

**FEMINISMOS NEGROS. EL ORDEN SIMBÓLICO DE LA MADRE
COMO HORIZONTE DE SENTIDO**

Trabajo de Final de Grado

Noelia Pérez Martín

Tutora: María Milagros Rivera Garretas

Departamento de Historia Medieval, Paleografía y Diplomática

Septiembre de 2019

Universidad de Barcelona.

Resumen

Los feminismos negros o afrofeminismos surgieron a inicios de los años 80 del siglo XX. Nacieron como respuesta diferencial a los planteamientos occidentales surgidos de la Segunda Ola Feminista. Desde nuestro mundo académico sus propuestas han sido interpretadas desde la Teoría de Género. A mi modo de ver, estos análisis presentan diversas insuficiencias, ya que han ayudado a construir referencias que hablan de estos feminismos como “periféricos” o del “Tercer Mundo”. De este modo, los han acabado encuadrando en unos análisis con pretensión de universalidad que olvidan la experiencia humana de habitar un cuerpo sexuado. Este trabajo tiene como objetivo el de ser una revisión y una reinterpretación de las propuestas centrales de los distintos afrofeminismos desde el marco teórico del Pensamiento de la Diferencia Sexual. Con ello pretendo ofrecer un análisis historiográfico que ponga en el centro la experiencia de habitar un cuerpo sexuado en femenino.

PALABRAS CLAVE: Feminismos, África, autoridad femenina, orden simbólico de la madre

Abstract

Black feminism or afrofeminism emerged in the early 1980's as a differential response to western approaches from the second feminist wave. From our academic world, their proposals have been interpreted on the basis of gender theory. In my opinion, these analyses present several inadequancies because this feminism is then considered as peripheral or from the third world. In this way, they have pictured the afrofeminism in an universal analysis forgetting the experience of living in a sexed human body. The goal of this paper is to revise and reinterpret the main proposals of afrofeminisms in the context of sexual difference. I will try to offer a historiographical analysis focusing on the experience of living in a feminine sexed human body.

KEY WORDS: Feminism, Africa, Feminine authority, Symbolic order of the mother

Índice

PRESENTACIÓN	p. 4
INTRODUCCIÓN	p. 7
PARTE 1. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LOS AFROFEMINISMOS	
1.1 ¿Feminismo? Debate sobre feminismo en África	p. 9
1.2 Una breve pincelada a La Segunda Ola Feminista	p. 11
1.3 Bajo los ojos de occidente. Los elementos claves de un texto clásico	p. 12
1.4 Ain't I a Woman?	p. 13
1.5 Las principales corrientes de los Afrofeminismos	p. 16
• Womanism	p. 17
• African Womanism	p. 19
• Motherism	p. 21
• Stiwanism	p. 22
• Nego-feminism	p. 24
• Misoveri	p. 25
1.6 Oyèrónké Oyèwumi. Los Yoruba no hacen género	p. 25
PARTE 2. LA DECIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA QUE ECHA RAÍCES EN SU SENTIR ORIGINAL	
2.1 La complementareidad de los sexos como fundamento de la convivencia entre mujeres y hombres	p. 28
2.2 Autoridad femenina. La esencia de la madre como motriz de toda existencia	p. 32
CONCLUSIONES	p. 36

PRESENTACIÓN

Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana.

Simone Weil.

Este trabajo nace de un deseo de mediación para dar a conocer el origen, la evolución histórica y las propuestas de los feminismos africanos en el ámbito académico español. Cuando me propuse estudiar esta temática enseguida me di cuenta de que resultaría muy dificultoso. La bibliografía disponible en nuestras universidades y en lengua española es sorprendentemente escasa. Aún resulta más insólito que casi la única investigadora sobre esta cuestión, Bibian Pérez Ruiz¹, provenga de la crítica literaria y, en cambio, no haya apenas estudios desde la historia o la antropología.

En un primer momento me planteé no seguir adelante y cambiar el tema de mi trabajo, pero precisamente la constatación de la profunda invisibilidad de la que adolecen las reflexiones de numerosas intelectuales, escritoras y pensadoras africanas, me conectó con un deseo que partía de mi propia experiencia en la universidad y me dispuse, como decía Teresa de Jesús; “a hacer ese poquito que era en mí²”.

Pese a terminar mis estudios en el Grado de Historia, casi nadie me ha enseñado, fuera de los discursos victimistas, la forma en que vivieron, sintieron y transitaron los quehaceres del día a día, la mayoría de mujeres que convivieron con mi bisabuela Isabel, mis abuelas María y Adoración, por citar a tres de mis ancestras más cercanas junto a Isabel, mi madre. Es decir, en la universidad no me han enseñado su historia verdadera. Y “¿Qué es la historia verdadera? Es un relato en el que la experiencia humana y las palabras para decirla coinciden, aunque solo sea en un fuego momentáneo, un fuego que ya ha dejado su huella en el cuerpo de quien escribe y quien lee³”. Una historia verdadera que restaura a mi madre como primera maestra, ya que ella me enseñó la lengua

1 Su investigación con el nombre; *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios en el África Subsahariana*, obtuvo el “Premio de Elisa Pérez Vera” en el año 2010. Dicho premio tiene como objeto premiar los trabajos de investigación con carácter multidisciplinar sobre género y feminismo y es concedido por la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

2 DE JESÚS, T. (1598): Camino de perfección. María Jesús Mancho Duque (Ed.). Espasa Libros, S.L.U., 2015, p. 69.

3 RIVERA GARRETAS, M. (2008): “Prólogo. Escribir historia amando la verdad”. En: MONTROYA RAMOS, M. (2008) Enseñar una experiencia amorosa. Sabina Editorial S.L., Madrid, p. 7

para nombrar el mundo⁴. María-Milagros Rivera Garretas ha dicho que: “Al aprender a hablar, aprendemos dos cosas muy importantes: el mundo- que va cobrando existencia al ser nombrado-, y la coincidencia entre las palabras y las cosas. Si una madre dice luz para referirse a la silla, su criatura no aprenderá la coincidencia entre las palabras y las cosas. Esto quiere decir que la madre, cuando nos enseña a hablar, nos enseña, para toda la vida, el sentido de la realidad y la verdad. Así, en la relación primaria y primordial con la madre, aprendemos algo fundamental para escribir historia: aprendemos, sin apenas darnos cuenta, que la sede de la veracidad histórica está en la lengua materna”.

Mi madre me enseñó que la fuerza y el reconocimiento de su autoridad femenina⁵, eran las singularidades reconocibles de mis antecesoras. La fuerza es una característica femenina reconocida desde la antigüedad por el inconsciente humano. Sallie Nichols en su obra *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico*⁶, a través del estudio de los arquetipos inconscientes que representan los doce arcanos de las cartas del tarot propone un análisis indagando en el imaginario de la mitología grecolatina. El arcano número X se llama *La fuerza*⁷. Dice Sallie Nichols “Aquí (refiriéndose al lugar que esta carta ocupa por orden numérico dentro de la baraja) aparece por primera vez una mujer mortal como figura central. No es una diosa sentada inmóvil en su trono, es un ser humano vestido según la moda de la época. Por supuesto, no es una mujer vulgar; está domando al león (...) Aunque lleve un sombrero igual que el del *Mago* (Arcano I), no vemos que sostenga una varita mágica. Su poder no reside en una vara que se toma para manejar a voluntad (o quizá a pesar de ella). Su misterioso poder⁸ reside en su propio ser como parte permanente e íntima (...). Ella es la que le⁹ pondrá en contacto con la oscuridad de su bosque interior y con las salvajes criaturas que allá encontrará. Ella le ayudará a domesticar su naturaleza animal de modo que ya no se encuentre

4 RIVERA GARRETAS, M. (2005): *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 57

5 Sigo a María Milagros Rivera Garretas y a Lia Cigarini en su definición de qué es la autoridad femenina; “Autoridad es una palabra que procede del latín *augere*, que quiere decir “crecer, acrecentar”. Lia Cigarini ha dicho de ella que es un *más*, que es una cualidad simbólica de las relaciones, y que es “una figura de intercambio; no se encarna, pues en ninguna mujer, sino que existe en tanto que circula (...) La autoridad se distingue del poder en que la autoridad es de quien la reconoce, frente al poder, que es de quien lo ostenta y ejerce sobre otras u otros”. En: RIVERA GARRETAS, M. (2005): *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 47

6 NICHOLS, S. (2017) *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico*. Decimonovena edición. Editorial Kairós, Barcelona.

7 Sallie Nichols, basa su descripción en la baraja del Tarot de Marsella datada en el siglo XVII. Es la más utilizada y de la que provienen los otros mazos del Tarot.

8 Aquí la palabra “poder” no se puede entender tal y como lo hacemos actualmente, sino que hace referencia a la potencia inconsciente que encierra cada Arcano.

9 Este le (a él o ella) hace referencia a que el Tarot fue y es utilizado como vía y camino para la autoconciencia. De este modo, el libro de Sallie Nichols es relatado como un viaje donde cada arcano representa un estado o lugar del inconsciente que una vez aceptado e integrado facilitará el viaje interior para aquel o aquella que decida iniciarlo.

totalmente bajo su dominio”¹⁰. El papel de la feminidad como fuerza mediadora entre la conciencia humana y la psique primitiva, es decir, como creadora y mantenedora de la civilización, también tiene lugar, y se celebra, en innumerables cuentos de hadas y leyendas tales como “La Bella y la Bestia”, “Eros y Psique” o “El príncipe rana”.

De fuerza y autoridad están plagadas las distintas reflexiones de las pensadoras africanas que aparecerán en este trabajo, y su cometido, igual que el mío al leerlas y escribir sobre ellas, no será otro que restituir la obra materna a la “Historia en lo que tiene de *alma mater*, de madre nutricia de la vida de mi presente y en el suyo¹¹”.

10 NICHOLS, S. (1989) *Jung y el Tarot...*p. 283-285

11 RIVERA GARRETAS, M. (2005): *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 7

INTRODUCCIÓN

Los Afrofeminismos ¹² surgieron a inicios de los años 80 del siglo XX como respuesta diferencial a los planteamientos surgidos de la Segunda Ola Feminista. Nacieron a partir de la necesidad de crear un pensamiento y una práctica política que pusiera en el centro el sentir original de las mujeres africanas. Siguiendo a Catherine Obianuju “con frecuencia, este feminismo occidental¹³ 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 ¹⁴”.

