de

---

<sup>45</sup> Término acuñado por Walter Ong en su libro *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1988). Este libro se ocupa fundamentalmente de la cultura oral y los cambios en el pensamiento y la expresión producidos por la escritura. Ong postula la oralidad como anterior a la escritura y sostiene que el surgimiento de ésta reestructuró nuestra conciencia, siendo algunas de sus principales consecuencias la distancia que se creó entre el emisor y el receptor, una mayor interiorización del pensamiento, o el desarrollo de un vocabulario más extenso.

excelentes narradoras que actuaban como tales junto a los hombres. Solía existir cierta especialización pero, en términos generales, a los hombres se les adjudicaba el papel de transmitir las narraciones “serias” –como los mitos y la historia–, mientras que las mujeres se especializaban en transmitir la ideología, valores y literatura (Boyce Davies y Savory Fido, 1993: 314). Por ello no es de extrañar que sean muchas las escritoras africanas negras que “reclaim their mothers’ *spoken* discourse, living value to both female and black oral traditions”<sup>46</sup> (Kenyon, 1991: 9).

Nos encontramos, pues, con una crítica feminista africana interesada por cuestiones de mujer, por sus escritoras, por la imagen femenina inexacta que se ha dado a lo largo del tiempo, por la estética de dichas escritoras y la reivindicación de la tradición oral, así como por las aportaciones femeninas en este terreno. Lo que es innegable es que nos hallamos ante escritos fundamentalmente realizados por mujeres acerca de mujeres, cuyo estudio en profundidad puede aportarnos una nueva manera de sentir y mirar al mundo junto a claves para apreciar la riqueza que subyace en la diferencia.

---

<sup>46</sup> “reivindican el discurso *hablado* de sus madres, un valor vivo para las tradiciones orales femenina y negra” (Traducción propia)

## BIBLIOGRAFIA

### FUENTES PRIMARIAS

- Bâ, Mariama. 1979. *Mi carta más larga*. Madrid: Zanzibar, 2003.
- Dangarembga, Tsitsi. 1988. *Nervous Conditions*. New York: Seal Press.
- Emecheta, Buchi. 1979. *The Joys of Motherhood*. New York: George Braziller, 2005.
- Freixas, Laura, ed. 1996. *Madres e Hijas*. Barcelona: Anagrama.
- Nwapa, Flora. 1966. *Efuru*. Oxford: Heinemann, 1978.

### FUENTES SECUNDARIAS

- Aidoo, Ama Ata. 1998. "Literature, Feminism and the African Woman Today." *Challenging Hierarchies: Issues and Themes in Colonial and Postcolonial African Literature*. Leonard A. Podis and Yakubu Soaka, eds. New York: Peter Lang, 15-36.
- Aldridge, Delores P. and Carlene Young, eds. 2000. *Out of the Revolution: The development of Africana Studies*. New York: Lexington, 205-217.
- Arndt, Susan. 2000. "African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni." *Sign*, Vol. 25, No. 3, 709-726.
- \_\_\_\_\_. 2002. *The Dynamics of African Feminism. Defining and Classifying African Feminist Literatures*. Trenton (NJ) & Asmara: Africa World Press.

- Bicknell, Catherine. 1998. "Achebe's Women: Mothers, Priestesses, and Young Urban Professionals." *Challenging Hierarchies: Issues and Themes in Colonial and Postcolonial African Literature*. Leonard A. Podis and Yakubu Soaka, eds. New York: Peter Lang, 125-136.
- Boyce Davies, Carole. 1986. "Motherhood in the Works of Male and Female Igbo Writers: Achebe, Emecheta, Nwapa and Nzekwu". *Ngambika: Studies of women in African Literature*. Carole Boyce Davies and Anne Adams Graves, eds. Trenton, N.J.: Africa World Press, 241-256.
- \_\_\_\_ and Anne Adams Graves, eds. 1986. *Ngambika: Studies of women in African Literature*. Trenton (NJ): Africa World Press.
- \_\_\_\_ and Elaine Savoie Fido. 1993. "African Women Writers: Toward a Literary History." *A History of Twentieth-Century African Literatures*. Owomoyela, Oyekan, ed. Nebraska: University of Nebraska Press, 311-346.
- Brown, Lloyd W. 1981. *Women writers in Black Africa*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Cornwall, Andrea. 2005. "Introduction: Perspectives on Gender in Africa." *Readings in Gender in Africa*. Andrea Cornwall, ed. London, Oxford and Bloomington: SOAS, James Currey and Indiana University Press, 1-19.
- Emecheta, Buchi. 2007. "Feminism with a small 'f'!" 1988. *African Literature. An Anthology of Criticism and Theory*. Tejumola Olaniyan and Ato Quayson, eds. Malden: Blackwell, 551-557.
- García Ramírez, Paula. 1997. "Notas sobre la novela colonial de tema africano en Gran Bretaña." *The Grove*, No. 4, 427-443.
- Harrow, Kenneth W. 1998. "'I'm not a (Western) feminist but...'- A Review of Recent Critical Writings on African Literature." *Research in African Literatures* Vol. 29, No. 3, 171-190.
- Herbert, Eugenia W. 1993. *Iron, Gender and Power. Rituals of transformation in African Societies*. Indiana: Indiana University Press.
- Jagne, Siga Fatima. 1998. "Theorizing African Women." *Postcolonial African Writers: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*. Westport: Greenwood.
- Kalu, Anthonia C. 1994. "Those Left out in the Rain: African Literature Theory and the Re-Invention of the African Woman." *African Studies Review*, Vol.37, No.2, 77-95.
- \_\_\_\_. "Women in African Literature." 2 Octubre 2007.

