

Textos afro-hispanos para la clase de ELE: una mirada decolonial a la figura materna a partir de la lectura de *La bastarda* de Trifonia Melibea Obono

Ariadna Saiz Mingo 

Departamento de Filología, Universidad de Burgos, Burgos, España

RESUMEN

En este estudio partimos de la exposición a dos textos literarios extraídos de la novela *La bastarda* (2016), de la escritora ecuatoguineana Trifonia Melibea Obono, como activadores de evocaciones singulares en torno a la figura de la madre africana desde la mirada del alumnado marfileño que estudia español como lengua extranjera en la Universidad de Cocody (Costa de Marfil). Tras la lectura de los textos, y con el fin de potenciar las destrezas productivas de los estudiantes, se recogieron 36 composiciones en las que se describe la figura materna desde su mirada émica. Basándonos en la idea de hibridación de Homi K. Bhabha como “el paso intersticial entre identificaciones fijas [que] abre la posibilidad de una hibridación cultural que entretenga la diferencia sin una jerarquía asumida o impuesta” (6), con nuestro estudio nos encontramos matices testimoniales en torno a la maternidad en África que reflejan la diversidad de culturas que afloran en el aula, desafiando etiquetas fijas y establecidas *a priori*.

ABSTRACT

This study is based on the experience of Ivorian students of Spanish as a Foreign Language at the University of Cocody who read two excerpts from the novel *La bastarda* (2016), by the Equatorial Guinean writer Trifonia Melibea Obono. Reading the texts triggered unique responses from the students regarding the concept of motherhood in Africa. The students compared the literary representations in the excerpts with their own experiences and ideas in assigned compositions. We analyzed the 36 compositions written by the students to examine how they conceive of the mother figure. Basing our study on Homi K. Bhabha’s idea of hybridity as “the interstitial passage between fixed identifications [that] opens the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy” (6), we explore the testimonial nuances around the notion of motherhood in Africa and affirm the diversity of cultures in the classroom that challenge fixed and dominant preconceptions.

PALABRAS CLAVE

lengua; literatura afrohispana; maternidad africana; mirada decolonial

KEYWORDS

Language; Afro-Hispanic literature; African motherhood; decolonial perspective

CONTACT Ariadna Saiz Mingo  asmingo@ubu.es  Departamento de Filología, Universidad de Burgos, Burgos, Spain.

© 2024 African Literature Association

Introducción

El aula de lenguas extranjeras (LE) es un terreno abonado para la trasmisión ideológica que no está exento de relaciones asimétricas de poder definitorias de lo estandarizado y lo minorizado, privilegiando determinadas producciones culturales centrales y omitiendo otras supuestamente marginales. Esas tensiones entre lo diverso y lo estandarizado son una consecuencia más de “la colonialidad del poder y la manifestación de subjetividades forjadas en la diferencia colonial” (Mignolo 39). Este hecho puede resultar meridiano en disciplinas prototípicas como la historia o la literatura, pero no tan visible en otras como la enseñanza de LE, donde un enfoque sesgado puede parecer más opaco. Las consecuencias de la invisibilidad son más graves si este modelo de actuación lo “trasladamos al contexto educativo, donde una gran parte del alumnado no se identifica ni física ni intelectualmente y, como consecuencia, se cuestiona el valor de su propio grupo como productor de conocimiento” (Rodríguez Rubio 2). En esas omisiones, lo que el alumnado se está perdiendo es la trasposición de todo un imaginario extraordinariamente motivador al que acceder, justamente, gracias a una LE que acaba vinculando comunidades poscoloniales. En relación con esas posibles resonancias, el escritor afrocaribeño Édouard Glissant ha definido el imaginario en clave proyectiva y como una construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, sexual, etc.) se define a sí misma y se proyecta: “Le langage que je choisis pour écrire est un langage que je décide par le fait de ma situation, mais aussi par le fait de mon invention. C’est-à-dire d’un imaginaire qui dépasse les conditions dans lesquelles il peut s’exercer et va ailleurs” [La lengua que elijo para escribir es una lengua que decido por el hecho de mi situación, pero también por el hecho de mi invención. Es decir, una imaginación que va más allá de las condiciones en las que puede ejercerse y va a otra parte] (Glissant y Noudelmann 69).

Desde el plano de las producciones culturales, los materiales de idiomas del sistema educativo marfileño no escapan al eurocentrismo general imperante a nivel editorial. Los textos seleccionados para esta propuesta se alejan del canon tradicional y se ubican en entornos literarios menos representados en los libros de texto de LE, incidiendo sus contenidos en la diferencia étnica, racial, de género y sexual. De esta manera, y siguiendo la idea de las ideologías raciolingüísticas y la teoría decolonial como linternas que hagan reflexionar al alumnado sobre “their positions and experiences to build empathy as a means to reimagine new [linguistic] world” [sus posiciones y experiencias para fomentar su empatía como una manera para reimaginar su mundo lingüístico] (Licata et al. 1), propusimos a estudiantes marfileños del tercer curso del Grado en Español de la Universidad de Cocody la lectura de dos extractos de la novela *La bastarda* (2016), de la escritora ecuatoguineana Trifonia Melibea Obono, y la redacción de una composición ulterior. La elección de esta autora se justifica por partida doble: por su prolífica narrativa sobre la maternidad y por la potencialidad de su obra a nivel lingüístico, desafiando así la exposición a un único modelo de español que da la espalda a un *input* más cercano, metafórica y físicamente, como es el guineoecuadoriano. Con la exposición a ese *input* literario divergente, la idea era cuestionar el estereotipo de una maternidad africana monolítica dibujada en blanco y negro con el carboncillo occidental. La finalidad originaria era potenciar las

destrezas productivas del alumnado marfileño universitario a partir de una temática potencialmente afín y vehiculada por un español no metropolitano. Nuestro trabajo está, por lo tanto, basado en el análisis temático de las 36 composiciones generadas tras la lectura de los pasajes de Obono desde la mirada émica del alumnado africano.