En 1949 la gran pensadora que fue María Zambrano escribió el ensayo *Para una Historia de la Piedad*. En él ponía en sobre aviso de que; “la historia para ser completa y verdaderamente humana, habrá de descender hasta los lugares más secretos del ser, hasta eso que con tanta belleza se denomina entrañas. Y las entrañas son la sede de los sentimientos”. Y sigue; “¿Qué sería de un ser humano si fuera posible extirparle el sentir? Dejaría hasta de sentirse a sí mismo. Todo, todo aquello que puede ser objeto del conocimiento, lo que puede ser pensado o sometido a experiencia, todo lo que puede ser querido, o calculado, es sentido previamente de alguna manera; hasta el mismo ser que, si solamente se le entendiera o percibiese, dejaría de ser referido a su propio centro, a la persona”¹⁵.

Este trabajo pretende recoger y dar luz el sentir de las mujeres afro más allá de los análisis de género; no es su contra. A través de una lectura atenta y empática de los ensayos que han recopilado las propuestas más representativas de los diversos afrofeminismos, pondré el acento en su libertad femenina. En cuanto a mi paradigma teórico, me apoyaré en las diversas pensadoras que han creado y enriquecido el pensamiento y la práctica política de la Diferencia Sexual.

12 Este trabajo, se centrará en los afrofeminismos más representativos del “África subsahariana”.

13 Para la mayoría de las afrofeministas los conceptos “feminismo occidental” o “feminismo radical” aluden al feminismo de la teoría de los géneros nacido a partir de los fundamentos de la Segunda Ola Feminista.

14 Obianuju Acholonu, C. (1995): *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications. Citada en PÉREZ RUIZ, B. *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios* (PDF). p. 8. (Consultado el 02/07/2019). Disponible en: <<http://www.madafrica.es/kaayuniversidad/wp-content/uploads/sites/5/2019/03/Art%C3%Adculo-autor-esp%C3%B1ol-4.pdf>>.

15 ZAMBRANO, M. (2012): “Para una historia de la Piedad”. En: Aurora: Papeles del seminario del Seminario de María Zambrano, N.º 0 (Documentos de María Zambrano) p. 64-65

La diferencia sexual es una evidencia del cuerpo humano. Es algo fundamental, un hecho configurador de cada vida femenina o masculina, de sus potencialidades, de sus facultades, de sus posibilidades de existencia en el mundo y en la historia. Es fundamental porque funda y acompaña durante toda la vida el cuerpo que cada uno es, el cuerpo que cada una es. Uno es dado a luz niño, una es dada a luz niña: es este el primer anuncio que se hace – a la madre, al padre, a los amigos y amigas – de una vida nueva, es el primer rasgo del que se informa. La diferencia sexual es, por tanto, la diferencia humana primera. Nadie nace neutro¹⁶.

Cuando el pensamiento de la diferencia sexual se aplica al estudio de la historia provoca “un cambio radical –un cambio desde su raíz- en la percepción del pasado humano. Ha sido y está siendo un cambio radical en la percepción del pasado humano completo, no solo del pasado de las mujeres; porque la historia es una, ya que las mujeres y los hombres vivimos en un solo mundo y hablamos una sola lengua”¹⁷.

En la primera parte de este trabajo, que será la más extensa, arrojaré un poco de luz sobre el origen y la evolución de las corrientes de los feminismos africanos y sus contradicciones con el feminismo de la teoría de los géneros. Asimismo, aportaré una síntesis de las propuestas más significativas que han sido creadas por las académicas africanas¹⁸. En la segunda parte, mostraré que en todas ellas hay características centrales compartidas e intentaré abrir un espacio de relación con las aportaciones del pensamiento y la práctica política de la Diferencia Sexual.

16 RIVERA GARRETAS, M. (2005): *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 14

17 RIVERA GARRETAS, M. (2005): “La Historia de las mujeres que nombra el mundo en femenino”. En: *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, p. 1156

18 Existe otra realidad, también plural y rica, de feminismos nacidos fuera del ámbito académico y más conectados con los Movimientos Sociales de Mujeres. Aunque no sean objeto de este análisis, que se va a centrar especialmente en las corrientes que han surgido desde la academia, se puede encontrar una información ampliada en: SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, p. 25-29.

PARTE 1. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LOS AFROFEMINISMOS

1.1 ¿Feminismo? Debate sobre feminismo en África

“Pero si ahora soy feminista entonces lo soy con la “f” pequeña¹⁹”. Esta afirmación de la escritora Buchi Emecheta encierra la ambigüedad de posturas que tienen las mujeres africanas en relación al término feminismo.

En África, nombrarse como feminista no tiene muy buena acogida. En muchos casos, la palabra feminismo es rechazada considerando que es una extensión de lo occidental que poco tiene que ver con la experiencia de las mujeres africanas. Además, se suma el hecho de que, en su mayoría, la población africana desconoce o incluso rechaza de forma abierta cualquier planteamiento calificado de feminista, ya que lo entienden como un fenómeno radical que no entiende la realidad africana. Según la pensadora Remei Sipi, “El abanico de las corrientes feministas que encontramos en África es muy amplio y van desde aquellos grupos que se identifican sin rubor con el término feminismo, a los que, por no utilizar el término feminismo, se disfrazan como movimientos sociales²⁰”.

Numerosas escritoras africanas han hecho declaraciones públicas negándose a nombrarse como feministas. Así, escritoras como Tsiyi Dangarembga o Mariama Bâ, aunque sus obras están impregnadas de un ideario que denuncia las injusticias que vive la mujer africana, han declarado abiertamente no ser feministas.

Por otro lado, la autora Ama Ata Aidoo considera que el feminismo es una herramienta esencial para propiciar el bienestar de las mujeres en todo el mundo. De este modo, no tiene problemas en autonombrarse abiertamente como feminista; “feminism is a essential tool in women’s struggles everywhere. And that includes African Women²¹”.

19 EMECHETA, B. (2007): “Feminism with a small “f”! 1988. *African Literature. An Anthology of Criticism and Theory*. Tejumola Olaniyan and Ato Quayson, eds. Malden: Blackwell, p. 551-557. Citada en: PÉREZ RUIZ, B. *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios* (PDF), p. 6 (Consultado el 02/07/2019). Disponible en: <<http://www.madafrica.es/kaayuniversidad/wp-content/uploads/sites/5/2019/03/Art%C3%Adculo-autor-esp%C3%B1ol-4.pdf>>

20 SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S.L., Barcelona, p. 55

21 AIDOO, A. A. (1998) “Literature, Feminism and the African Woman Today.” En: *Challenging Hierarchies: Issues and Themes in Colonial and Postcolonial African Literature*. Leonora A. Podis and Yakubu Soaka, eds. New York: Peter Lang, p. 15-36, citada en: PÉREZ RUIZ, B. (2012) *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 48

Un caso muy interesante y que muestra la complejidad que implica para las escritoras africanas el nombrarse como feministas lo protagoniza la nigeriana Flora Nwapa. En la Feria Internacional del Libro celebrada en Londres en 1984, expresaba su indignación ante el hecho de que, simplemente por escribir sobre mujeres, se la llamara feminista. Posteriormente, en la conferencia sobre mujeres en África y la diáspora africana (WAAD), celebrada en Julio de 1992 en Nsukka (Nigeria), “Nwapa se autodenomina feminista, definiendo este pensamiento como “una teoría y una práctica que se centra en las posibilidades y opciones de las mujeres²²”.

Para Filomena Steady, Adams Graves o Carolyn Kumah “en la práctica, la mujer africana es mucho más feminista que la europea. Por ello se alejan totalmente del discurso, muy extendido, que considera a la mujer africana como un ser apolítico cuando, “en realidad la mujer africana tiene que ser autosuficiente, ingeniosa, intensamente involucrada en la producción y sin miedo de perder su feminidad en el proceso²³.”

En una entrevista²⁴ a Remei Sipi esta afirmaba que, “en África ha habido feminismo siempre, aunque no tenga el nombre de *feminismo*. Mi madre, mis hermanas, mis tías, mi abuela... ya eran feministas, reivindicaban los espacios para las mujeres, luchaban para que las mujeres tuviéramos voz y voto. Por eso, tengo que decir a las compañeras del Norte que sí, que aquí hay feminismo, pero que en África lo ha habido siempre también.”

Como puede apreciarse con estos ejemplos, varias pensadoras africanas se apoyarán en una autoridad femenina ancestral para construir un pensamiento que nombre la experiencia femenina pudiendo catalogarlo de feminismo o no. Como expondré más adelante en el trabajo, este hecho se hará más significativo con el nacimiento del *motherism*; la alternativa africana al feminismo.

La ambivalencia expresada por muchas pensadoras africanas en relación a nombrarse con el término feminismo tiene un origen en común con la construcción de los llamados Afrofeminismos.

Para las mujeres africanas, el ideario surgido de la Segunda Ola Feminista y algunas de sus

22 PÉREZ RUIZ, B. (2012) *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 52

23 PÉREZ RUIZ, B. *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios* (PDF). p. 14. (Consultado el 02/07/2019). Disponible en: <<http://www.madafrica.es/kaayuniversidad/wp-content/uploads/sites/5/2019/03/Art%C3%Adculo-autor-esp%C3%B1ol-4.pdf>>

24 SIPI MAYO, R. *Mis compañeras del norte creen que han inventado el feminismo. En África lo ha habido siempre*. eldiario.es. (Consultado el 3/05/2019). Disponible en: <https://www.eldiario.es/aragon/sociedad/companeras-inventado-feminismo-Africa-siempre_0_777972528.html>

categorías de análisis como género, patriarcado o familia nuclear, implicó un sentimiento de ajenidad. El resultado, como se mostrará en este trabajo, será una rica disparidad de creaciones que hablarán de feminismo desde el sentir original.

1.2. Una breve pincelada a la Segunda Ola Feminista

Aunque considero que no es el tema central de este trabajo, me parece indispensable aportar unas nociones básicas sobre la Segunda Ola Feminista²⁵ ya que sus propuestas tendrán repercusiones en la construcción de las teorías afrofeministas.