<http://www.india-seminar.com/2000/490/490%20kalu.htm>.

- Kenyon, Olga. 1991. *Writing Women: Contemporary Women Novelists*. London: Pluto Press.
- Krishna Gairola, Rahul. "Western Experiences: Education and "Third World Women" in the Fictions of Tsitsi Dangarembga and Meena Alexander." 24 Marzo 2008. <http://www.scholars.nus.edu.sg/post/zimbabwe/td/gairola1.html>
- Kumah, Carolyn. 2000. "African Women and Literature." *West Africa Review*, Vol.2, No. 1, 1-15.
- López Rodríguez, Marta Sofía. 2003. "Escritoras africanas: una perspectiva mujerista". *Cuadernos Centro de Estudios Africanos*, No. 3, 137-148.
- Miampika, Landry-Wilfrid. 2002. "Autobiografías ficticias: identidades y subversiones femeninas en el África negra." *Las mujeres en el África subsahariana: antropología, literatura, arte y medicina*. Aurelia Martín, Casilda Velasco y Fernanda García, coords. Barcelona: Ediciones del Bronce, 162-182.
- Modupe Kolawole, Mary E. 2007. "Women's Oral Genres." 1997. *African Literature. An Anthology of Criticism and Theory*. Tejumola Olaniyan and Ato Quayson, eds. Malden: Blackwell, 92-96.
- Mutiso, G.C.M. 1971. "Women in African Literature." *East Africa Journal*, Vol. 3, No. 3, 4-14.
- Newell, Stephanie, ed. 1997. *Writing African Women. Gender, Popular Culture and Literature in West Africa*. London and New Jersey: Zed Books.
- Ngom Fayé, Mbare. 2003. "Literatura africana de expresión española." *Cuadernos Centro de Estudios Africanos*, No. 3, 111-136.
- Niara, Sudarkasa. 1996. *The Strength of Our Mothers. African and African American Women and Families: Essays and Speeches*. Trenton: Africa World Press.
- Nnaemeka, Obioma 1995. "Feminism, rebellious women, and cultural boundaries: rereading Flora Nwapa and her compatriots." *Research in African Literatures*, Vol. 26, No. 2, 80-102.
- \_\_\_\_\_. ed. 1997. *The politics of (M)Othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*. London & New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Mapping African Feminisms." *Readings in Gender in Africa*. Andrea Cornwall ed. London, Oxford and Bloomington: SOAS, James Currey and Indiana University Press, 25-30.

- Nzegwu, Femi. 2001. *Love, Motherhood and the African Heritage. The Legacy of Flora Nwapa*. Chichester and Dakar: African Renaissance, 2003.
- Obianuju Acholonu, Catherine. 1995. *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications.
- Ogundipe-Leslie, Molar. 1994. *Re-Creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. Trenton (NJ) & Asmara: Africa World Press.
- Opara, Chioma. 1998. "From Stereotype to Individuality: Womanhood in Chinua Achebe's Novels." *Challenging Hierarchies: Issues and Themes in Colonial and Postcolonial African Literature*. Leonard A. Podis and Yakubu Soaka, eds. New York: Peter Lang, 113-124.
- Oyewùmi, Oyèrónké. 2003. *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Pereyra, Verónica y Luis María Mora. 1998. *Literaturas Africanas, de las sombras a la luz*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- Pratt, Annis. 1981. *Archetypal patterns in Women's Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stratton, Florence. 1994. *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London and New York: Routledge.
- Veit-Wild, Flora and Dirk Naguschewski, eds. 2005. *Body, Sexuality, and Gender. Versions and Subversions in African Literatures*. Vol 1. Amsterdam: Rodopi.
- Wilson-Tagoe, Nana. 1997. "Reading towards a theorization of African women's writing: African women writers within feminist gynocriticism." *Writing African Women*. Stephanie Newell, ed. London and New Jersey: Zed Books, 11-28.