Hacia la segunda mitad del siglo XX el feminismo de Seneca Falls dio un giro hacia la teorización. Simone de Beauvoir, con su obra *El Segundo Sexo* y su conocida frase *no se nace mujer, se llega a serlo*, abre una nueva etapa para el feminismo. Será la primera en conceptualizar el término género y en diferenciar lo cultural de lo biológico. Esta aportación de Simone de Beauvoir, aunque ha demostrado tener sus limitaciones, fue importante, ya que permitió que muchas mujeres empezaran a construir un ideario que trascendiera el determinismo biológico de la misoginia masculina.

En el año 1963, Betty Friedan en su obra *La mística de la feminidad* hará una crítica de la identidad impuesta a las mujeres como esposas, madres y amas de casa. Nacerá así la llamada Segunda Ola del Feminismo. Diversas pensadoras como Kate Millett o Shulamith Firestone empiezan a utilizar el término género con más fuerza y resignifican el concepto *Patriarcado*, definiéndolo como una construcción masculina donde los hombres pretenden imponer su poder a las mujeres. De este modo, construirán un discurso y una práctica política que no puede integrar a los hombres, ya que considerarán que todos ellos recibirán beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal. Paralelamente, hablarán desde su percepción de la división de la realidad en dos espacios; privado y público y verán necesaria la transformación del espacio privado y llevarlo a lo público. Nacerá el lema *lo personal es político*. Sus análisis girarán en torno al uso masculino del poder que según este feminismo estructuran la familia y la sexualidad. La maternidad será interpretada sin tener en cuenta la libertad femenina de ser madre.

25 Para tener un conocimiento más ampliado de la evolución del movimiento feminista se puede consultar; VARELA, N. (2008): *Feminismo para principiantes*. Ediciones B, S. A, Barcelona.

Las afrofeministas, aunque compartirán algunos valores esenciales de la Segunda Ola Feminista como el buscar mejores condiciones de vida para la mujer y defenderla de escenarios dañinos, verán en este feminismo, una radicalidad y un posicionamiento en referencia al hombre y a la maternidad que nada tiene que ver con su sentir original. Como resultado, nacerán propuestas muy diversas, aunque compartirán el deseo de construir un pensamiento que eche raíces en la genealogía materna. Como afirma la escritora Remei Sipi; “Al hablar de feminismo en África es bueno tomar como referencia el ejemplo de nuestras madres y abuelas”²⁶

1.3 Bajo los ojos de occidente²⁷. Los elementos clave de un texto clásico

En la década de los ochenta del siglo XX numerosas intelectuales van a cuestionar la hegemonía del feminismo defendido por la Segunda Ola Feminista. Sobre todo, las críticas van a ir enfocadas hacia su perspectiva analítica que pretendía explicar todo el devenir de la humanidad colocando a las mujeres en una posición ficticia cargada de victimismo.

He querido traer a este trabajo, aunque sea a modo de síntesis, el estudio de Cahndra Talpade Mohanty, ya que será muy significativo dentro de los afrofeminismos para superar el enfoque victimista de la teoría de los géneros. El análisis de Mohanty se ubicará dentro de lo que se empezó a denominar como *Feminismos poscoloniales*²⁸ y en su marco, se ubicará también el concepto de *Feminismos negros* donde están incluidas las propuestas teóricas de los diversos afrofeminismos.

El estudio de Mohanty pretenderá deconstruir la categoría de análisis “mujeres” utilizada por los análisis de género, que implicaba que todas las mujeres que habitaban el “Tercer Mundo” vivían bajo la opresión masculina. Para esta pensadora va a ser esencial que se piense a las mujeres en términos de sus complejidades históricas y de las múltiples formas de resistencia cuando haya algún

26 SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, p. 52.

27 Este título hace referencia al texto de; MOAHNTY TALPADE, M. (1984) *Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. En: *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. SUEREZ NAVAZ, L. y HERNANDEZ CASTILLO, R. (Ed.), Ediciones Cátedra, Madrid, 2008, p. 121-162

28 Para una ampliación sobre la temática de los feminismos poscoloniales consultar; HERNÁNDEZ CASTILLO, R. (2008) “Feminismos poscoloniales. Reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En: *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. SUEREZ NAVAZ, L. y HERNANDEZ CASTILLO, R. (Ed.), Ediciones Cátedra, Madrid, 2008, p. 68-111

intento masculino de opresión. Asimismo, Mohanty afirmará que “aunque es cierto que el potencial de violencia masculina contra la mujer circunscribe y define la posición de las mujeres hasta cierto punto, definir a las mujeres como víctimas arquetípicas las sitúa en posición de *objetos que se definen*, convierte a los hombres en *sujetos que ejercen violencia* y a (toda) sociedad en dos grupos, los que detentan el poder (hombres) y los que carecen de poder (mujer) (...). No podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y la práctica política dentro de circunstancias históricas concretas²⁹”.

Otro aspecto que será central en el análisis de Mohanty es la necesidad de la apertura académica a análisis feministas que vayan más allá del género. Para esta pensadora esto será muy necesario, ya que si no, se seguirán perpetuando unos discursos que tergiversarán la realidad y que, en muchos casos, persiguen fines politicistas: “La conexión necesaria e integral de la academia feminista y la práctica y organización política feministas determinan la relevancia y el estatus de los escritos del feminismo occidental (de género) sobre las mujeres del Tercer Mundo, puesto que la academia feminista, como la mayor parte de otros estudios académicos, no se limita a la simple producción de conocimiento sobre cierto sujeto. Se trata de una *práctica* directamente política y discursiva en tanto que tiene propósitos e ideologías³⁰”.

El estudio de Mohanty fue importante porque su repercusión abrió las puertas del mundo académico a reflexiones feministas de mujeres del “Tercer mundo” que cuestionaron la validez de las categorías de análisis de la Teoría de los Géneros y sus trampas victimistas.

1.4 Ain't I a Woman?

Si tuviera que “hacer referencia a un texto fundacional del feminismo negro sería el discurso *Acaso no soy una mujer* de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron de

29 MOAHNTY TALPADE, M. (1984) Bajo los ojos de Occidente... p. 124

30 MOAHNTY TALPADE, M. (1984) Bajo los ojos de Occidente... p. 113

1852³¹.” Traer sus palabras a este trabajo es esencial ya que Alice Walker, a la que más adelante trataré con más profundidad, tomará a esta pensadora como referente para su *womanism*³².

Lo expresado por Sojourner sentó las bases de lo que sería el futuro feminismo negro. “Sojourner Truth, fue la primera de una importante saga de intelectuales negras que, sin el apoyo de una obra escrita, han conectado con los intereses y las *luchas* (o más bien la práctica política) de las mujeres negras³³”. El discurso que expresó Sojourner Truth fue el siguiente:

Well, children, where there is so much racket there must be something out of kilter.

I think that ‘twixt the Negroes of the South and the women at the North, *all talking* about rights, the white men will be in a fix pretty soon.

But what’s all this here talking about?

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere.

Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place!

And ain’t I a woman? Look at me! Look at my arm!

I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me!

And ain’t I a woman? I could work as much and eat as much as a man – when I could get it – and bear the lash as well! And ain’t I a woman?

I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother’s grief, none but Jesus heard me! And ain’t I a woman?

Then they talk about this thing in the head; what’s this they call it?

[member of audience whispers, “intellect”]

That’s it, honey. What’s that got to do with women’s rights or Negroes’ rights?

If my cup won’t hold but a pint, and yours holds a quart, wouldn’t you be mean not to let me have my little half measure full?

Then that little man in black there, he says women can’t have as much rights as men, ‘cause Christ wasn’t a woman!

31 JABARDO, M. (2012): “Introducción. Construyendo puentes. En diálogo desde /con el feminismo negro”. En: JABARDO, M (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, p. 3

32 El nombre de esta corriente de pensamiento afrofeminista hace una clara alusión al discurso de Sojourner.

33 Íbid. p. 3

Where did your Christ come from? Where did your Christ come from? From God and a woman! Man had nothing to do with Him.

If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down all alone upside down all alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again!

And now they are asking to do it. The men better let them.

Obliged to you for hearing me, and now old Sojourner ain't got nothing more to say³⁴.

Recordar las palabras de Sojourner Truth antes de abordar los feminismos africanos me ha parecido muy importante. Primero, porque tanto en su discurso como en todos los feminismos africanos se va a reconocer y a poner en el centro el reconocimiento de autoridad femenina como otro régimen de mediación que les permita expresar su libertad. Sojourner expresa lo siguiente; “when I cried out with my mother’s grief” y “If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down all alone upside down all alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again!”. Con estas afirmaciones esta pensadora deja muy claro que pondrá el acento, “en lo que ella veía en sí (Añado: No una Eva pecadora sino una Eva con la suficiente fuerza como para resistir la violencia del Dios Padre) y en las mujeres de su entorno, y en lo que pudiera dilucidar de su historia, una historia que sustentaba ahora su vida³⁵”.

También, como ya haría la escritora Teresa de Cartagena en el siglo XV, responderá a la injusticia que vive junto a otras mujeres “poniendo directamente a la divinidad, a la divinez reconocida en sí, como pauta y medida para decir la experiencia femenina y crear para su forma un espacio libre en la realidad humana³⁶”. Dirá Sojourner; “¿De dónde vino Cristo? ¿De dónde vino Cristo? ¿De Dios y de una mujer! ¡El hombre no tuvo nada que ver con El! ”.

34 SOJOURNER TRUTH (1851) Discurso; “Ain’t I a Woman?” (PDF). (Consultado el 4/ 07/ 2019) Disponible en: <file:///C:/Users/pnoel/Downloads/civil-rights-and-conflict-in-the-united-states-selected-speeches-001-aint-i-a-woman.pdf> >

35 RIVERA GARRETAS, M. (1998): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. ICARIA editorial s.a., Barcelona, p. 26

36 Íbid. p. 37.

1.5. Las principales corrientes del Feminismo Africano

A partir de los años 80 del siglo XX varias pensadoras africanas presentarán las primeras propuestas alternativas al feminismo de género. Vendrán de la mano de representantes salidas del mundo académico o de intelectuales independientes, y con ellas pretenderán “dar cuenta tanto de lo estrictamente feminista como de lo vivido en el contexto africano, y del equilibrio entre ambas cuestiones³⁷”.

Aunque este trabajo pretende poner en el centro el pensamiento feminista de mujeres africanas es ineludible partir de una feminista afrodescendiente; Alice Walker. Su teoría, conocida como *womanism*, será de donde partirá el feminismo afrocéntrico del que trataré más adelante.

• Womanism

El *womanism*³⁸ (o mujerismo) es un término que fue acuñado por la escritora norteamericana Alice Walker. En su obra de 1983, *In Search of Our Mother's Gardens, A Womanist Prose*, da forma a un pensamiento que será una de las primeras y más conocidas alternativas al feminismo de género.

“Aunque Alice Walker es afroamericana, su definición ha sido bien acogida como representativa de la realidad africana por determinadas feministas de dicho continente³⁹”. Hasta el nacimiento del mujerismo el feminismo de las mujeres afro había sido defendido por algunas pensadoras como la ya mencionada Sojourner Truth o la antropóloga Zora Neale Hurston. Cabe destacar que pese a la riqueza de sus aportaciones ninguna de las dos pretendió crear una teoría que pudiera ser usada en el ámbito académico.

En un inicio, Alice Walker partió de un marco en común con la Teoría de los Géneros. De este modo, en sus primeros estudios feministas utilizó sus categorías de análisis aunque, muy pronto, cayó en la cuenta de que para estudios referentes a las mujeres afro eran inviables. Sobre todo, la

37 ARDUINO, E. *Africa y sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo poscolonial africano*. (PDF), p. 151. (Consultado el 2/06/2019). Disponible en: < <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/issue/view/606> >

38 El concepto *womanism* es creado por Alice Walker inspirado en el discurso visto en el punto anterior de este trabajo, *Acaso no soy una mujer*, de Sojourner Truth.

39 PÉREZ RUIZ, B. (2012) *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 57

más problemática era la de género ya que vislumbró otras mucho más significativas como la raza o el estatus socioeconómico. De este modo, nacerá el mujerismo ya que Walker determinó que crearía un feminismo único y exclusivo para las mujeres de ascendencia afro. Para Alice Walker una *womanist* se definía de la siguiente manera:

Una feminista negra o una feminista de color ... Una mujer que ama a otras mujeres, sexual y/o no sexualmente. Aprecia y prefiere la cultura de las mujeres, la flexibilidad emocional de la mujer (el valor de las lágrimas como contrapeso natural de la risa), y la fuerza de las mujeres. A veces, ama a los hombres individualmente, sexual y/o no sexualmente. Está comprometida con la supervivencia y la integridad de todo un pueblo, de sus hombres y mujeres. No es una separatista, excepto periódicamente en la salud. Tradicionalmente universalista ... le encanta la música. Le encanta bailar. Le encanta la luna. Ama el espíritu. Le encanta la “lucha”. Ama a la gente. Se ama a sí misma. Sin tenerlo en cuenta; una *womanista* (mujerista) es al feminismo lo que el púrpura a la lavanda.⁴⁰

De esta corriente se aprecian una serie de características centrales. Una de las primeras es que pone un énfasis especial en determinados valores de la cultura negra que priorizan la comunidad, la familia y la maternidad. También es muy importante; “la ausencia de antagonismos con los hombres africanos, con los cuales podía formar un frente en común en la lucha (o más bien en la práctica política) por la erradicación de la (intención de) dominación y explotación foráneas⁴¹”. Para Alice Walker, los conflictos entre hombres y mujeres nacen de una falta de toma de conciencia masculina sobre ciertos aspectos de su conducta. Por ello insta a los hombres a trabajar en su interior para que aprendan a reconocer en qué medida aportan felicidad o no, a su relación con las mujeres.

Otra de las propuestas más representativas del *womanism* es que reconoce que el colonialismo sirvió para exacerbar limitaciones y problemáticas en las sociedades tradicionales africanas. Es decir, considera que la violencia de los colonizadores introdujo estructuras de relación de un patriarcado más extremo.

40 WALKER, A. (1983) *The Color Purple*. San Diego, Harcourt Brace Janovich, 1983. Traducida y citada por MOBOLANLE EBUNLOUWA, S. *Feminismo: la búsqueda de una variante africana*. (PDF), p. 21 (Consultado el 1/06/2019). Disponible en: <https://www.ozebap.org/africaneando/africaneando_07.pdf >

41 ARDUINO, E. *Africa y sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo poscolonial africano*. (PDF), p.153(Consultado el 2/06/2019). Disponible en: < <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/issue/view/606> >

Alice Walker admitió el carácter antiguo de las sociedades africanas y por ello, animó a las mujeres a abordar las problemáticas que pudieran hallar en su presente a partir de la posición de sus ancestras a lo largo de la historia. Asimismo, considerará válidas tanto las vías tradicionales como las modernas de elección para las mujeres. Los primeros antropólogos que estudiaron a las mujeres africanas (básicamente hombres blancos), al centrar sus análisis en quién detentaba el poder, no supieron reconocer la autoridad femenina de la que gozaban las mujeres africanas en sus comunidades.

Desde esta teoría se respetará el deseo femenino de ser madre pero se cuestionará la violencia de su obligatoriedad. Asimismo, “cuestiona que en los patrones tradicionales se otorguen más privilegios a los varones y critica la explotación y la carga excesiva de trabajo que padecen las mujeres africanas⁴²”.

Otro aspecto central del pensamiento de Alice Walker es que rechaza, como no ocurre en el feminismo de género, que los hombres puedan ser “mujeristas”. Para esta pensadora, son las mujeres las encargadas de cambiar el mundo dando orden y medida, tanto a los hombres como a otras mujeres.

El *womanism* es considerado el claro precedente de los feminismos afrocéntricos. De hecho, “dicho concepto es probablemente el más extendido y aceptado por algunas de las escritoras africanas más respetadas, como Buchi Emecheta o Flora Nwapa⁴³”. Sin embargo, también ha sufrido críticas de otras pensadoras africanas por dos cuestiones principales: Una, el hecho de ser creado por una mujer norteamericana que quizá no tuvo en cuenta las peculiaridades de las africanas y su contexto. La otra, la defensa que hace Walker del lesbianismo como un medio de unión amoroso entre mujeres.

42 SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, p. 55

43 PÉREZ RUIZ, B. (2012) *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 57

• African and Africana Womanism

En 1985 la crítica literaria Chikwenye Okonjo Ogunyemi llega al concepto de *African Womanism* y con él expone su intención de crear una teoría feminista para el contexto africano y para las mujeres que lo habitan. Construirá un pensamiento que pretenderá desmarcarse tanto del feminismo de género como del mujerismo de Alice Walker. Ogunyemi, aunque compartía perspectivas con el feminismo de Walker como la consecución de más felicidad y gozo para las mujeres y el tema de la complementareidad con los hombres, opinaba que sus análisis no tenían en cuenta aspectos centrales para las mujeres africanas. “En su opinión estos dejan de lado peculiaridades propiamente africanas que ella deseaba abordar como son la pobreza extrema, los problemas con las familias políticas, la opresión que (algunas) mujeres de más edad ejercen sobre las más jóvenes, las mujeres u hombres que oprimen a las coesposas y, finalmente, los fundamentalismos religiosos, tanto islámicos como no islámicos o de religiones tradicionales⁴⁴”. Asimismo, “el mujerismo estará demasiado centrado en lo negro y reclamará la independencia de las mujeres⁴⁵”. De este modo, dio más urgencia al hecho de que las mujeres desvelaran los significados que las perjudicaban y que se expresaban dentro de sus comunidades a través del lenguaje, la familia política o religiones como el Islam. Otro aspecto que rechazará del *womanism* será el no darle un lugar significativo a la maternidad dado el gran valor que tiene para las mujeres africanas.

El *Africana Womanism* de Cleonora Hudson-Weems, nace en la década de los 90 del siglo XX. La primera parte de su nombre, *Africana*, hace referencia a un origen común; la tierra madre África. La segunda parte “*womanism*”, rememora el discurso ya mencionado de Sojourner Truth. Weems, se desmarcará de Ogunyemi y se acercará a Walker creando un feminismo para todas las mujeres de ascendencia afro. Para Weems esta es la definición del *Africana Womanism*:

Una ideología creada y diseñada para todas las mujeres de ascendencia africana. Está basada en la cultura africana y, por lo tanto, necesariamente se centra en las experiencias únicas, las luchas, las necesidades y los deseos de las mujeres africanas. De manera crítica se refiere a la dinámica del conflicto entre la corriente principal feminista, el

44 Íbid. p. 60

45 SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, p. 57

movimiento feminista negro, el movimiento feminista africano y el womanism africano⁴⁶.

Los análisis de Cleonora, priorizarán las categorías de clase y raza y afirmará que el análisis de género sin estas premisas resultará ineficaz. Asimismo, desde el *Africana Womanism* las mujeres africanas deberán ser reconocidas por estos 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 nutricia⁴⁷”.

Por último, algo muy característico de este pensamiento es que propondrá integrar el estudio de los niños y niñas junto al de las mujeres ya que los contemplará como futuros creadores y ordenadores de sus sociedades.

• Motherism

A diferencia de las propuestas del *Africana Womanism* y recuperando lo sugerido en el *African Womanism* por Chikwenye Okonjo Ogunyemi, el *Motherism* plantea una teoría basada en las experiencias particulares de las mujeres africanas.

En el año 1991, Catherine Obianuju Acholonu dará forma al *Motherism*. No va a ser un feminismo sino su alternativa africana. “Se concibió como una tendencia humanista (...), que además se basó en la problemática de la etnicidad a través del uso del término negro/a, permitiendo enmarcar el pensamiento feminista con la autoidentificación étnica más allá de las características fenotípicas.

46 HUDSON-WEEMS, C. (1994) *Africana Womanist: Reclaiming Ourselves*, 2nd rev. ed. Troy:Bedford. Traducida y citada en: MOBOLANLE EBUNLOUWA, S. *Feminismo: la búsqueda de una variante africana*. (PDF), p. 22 (Consultado el 1/06/2019). Disponible en: <https://www.ozebap.org/africaneando/africaneando_07.pdf >

47 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 62

Aquél hace referencias a procesos / construcciones culturales, políticas, ideológicas emanadas de la sociedad en la que vive⁴⁸”.

El pensamiento de Acholonu va a poner como centro la autoridad femenina y animará a las mujeres africanas a que se centren en su interior para redescubrir “la esencia de la madre como motriz de toda existencia⁴⁹” Para esta pensadora, será esencial que no se cometa el error de rechazo a la maternidad defendido por el feminismo de la Segunda Ola. Según Acholonu, esto ha causado muchos males como la desintegración de la familia, desmedida y desorden, la marginalización de la niña y el niño, el auge de la delincuencia y la expansión de personas sin hogar en la civilización occidental.

Dentro de esta propuesta, cabrán tanto mujeres como hombres que les reconozcan su autoridad. De este modo, una o un *motherist*, “ama y protege a todas las personas independientemente de su sexo, 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 madre⁵⁰”. Asimismo, debe “defender la supervivencia de la naturaleza y utilizar las armas del amor, la tolerancia y la relación amorosa entre ambos sexos, a la vez que rechaza el antagonismo, la agresión, la militancia o la confrontación violenta⁵¹”.

Catherine Obianuju Acholonu, entiende a la mujer como extensión de la madre tierra África y defiende que el continente necesita una mayor participación femenina tanto en lo político como en lo social para restaurar la integridad de la madre, objetivo principal de este discurso. Acholonu, verá en la mujer rural la personificación de la tierra y de todas sus bendiciones de amor, paciencia, conocimiento, fuerza, abundancia, vida y espiritualidad. Además, afirmará que en la época precolonial la complementareidad era la norma entre mujeres y hombres.

48 ARDUINO, E. *Africa y sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo poscolonial africano*. (PDF), p.152(Consultado el 2/06/2019). Disponible en: < <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/issue/view/606> >

49 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello...*p. 65

50 OBIANUJU, C. (1995): *Motherism: the Afrocentric Alternative to Feminism*. Owerri, AFA Publications. Traducida y citada en: ARDUINO, E. *Africa y sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo poscolonial africano*. (PDF), p.152(Consultado el 2/06/2019). Disponible en: < <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/issue/view/606> >

51 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello...*p. 66

- **Stiwanism**

El término *stiwanism* nace en el año 1994 de la mano de la pensadora Molaria Ogundipe-Leslie. En su libro, *Re-Creating Ourselves Transformations*, acuña este concepto que toma su nombre como acrónimo de Social Transformation Including Women (Transformación Social que Incluya a las Mujeres). Dirá Molaria:

Quería resaltar que en África queremos la transformación social. No se trata de una guerra contra los hombres, la inversión de roles, o que las mujeres hagan lo que los hombres han estado haciendo durante siglos, sino tratar de construir una sociedad armoniosa. La transformación de la sociedad africana es responsabilidad de hombres y mujeres y a ambos les concierne. La nueva palabra describe que las mujeres tengan sus propias inquietudes, algo que me gustaría ver en África. La palabra "feminismo" en sí misma parece ser una especie de trapo rojo para el toro de los hombres africanos. Algunos dicen que la palabra es hegemónica por su propia naturaleza o al menos implícitamente. Otros consideran que las mujeres son amenazantes... Algunos de los que están realmente involucrados en la vida de las mujeres a veces se sienten avergonzados al ser descritos como "feministas", a menos que sean especialmente fuertes de carácter⁵².

Esta pensadora, pondrá el énfasis en la necesidad de aportar ideas para la transformación social de las mujeres en África y su consecuente independencia económica. Asimismo, presentará al continente africano como un lugar necesitado de transformación social ya que la lucha masculina en nombre de la raza y la clase, estaba destrozando la civilización. De este modo, únicamente el reconocimiento de autoridad femenina podía devolver la armonía a las relaciones humanas.

El pensamiento de Molaria comparte características con las otras pensadoras ya mencionadas. Un ejemplo son: la complementareidad entre mujeres y hombres o la no renuncia de las mujeres a sus roles biológicos. Esta propuesta concibe la maternidad como una fuerza para la mujer. Para esta pensadora, la violencia de los colonos europeos cambió las estructuras sociales para adecuarlas a sus intereses. De este modo, no se reconoció la grandeza femenina en los procesos de producción y

52 OGUNDIPE- LESLIE, M. (1994): *Recreating Ourselves*. Trenton, Africa World Press. Traducida y citada en: MOBOLANLE EBUNLOUWA, S. *Feminismo: la búsqueda de una variante africana*. (PDF), p. 22 (Consultado el 1/06/2019). Disponible en: <https://www.oozebap.org/africaneando/africaneando_07.pdf >

en los espacios donde anteriormente habían tenido autoridad y presencia. A nivel endógeno, también existían mecanismos que influían en su fuerza vital de las mujeres y según esta autora, en la mayoría de las sociedades tradicionales africanas “existía una división del trabajo basada en el sexo, con una baja consideración del trabajo femenino. En la sociedad africana moderna los (algunos) hombres siguen considerando las tareas que realizan las mujeres como un pasatiempo y se preguntan qué hace que al final del día estén tan cansadas⁵³”. Asimismo, el intento de control de la reproducción, por parte de los poderes clánicos masculinos, con herramientas como los matrimonios forzados, también debían ser considerados como un elemento de tensión para las mujeres africanas.

- **Negofeminism**

En el año 1995 Obiama Nnaemeka acuña el término *Negofeminism* en un artículo titulado *Research in African Literatures*. Esta pensadora nigeriana, perteneciente a la cultura Ibo, va a crear un feminismo de la negociación a partir de sus propias raíces. “Para ella, en el caso de las mujeres africanas, sería feminista actuar como tal, oponiéndose a toda manifestación radical,⁵⁴ defendiendo la maternidad, y trabajando con la articulación más que con la confrontación⁵⁵” Así, la filosofía Ibo de dar y recibir en el proceso de negociación, va a ser la base de su teoría feminista. Para Nnaemeka, las mujeres africanas deben aceptar su pertenencia a una sociedad patriarcal y negociar poniendo en el centro su autoridad.

Otro aspecto para entender adecuadamente el feminismo de Nnaemeka es que “éste no debería remitirse al occidental (de género), sino enmarcarse en el contexto local, dado que mientras en el primero se enfatiza el individualismo, el discurso del segundo proponía la complementareidad (con el hombre), la acomodación, el compromiso y la negociación⁵⁶”. Este “no remitirse al (feminismo de género) occidental” no es literal ya que “desde su punto de vista, entre la corriente africana y la

53 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello...*p. 63

54 Aquí con radical se hace referencia al “Feminismo radical” que como ya he mencionado es sinónimo para las mujeres africanas del feminismo de género nacido de los postulados de la Segunda Ola Feminista.

55 NNAEMEKA, O. (2003): “Nego-Feminism. Theorizing, practicing, and pruning Africa’s way”. En: *Sings. Journal of Women in Culture and Society*. 29 (2). Winter. The University of Chicago Press. Traducida y citada en: ARDUINO, E. *Africa y sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo poscolonial africano*. (PDF), p.154(Consultado el 2/06/2019). Disponible en: < <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/issue/view/606> >

56 *Ibid.* p. 154

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 resistencia⁵⁷”

El Negofeminism, pondrá el interés en unos campos específicos: “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 feminismo⁵⁸”. También se resistirá 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 social⁵⁹”.

• Misoveri

Misoveri, es un término concebido por Werewere Liking Gnepo en el año 1998. Principalmente, este término se empleó en la parte francoparlante de África “para designar a la mujer que no encuentra un “hombre admirable” porque no existe o porque ella no da con él, ya que la mayoría de los hombres han perdido su dignidad⁶⁰”. Liking Gnepo, con esta afirmación pretendía hacer reflexionar a los hombres acerca de su misoginia. Para ella; “una mujer se convierte en misoveri cuando hombres y mujeres no se complementan, siendo estas las responsables de haber llegado a esta situación de no complementareidad, puesto que han aceptado de buen grado tener unas relaciones mediocres con los hombres⁶¹”.

Esta autora coincidirá con la idea de otros afrofeminismos sobre una autoridad ancestral en la mujer africana. Para Liking Gnepo, “hay una esencia de mujer que se debe recuperar como portadoras de la fuerza de la palabra que enseña el conocimiento sobre las divinidades que inspiran y guían la conciencia colectiva de sus comunidades sobre todo lo que es valioso⁶²”. De este modo, la propuesta de Werewere Liking Gnepo se centrará en el reconocimiento de autoridad femenina como única vía

57 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello...*p.68

58 PÉREZ RUIZ, B. *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios* (PDF). p. 23-24. (Consultado el 02/07/2019). Disponible en: <<http://www.madafrica.es/kaayuniversidad/wp-content/uploads/sites/5/2019/03/Art%C3%Adculo-autor-esp%C3%B1ol-4.pdf>>

59 Íbid. p. 24

60 SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, p. 60

61 Íbid. p. 60

62 Íbid. p. 61

de transformación para las sociedades africanas ya que considera que los hombres han perdido la dignidad.

1.6 Oyèrónké Oyèwumi. Los Yoruba no hacen género.

Después de repasar las corrientes más significativas de los feminismos africanos voy a exponer las aportaciones a nivel metodológico de una prestigiosa socióloga nigeriana; Oyèrónké Oyèwumi. En su libro publicado en el año 1997, *The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, va a poner las bases para que se empiecen a pensar unas categorías de análisis que sirvan para expresar el modo de vivir de las mujeres en el contexto africano. Su influencia es muy importante en las teorías afrofeministas ya que interrogó “al género y sus conceptos aliados con base en experiencias culturales y epistemologías africanas⁶³”.

Para Oyèwumi, “las investigadoras feministas (de la teoría de los géneros) utilizan el género como modelo para explicar la subordinación y opresión de las mujeres en todo el mundo. De un sólo golpe, asumen que tanto la categoría “mujer” como su subordinación son universales. Pero el género es ante todo una construcción socio-cultural⁶⁴”. Partiendo de esta última idea se preguntará si en África esta construcción tiene sentido: “¿Por qué el género? ¿Por qué no alguna otra categoría como raza por ejemplo, que es considerada fundamental para las Afro Americanas? Dado que el género es socialmente construido, la categoría social de “mujer” no es universal (...) ¿En qué medida un análisis de género revela u oculta otras formas de opresión? (o incluso las inventa, añadido) ¿Cuál situación de las mujeres teorizan bien los análisis feministas? ¿Y de cuáles grupos particulares de mujeres? ¿En qué medida esto facilita los objetivos de las mujeres y su deseo para comprenderse con mayor claridad?⁶⁵”.

Interrogando al género esta pensadora vislumbró que era una categoría de análisis solamente efectiva en Occidente ya que se basa en una de sus construcciones; la familia nuclear. “La familia

63 OYEWUMI, O. (2010): *Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana*.(PDF) p. 26 (Consultado el 06/06/2019). Disponible en: <https://africaneando.wordpress.com/2011/01/24/hfh1294490528/> >

64 OYEWUMI, O. (2010): *Conceptualizando el género...*p.27

65 Íbid. p. 27

nuclear es la familia basada en el género por excelencia. Como una casa unifamiliar, está centrada en una esposa subordinada, un esposo patriarcal, y los hijos. La estructura de la familia concebida como la unidad conyugal en el centro, nos lleva a la comprensión del género como una categoría natural e inevitable (...) la familia nuclear sigue siendo una forma extraña en África a pesar de la promoción por el Estado tanto colonial como neocolonial, las agencias internacionales de (sub)desarrollo, organizaciones feministas, organizaciones no gubernamentales contemporáneas (ONG'S), entre otras⁶⁶”.

Reducir la experiencia de las mujeres a la familia nuclear tiene el peligro de reducir la mujer a esposa y, por tanto, a nivel metodológico se da una contradicción muy importante con el contexto africano. En la familia nuclear “las madres son esposas en primer lugar. Esta es la única explicación de la popularidad del oxímoron: madre soltera. Desde una perspectiva africana, en realidad las madres por definición no pueden ser solteras. En la mayoría de las culturas, la maternidad se define como una relación con la descendencia, no como una relación sexual con un hombre⁶⁷”.

Oyèwumi, en su libro publicado en el año 2003, *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*, ejemplificará lo inapropiado de las categorías de análisis del género a través de un trabajo de campo que realizó en la sociedad Yoruba. Lo que observó fue que allí “el principio organizativo fundamental dentro de la familia es la antigüedad con base a la edad relativa, y no el género⁶⁸”. De este modo, se daban nomenclaturas para las unidades familiares como *egbon* (hermano mayor), *aburo* (hermano menor) o *omo*, que se traduce literalmente como criatura en ausencia de niño o niña.

Además, en el caso Yoruba, dentro del hogar los miembros se agrupan bajo diferentes unidades de madre e hija/o descritas como *omoya*⁶⁹, que literalmente significa hijos y hijas de una hermana madre-vientre. “Debido a la matrifocalidad de muchos sistemas familiares africanos, la madre es el eje alrededor del cual las relaciones familiares están delineadas y organizadas (...) la experiencia común que une a los *omoya* es la lealtad y el amor incondicional al vientre de la madre⁷⁰”. *Omoya*, también trasciende el hogar; porque los primos y las primas matrilineales se consideran como

66 Íbid. p. 29

67 Íbid. p. 30

68 OYEWUMI, O. (2010): *Conceptualizando el género...*p31

69 *Omoya* equivaldría a las hermanas y hermanos dentro de la familia nuclear.

70 Íbid. p.32

hermanos y hermanas de vientre y se perciben como más cerca entre sí que los que comparten el mismo padre y que incluso pueden vivir en el mismo hogar.

Me ha parecido muy importante traer a este trabajo a Oyèrónké Oyèwumi ya que su deconstrucción de algunas de las categorías de análisis como la del género son muy necesarias para comprender a un nivel más profundo las aportaciones de los feminismos africanos. Asimismo, la centralidad de la maternidad queda muy bien definida en el análisis de la sociedad Yoruba y explica, el porqué no se pudo integrar por parte de las diferentes pensadoras africanas un feminismo de género que va en contra de la madre. Una madre que no es la esposa de un hombre sino que “subraya la importancia de las relaciones madre-hijo (o hija) al delinear y anclar el lugar de un niño (o niña) en la familia; por lo que estas relaciones son primarias, privilegiadas y deben ser protegidas por encima de todas las demás⁷¹”.

71 Íbid. p. 33

PARTE 2. LA DECIBILIDAD QUE ECHA RAÍCES EN SU SENTIR ORIGINAL.

En esta segunda parte del trabajo voy a presentar las características centrales compartidas por las diversas corrientes de los feminismos africanos; la complementareidad mujer-hombre, la autoridad femenina y el orden simbólico de la madre⁷².

2.1 La complementareidad de los sexos como fundamento de la convivencia entre mujeres y hombres

El rechazo al antagonismo en las relaciones de mujeres y hombres aparece como una constante en todos los afrofeminismos. Por el contrario, la complementareidad se muestra como un principio organizador ancestral que equilibra la convivencia de los sexos. Como he expresado en el punto final de la primera parte de este trabajo, Oyèrónké Oyèwumi desarrollará un ejercicio de deconstrucción mostrando que los análisis de género no se pueden aplicar al contexto africano. Junto a Oyèwumi, la mayoría de pensadoras feministas africanas coinciden en esta imposibilidad.

Natou Pedro Sakombi⁷³, explica que “Nos quieren hacer creer que en África hay y siempre ha habido, un problema entre (en la relación de, añadido) mujeres y hombres”. Bibi Bakare Yusuf advierte que en; “los discursos sobre África, sobre todo aquellos que han sido creados a través del prisma del desarrollismo, promueven el análisis de género como indispensable para el desarrollo económico y político del futuro de África. Conferencias, libros, políticas, capital, energía y carreras se han hecho en su nombre. A pesar de ello, se ha producido muy poco interrogatorio del concepto en términos de su pertinencia y aplicabilidad a la situación africana. En cambio, el género funciona como un hecho: se toma como principio de organización intercultural. Recientemente, algunas estudiosas han comenzado a cuestionar el poder explicativo del género en las sociedades africanas. Este desafío surgió del deseo de producir conceptos basados en el pensamiento de África y la realidad vivida de cada día⁷⁴”.

72 Para conocer de una forma más profunda qué quiere decir “el orden simbólico de la madre” consultar: MURARO, L. (1994): *El orden simbólico de la madre*. Horas y horas, Madrid.

73 PEDRO SAKOMBI, N. (2016): *Les pièges du féminisme africain et de l’afro-féminisme* (online). (Consultado el 07/02/2019). Disponible en: <<https://natourha.wordpress.com/2016/08/13/les-pieges-du-feminisme-africain-ou-de-la-fro-feminisme/>>

74 BAKARE-YUSUF, B. (2011): “Los Yoruba no hacen género”: *Una revisión crítica de “La invención de la Mujer”: Haciendo sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género”, de Oyewumi Oyeronke*. (PDF). (Consultado el 07/06/2019) Disponible en: <<https://africaneando.wordpress.com/2011/05/08/los-yoruba-no-hacen->

Uno de los primeros estudios históricos que pone en cuestión la perspectiva de género para estudiar las sociedades africanas se publicó en el año 1979 con el título *La mujer africana en la sociedad precolonial*⁷⁵. Esta investigación pretendió conocer el mundo relacional de las mujeres en el África precolonial y si se reconocía su autoridad. A través de dos estudios llevados a cabo en la parte occidental y oriental de dicho continente, se buscó nombrar la experiencia de las mujeres revelando su más femenino. El estudio de Madina Ly se centró en la sociedad mandinga de Mali y Guinea y estuvo esencialmente basado en testimonios recogidos de la tradición oral de estas sociedades. Acholoa O. Pala, se interesó especialmente por Kenia aunque su investigación desbordó las fronteras de este país para hablar de Uganda, de la República Unida de Tanzania, de Mozambique, e incluso del África austral y del Sudán. Según estas pensadoras, en las sociedades estudiadas se reconocía autoridad femenina. Afirmaban que hombre y mujeres interactuaban desde dos esferas complementarias y en ningún caso, se subordinaba la una a la otra: Así por un lado, la organización sociopolítica de los hombres y, por el otro, la cosmología y la metafísica de las mujeres.

Siguiendo esta misma idea, Bibian Pérez Ruiz afirma que la metafísica africana se sustenta en la complementareidad de ambos sexos. “El modo africano de percibir la realidad está basado en la ordenación de fuerzas visibles e invisibles, en ocasiones contrapuestas, pero en constante cohesión lo que permite la pervivencia de todos los aspectos de la vida dentro de dicho sistema⁷⁶”. Asimismo, afirma que las “sociedades africanas tienden a ser patrifocales en la organización sociopolítica pero matrifocales en la cosmología y la metafísica⁷⁷”.

Natau Pedro Sakombi cuenta que “en el paradigma africano y en las sociedades africanas antiguas, las mujeres siempre han ocupado un lugar prominente. Fruto de esta consideración, sus demandas, cuando su condición se debilitó, siempre han tenido un eco positivo entre los hombres. Sin embargo, en las últimas décadas, la acción política femenina en las sociedades africanas se ha asociado erróneamente con lo que Occidente ha llamado una lucha por los derechos de las mujeres. Esta noción pronto dará origen a lo que llamaremos feminismo africano o afrofeminismo. Sin embargo, lo que los defensores de esta ideología olvidan, y quienes a menudo afirman que el feminismo siempre ha existido en África, es que la acción política femenina en África nunca ha

[genero-una-revision-critica-de-la-invencion-de-la-mujer-haciendo-un-sentido-africano-de-los-discursos-occidentales-de-genero-de-oyewumi-oyeronke/>](#)

75 O. PALA, A. y LI, M. (1982): *La mujer africana en la sociedad precolonial*. Ediciones del Serbal. S. A., Barcelona.

76 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p.30

77 Íbid. p. 30

excluido la contribución del hombre, porque su participación social, biológica y espiritual siempre ha sido considerada necesaria para el equilibrio social. Desde el principio, en el paradigma africano, el hombre está inscrito en una relación complementaria con la mujer⁷⁸”.

Resulta muy revelador el paralelismo y la complementareidad de lo masculino y femenino en el arte africano. Está plagado de parejas de mujeres y hombres, una al lado del otro e incluso en algunos casos, tocándose físicamente. “Amos sexos son tratados aquí como caras igualmente valiosas de una misma moneda, sin las cuales la sociedad no puede funcionar. Un buen ejemplo de dichas representaciones artísticas las constituirían las esculturas del pueblo dogón⁷⁹ de Mali⁸⁰”.

La historiadora Natou Pedro Sakombi, explica que ya en los años 70 varias autoras africanas hablaban de no entender la dualidad del discurso occidental con sus teorías sobre separaciones desde las que hay que luchar para asegurar los derechos de un individuo y no el bienestar de toda una comunidad. Oyèrónké Oyèwùmi, también nos recuerda que “el hecho de que las categorías de género occidentales se presenten como inherentes a la naturaleza (de los cuerpos) y operen sobre una dicotomía, los opuestos binarios masculino/femenino, la dualidad hombre/mujer en la que lo masculino se asume como superior (...) es particularmente ajeno a muchas culturas africanas⁸¹. Aunque en las sociedades africanas exista la disparidad en lo que se ha llamado roles de mujeres y hombres, estos no son vividos como una competencia. No ven esta disparidad como fuente de lucha sino como gestos que poseen medida y que tienen como fin último la colaboración.

La complementareidad de los sexos también tuvo un escenario europeo en la época medieval. “La filósofa Prudence Allen ha mostrado que la curiosidad por definir lo que son las mujeres y los

78 PEDRO SAKOMBI, N. (2016): *Les pièges du féminisme africain et de l’afro-féminisme* (online). (Consultado el 07/02/2019). Disponible en: <<https://natourha.wordpress.com/2016/08/13/les-pieges-du-feminisme-africain-ou-de-lafro-feminisme/>>

79 Los dogón habitan una zona centro-occidental de Mali. En este pueblo se trabaja la escultura, no hay guerreros y se dedica fundamentalmente al cultivo de mijo y cebolla. Su arte es muy bello y variado, impregnado de concepciones mítico-religiosas que aparecen en todas las circunstancias de su vida. Las estatuillas dogón son representaciones de los espíritus de sus antepasados y, en la mayoría de los casos, retratan escenas vinculadas a mitos o bien, a quehaceres de la vida cotidiana; son composiciones de estilo rectilíneo en las que se busca más una distribución equilibrada de los volúmenes que la ejecución del detalle. Para más información, consultar: CORTES LÓPEZ, J. (2001) *Pueblos y culturas de África (Etnohistoria, mito y sociedad)*, Mundo Negro, Madrid.

80 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid

81 OYEWUMI, O. (2010): *Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana*.(PDF) p. 33(Consultado el 06/06/2019). Disponible en: <<https://africaneando.wordpress.com/2011/01/24/hfh1294490528/>>

hombres y en que consisten (o deben consistir) las relaciones entre ellos es una constante en filósofos y filósofas de todas las épocas y resulta, por tanto, ser tan antigua como la cultura occidental⁸²”. Prudence Allen distingue tres maneras mayoritarias de definir a la mujer en relación al hombre que se han expresado en una larga secuencia temporal que va de los presocráticos a Aristóteles. a) la teoría de la unidad de los sexos; b) la de la polaridad entre los sexos y c) la de la complementareidad de los sexos. “La primera sostiene que mujeres y hombres son iguales, sin que entre ellos existan diferencias significativas; la segunda sostiene que hombres y mujeres son significativamente diferentes y que los hombres son superiores a la mujeres y la tercera, afirma que mujeres y hombres son significativamente diferentes pero iguales en valor⁸³”.

Dos grandes pensadoras y escritoras del siglo XII, las abadesas Hildegarda de Bingen (1098-1179) y Heralda de Hohenburg serán grandes defensoras de la teoría de la complementareidad de los sexos aunque será la teoría de la polaridad de los sexos la que triunfará en el poder académico de la Europa del siglo XIII. De este modo, dominará los discursos de las relaciones de los sexos hasta el primer movimiento feminista y su defensa de otras de las teorías; la teoría de la igualdad entre los sexos. Como se ha explicado suficientemente, esta teoría de la igualdad con sus consecuentes categorías de análisis, va a ser imposible aplicarla para expresar y analizar las realidades africanas en referencia a las relaciones de hombre y mujeres y por tanto, de civilización.

2.2 Autoridad femenina. La esencia de la madre como motriz de toda existencia

En este último punto del trabajo voy a explicar dos características esenciales e interrelacionadas que comparten los feminismos africanos; la autoridad femenina y el orden simbólico de la madre⁸⁴ como horizonte de sentido en las sociedades tradicionales⁸⁵.

82 RIVERA GARRETAS, M. (1998) *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. 2ª Ed., ICARIA editorial, s. a., Barcelona, p. 21

83 Íbid. p. 22

84 Para conocer de una forma más profunda qué quiere decir “el orden simbólico de la madre” consultar: MURARO, L. (1994): *El orden simbólico de la madre*. Horas y horas, Madrid.

85 Uso la palabra “tradicional” porque define o pretende definir, guiándome por las investigaciones que he consultado en temas relacionados con África, la forma de organización de las sociedades africanas antes de la colonización de los europeos y que aún hoy día se expresa entre diversas comunidades del continente.

La autoridad femenina “se distingue del poder en que la autoridad es de quien la reconoce, frente el poder, que es de quien lo ostenta y ejerce sobre otras y otros⁸⁶”. El orden simbólico de la madre es un hallazgo fundamental del feminismo. Es la lengua que hablamos y la voz que “cada una o cada uno aprendió en su primerísima infancia de su madre concreta y personal o de quien ocupe su lugar. La lengua materna está al alcance de cualquiera: basta con saber hablar y con tener deseo y voz para decir. En la lengua materna, lo que se dice es verdad: la lengua me trae a la realidad, las palabras y las cosas coinciden. Si no coincidieran, si la madre nos engañara al enseñarnos a hablar nombrando una cosa por otra, entonces no aprenderíamos a hablar o nuestro hablar no serviría para comunicar. La lengua materna nombra el mundo y su historia en una relación que no es de poder sino de autoridad⁸⁷”

Remei Sipi afirma en su libro editado en el año 2018, que el 56% de mujeres en África siguen hablando en su lengua materna y no en las lenguas oficiales de la colonización⁸⁸. De este modo, en un alto porcentaje de poblaciones africanas la lengua materna sigue siendo el signo de veracidad para nombrar la realidad poniendo medida y orden en la convivencia. En este sentido, Bibian Pérez Ruiz afirma que las madres africanas “han jugado un papel primordial en la importante tarea de humanizar, tanto a sus descendientes directos, como al mundo que les rodea. Tanto las madres africanas como las de origen africano son portadoras de la cultura y las encargadas de asentar bases sólidas a sus hijos (e hijas) para que entiendan y definan su propia humanidad al margen de las imágenes construidas desde el pensamiento occidental⁸⁹”

Consultando la cosmología africana se puede entender lo significativa que es la autoridad femenina ya que el ser mujer acoge seis dimensiones diferentes: esposa, hija (o hermana), madre, reina (o sacerdotisa), diosa y esposo. Como esposa, “es la que debe sintetizar las cualidades opuestas de altura y profundidad, grandeza y pequeñez, fortaleza y debilidad (ternura)⁹⁰”. Como hija o hermana, bien sea soltera o no, la mujer también goza de autoridad en sus comunidades. Aunque, la

86 RIVERA GARRETAS, M. (2005): *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 48

87 RIVERA GARRETAS, M. (2005): “La Historia de las mujeres que nombra el mundo en femenino”. En: *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, p. 1161

88 SIPI MAYO, R. (2018): *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, p. 20

89 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 151

90 PÉREZ RUIZ, B. (2008): *Mirar al mundo con ojos nuevos: Escritoras africanas* (PDF). p. 5 (Consultado el 10/06/2019). Disponible en: <http://centroderecursos.alboan.org/ebooks/0000/0561/12_PER_MIR.pdf >

maternidad y por tanto la madre, es la dimensión donde la mujer goza de más autoridad en sus comunidades “ya que constituye el pilar sobre el cual se asienta la familia y, por extensión, la continuación de los miembros de la sociedad⁹¹”. Catherine Obianuju Acholonu, ha explicado que:

Cualquiera que sea el rol de África en la perspectiva global, nunca podría estar divorciado de su posición por excelencia como el Continente Madre de la humanidad. Tampoco es casual que en este continente la maternidad haya sido el foco central del arte, la literatura (especialmente la escritura de las mujeres), la cultura, la psicología africana, las tradiciones orales y la filosofía empírica⁹².

Como ya he mencionado, en las sociedades precoloniales africanas,⁹³ hombres y mujeres interactuaban desde dos esferas complementarias: por un lado, la organización sociopolítica de los hombres y por el otro, la cosmología y la metafísica de las mujeres. No se deben entender dichas esferas como autónomas sino como partes de un todo relacional. En la experiencia africana el mundo físico, espiritual y de orden politicosocial no están separados sino todo lo contrario, interactúan entre sí. El antropólogo Jacques Barou, explica que:

Es conveniente partir de la conclusión que surge de las diversas observaciones y análisis que han podido ser llevados a cabo durante decenas de años de trabajo antropológico entre algunas poblaciones africanas todavía muy impregnadas de sus tradiciones. Independientemente de la diversidad de los rituales y la divergencia de sentido que a veces se les puede atribuir, es evidente que la mayoría de las sociedades subsaharianas se esfuerzan ante todo por hacer que la muerte les sea familiar, por integrarla al ciclo de la vida, por hacer de ella una etapa entre otras de ese ciclo. Probablemente sería un poco etnocéntrico ver en ese esfuerzo de domesticación de la muerte la voluntad colectiva de despojarla de la dimensión trágica que le es propia desde el punto de vista occidental. Para que existiese una empresa de desdramatización de la muerte a través de los rituales funerarios, también sería necesario que las culturas que llevan a cabo esos rituales

91 Íbid. p. 6

92 GIL NAVIERA, I. (2016) *La reapropiación de la maternidad en la obra de ama Ata Aidoo*. (PDF) p. 112. (Consultado el 12/06/2019). Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5824915>>

93 O. PALA, A. y LI, M. (1982): *La mujer africana en la sociedad precolonial...*

concibieran la muerte efectivamente como un drama. Ahora bien, nada prueba que ese sea el caso. Tal como se ha podido aprehenderlas en el marco que les ha sido propio hasta hace todavía poco tiempo, las sociedades subsaharianas casi no tienen lugar para el individuo ni lo alientan a forjarse una personalidad singular; el individuo únicamente existe a través de los lazos que lo vinculan al grupo (...) La mayoría de los rituales funerarios observados dan pruebas del mantenimiento de los lazos entre el muerto (o la muerta) y su entorno. Incluso ya siendo cadáver, continúa perteneciendo a la familia. Ello se refleja, para empezar, en una representación con el propósito de simbolizar la presencia del muerto entre los suyos, sobre todo en los momentos que siguen al deceso. Los miembros (y las mujeres) del linaje se reúnen para beber, comer y cantar loas al desaparecido, lo cual constituye una manera de prolongar su existencia en este mundo⁹⁴.

En los ritos cotidianos que eran los más numerosos y que consistían en rituales dedicados a espíritus ligados a la naturaleza pero sobre todo, al espíritu de las ancestras (y ancestros), las mujeres africanas tenían un papel central. “Las mujeres africanas han jugado tradicionalmente un papel prominente en las ceremonias espirituales por lo que era frecuente que las sacerdotisas fueran del sexo femenino⁹⁵” Este papel de las sacerdotisas viene dado por el hecho de que los temas metafísicos pertenecía a la esfera femenina pero además, este plano tenía mayor importancia que el físico. Afirmación que se desprende por dos hechos muy significativos: La ya mencionada importancia de los ritos a las fallecidas (y fallecidos) y las causas metafísicas de los acontecimientos donde el mundo espiritual es vivido como el principio ordenador y regulador del mundo físico.

La forma holística de entender lo real, donde como en el caso de África los planos físico y metafísico se relacionan, está íntimamente enlazada a una capacidad del cuerpo femenino; la capacidad de ser dos como mediación con la trascendencia:

94 BAROU, J. (2010) *La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones*. (PDF y online). (Consultado el 12/06/2019). Disponible en: <https://journals.openedition.org/trace/1584>

95 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, p. 32

Al hablar de trascendencia me refiero a la apertura a lo otro, a lo distinto de mí, en especial cuando la apertura a lo otro- cuando la estructura de alteridad que mi cuerpo de mujer me señala llega a ser precedencia de lo otro-. El dar precedencia a lo otro me lleva, inevitablemente, más allá de mí, más allá de mi yo; me hace, por tanto, trascender; me lleva a contener la prepotencia del yo a la que Occidente tiende a raíz del triunfo histórico pleno del individualismo en el siglo XX. A su vez, el sentido de la trascendencia como apertura y, en especial, como precedencia de lo otro, depende de la capacidad de ser dos que el cuerpo femenino señala. La niña es dada a luz con un más; un más que, sin embargo, no se contrapone con un menos, sino que se sitúa en otro orden de las relaciones. Es un más que se coloca más allá-no en contra-de lo que cabe en el pensamiento binario y en el paradigma de los social⁹⁶.

Como ha dicho María-Milagros Rivera Garretas, “la trascendencia es un asunto más de mujeres que de hombres” (...) porque es el cuerpo femenino el que trae criaturas que vienen del mundo de más allá y esas criaturas garantizan la supervivencia en ese mismo más allá de la muerte⁹⁷”. En la sociedad Yoruba la trascendencia como un aspecto esencialmente femenino queda explicado en su cosmovisión. “Entre los Yoruba con cada nacimiento nacen dos entidades: un bebé y una madre. La madre es la encargada de introducir a una persona en el mundo de los vivos y será igualmente una figura clave en la supervivencia de este niño (niña)⁹⁸”.

Acoger la alteridad y ponerla como fundamento de las relaciones explica muy bien el sentido de existencia de las sociedades africanas y esto solo es posible si en una sociedad se pone en el centro lo amoroso del reconocimiento de autoridad femenina y el orden simbólico de la madre.

96 RIVERA GARRETAS, M. (2005) *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 49

97 RIVERA GARRETAS, M. (2005) *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 49

98 PÉREZ RUIZ, B. (2012): *Lo lejano y lo bello...* p. 157

CONCLUSIONES

Con este trabajo he pretendido enriquecer la Historia de las mujeres con varias de las propuestas de los feminismos africanos. Cuando me dispuse a tratar este tema lo hice movida por una intuición. Decidí entregarme y confiar en lo que está más allá de lo social – no en su contra- y hablar de la Historia de las mujeres sabiendo reconocer la libertad femenina. Saber reconocer la libertad femenina en la Historia de las mujeres lo aprendí de María-Milagros Rivera Garretas mientras cursaba el grado en Historia. Para mí, fue algo revolucionario ya que me permitió acercarme al pasado de las mujeres desestimando el miedo y acogiendo el amor.

Las feministas africanas enseñan que las mujeres siempre hemos gozado de una fuerza como motriz de toda existencia. También, que mujeres y hombres pueden relacionarse desde la complementareidad. Fue el no reconocimiento de autoridad femenina y la violencia de la construcción patriarcal occidental, lo que nubló esta visión. De este modo, se inició una lucha de los sexos que tendría como resultado un feminismo de la igualdad que intentó colocar a las mujeres en una contraposición y una jerarquía que les eran ajenas. De ahí, saldría la fórmula errónea de que las mujeres son el “Segundo Sexo”.

Afortunadamente, vivimos en un momento de grandes cambios en donde, cada vez más, el amor a la disparidad (que es distinta de la desigualdad) está en el centro de las relaciones. De ahí que en las redes sociales los temas más recurridos sean el ecologismo, la autoconciencia o la expresión de numerosas formas de vivir el amor. Esto es consecuencia del “triunfo de la revolución femenina del siglo XX y el final del patriarcado⁹⁹” que han hecho que las mujeres podamos resignificar y devolver a la gran diversidad de espacios en los que nos desenvolvemos el signo femenino del amor a la alteridad.

99 RIVERA GARRETAS, M. (2005): *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, p. 129.

BIBLIOGRAFÍA

ARDUINO, E. *Africa y sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo poscolonial africano*. PDF (Consultado el 2/06/2019). Disponible en: <<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/issue/view/606> >

BAKARE-YUSUF, B. (2011): *Los Yoruba no hacen género: Una revisión crítica de “La invención de la Mujer”*: Haciendo sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género, de Oyewumi Oyeronke. PDF (Consultado el 07/06/2019) Disponible en: <<https://africaneando.wordpress.com/2011/05/08/los-yoruba-no-hacen-genero-una-revision-critica-de-la-invencion-de-la-mujer-haciendo-un-sentido-africano-de-los-discursos-occidentales-de-genero-de-oyewumi-oyeronke/>>

BAROU, J. (2010) *La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones*. PDF y online. (Consultado el 12/06/2019). Disponible en: <<https://journals.openedition.org/trace/1584>>

DE JESÚS, T. *Camino de perfección*. María Jesús Mancho Duque (Ed.). Espasa Libros, S.L.U., 2015. ISBN: 978-84-670-4376-1

GIL NAVIERA, I. (2016) *La reapropiación de la maternidad en la obra de ama Ata Aidoo*. PDF (Consultado el 12/06/2019). Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5824915>>

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. (2008) “Feminismos poscoloniales. Reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En: *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. SUEREZ NAVA, L. y HERNANDEZ CASTILLO, R. (Ed.), Ediciones Cátedra, Madrid, 2008, p. 68-111

JABARDO, M (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Libro en PDF (Consultado el 30/05/2019). Disponible en: <[https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos negros-TdS.pdf](https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf)>

MOBOLANLE EBUNLOUWA, S. *Feminismo: la búsqueda de una variante africana*. PDF (Consultado el 1/06/2019). Disponible en: <https://www.oozebap.org/africaneando/africaneando_07.pdf>

MOAHNTY TALPADE, M. (1984) “Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial”. En: *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. SUEREZ NAVA, L. y HERNANDEZ CASTILLO, R. (Ed.), Ediciones Cátedra, Madrid, 2008, p. 121-162

MURARO, L. *El orden simbólico de la madre*. Horas y horas, Madrid, 1994. ISBN: 84-87715-35-4

NICHOLS, S. *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico*. Decimonovena edición. Editorial Kairós, Barcelona, 2017. ISBN-10: 84-7245-191-7 ISBN-13: 978-84-7245-191-9

O. PALA, A. y LI, M. *La mujer africana en la sociedad precolonial*. Ediciones del Serbal. S. A., Barcelona, 1982. ISBN: 92-3-301-643-9

OYEWUMI, O. (2010): *Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana*. PDF (Consultado el 06/06/2019). Disponible en: <<https://africaneando.wordpress.com/2011/01/24/hfh1294490528/>>

PÉREZ RUIZ, B. *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios* PDF (Consultado el 02/07/2019). Disponible en: <<http://www.madafrica.es/kaayuniversidad/wp-content/uploads/sites/5/2019/03/Art%C3%Adculo-autor-esp%C3%B1ol-4.pdf>><http://www.madafrica.es/kaayuniversidad/wp-content/uploads/sites/5/2019/03/Art%C3%Adculo-autor-esp%C3%B1ol-4.pdf>

PÉREZ RUIZ, B. *Mirar al mundo con ojos nuevos: Escritoras africanas* PDF (Consultado el 10/06/2019). Disponiblen:<http://centroderecursos.alboan.org/ebooks/0000/0561/12_PER_MIR.pdf>

PÉREZ RUIZ, B. *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Editorial fundamentos, Madrid, 2012. ISBN: 978-84-245-1358-3

RIVERA GARRETAS, M. *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. ICARIA editorial s.a., Barcelona, 1998. ISBN: 84-7426-2364

RIVERA GARRETAS, M. *La Diferencia Sexual en la Historia*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2005. ISBN: 84-370-6118-0

RIVERA GARRETAS, M. (2005): “La Historia de las mujeres que nombra el mundo en femenino”. En: *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, p.1156

SIPI MAYO, R. *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Ediciones Wanáfrica S. L. Barcelona, 2018. ISBN: 978-84-17150-27-3

VARELA, N. *Feminismo para principiantes*. Ediciones B, S. A, Barcelona, 2008. ISBN: 9788498728736

ZAMBRANO, M. (2012): “Para una historia de la Piedad”. En: *Aurora: Papeles del seminario del Seminario de María Zambrano*, N.º 0 (Documentos de María Zambrano) p. 64-72