A partir de esos retratos maternos, nos propusimos analizar los matices textuales que pueden desafiar una visión distorsionada de una maternidad única. Huyendo de esa visión “esencialista”, con nuestro análisis discursivo lo que se pretende es encontrar eventuales rastros de subjetividad y resonancias posibles entre todas ellas. A corto plazo, nuestro objetivo es propiciar el afloramiento de todo el abanico de referentes singulares a los que puede remitir el texto, para identificar aquellas representaciones recurrentes que nos permitan llegar a una mirada “desde dentro” y decolonial de una alteridad muchas veces silenciada.

Las preguntas de investigación que nos planteamos fueron las siguientes:

1. ¿Qué emociones generan en el alumnado los textos de *La bastarda* a nivel identitario?
2. ¿Qué atributos recurrentes emergen de sus composiciones en relación con la figura de la madre?
3. Tras la lectura de los textos de Obono, ¿qué narrativas alternativas al modelo de maternidad tradicional aparecen en sus escritos?

Como alerta Gayatri Chakravorty Spivak, no pretendemos “domesticar” ni “mercificar” dicha alteridad poniendo palabras a sus voces, “no sea que ocupemos sin darnos cuenta la posición del sujeto del informante nativo, irreconociblemente desplazada” (173). A largo plazo, se trataría de reivindicar el potencial del acto rememorativo como vía de un acercamiento más significativo a la lengua en el aula de español como lengua extranjera (ELE).

Marco teórico

Emociones y construcción identitaria

Basándonos en el interaccionismo simbólico de Herbert Blumer (1936-1969), según el cual la experiencia humana está mediada por la interpretación, este estudio se posiciona bajo su teoría derivada, la teoría sociocultural-construccionista, que da cabida ya a la idea de “la variabilidad cultural e histórica con un fuerte énfasis en las nociones de construcción social, cultural e, incluso, lingüística de las emociones” (Bourdieu 55). La vivencia de la experiencia sociocultural desde dentro, esto es, desde la perspectiva émica de las personas que viven dicha experiencia, es, justamente, el enfoque que buscamos en estudios como el presente, en el que se quiere dar (o devolver) la voz a los protagonistas, haciendo especial énfasis en el componente interrelacional de esas vivencias. Y es, precisamente, en esos contextos interrelacionales, donde aflora la idea de las “culturas afectivas particulares con un repertorio emocional común del grupo social que actúa como modo de afiliación a una comunidad y como modo de comunicarse” (Le Breton 69).

La teoría de los afectos entroncaría con la idea de cultura afectiva comentada más arriba y, especialmente, con las aportaciones del feminismo en relación con el factor experiencial en intersección por parte de sus protagonistas. Sara Ahmed lleva a cabo un giro que pasa de la tradicional definición de las emociones a una mayor consideración de sus efectos, esto es, “la manera en que circulan las emociones entre cuerpos, analizando cómo se ‘pegan’ y cómo se mueven” (24). La autora no se limita al movimiento de afectos entre los cuerpos, sino a cómo estos mismos son “afectados” en sus prácticas sociales y culturales. La familia genera multitud de registros emocionales de los que puede apropiarse el discurso político. Si trasladamos esta posibilidad de circulación afectiva al contexto africano, los circuitos se ven afectados por relaciones de dominación más allá de su simple connotación moral: “L’entrée par les affects permet d’interroger les registres émotionnels dans lesquels s’expriment les rapports de domination dans les sociétés africaines contemporaines qui ne sont pas uniquement à lire en termes cognitifs ou moraux” [Utilizar los afectos como punto de partida nos permite examinar los registros emocionales en los que se expresan las relaciones de dominación en las sociedades africanas contemporáneas, que no pueden leerse únicamente en términos cognitivos o morales]¹ (Brossier 342).

Asimismo, y como veremos en algunos testimonios, en contextos poscoloniales como el que nos ocupa esas identidades narrativas adquieren un marcado carácter de hibridez y, al mismo tiempo, de biculturalidad asimétrica. Autoras como Kaisa Koskinen han denunciado las situaciones limitadoras que determinadas relaciones asimétricas de poder pueden generar en contextos poscoloniales. En concreto, han alertado de la falsa equiparación entre distancia emocional y distancia cultural que tan tajantemente se ha querido dibujar en la relación entre sujeto y objeto, esto es, entre lector y texto en el caso que nos ocupa: “we are actually dealing with degrees of emotional affinity more than with degrees of cultural affinity” [de hecho estamos tratando con niveles de afinidad emocional más que con niveles de afinidad cultural] (Koskinen 17). Si esa circulación es realmente aleatoria, ¿por qué no llevar literatura afrohispana al aula de ELE para alumnado francófono africano, y no solo autores españoles o latinoamericanos? Si autores y textos metropolitanos son desplazados por producciones “periféricas”, como puede ser la literatura ecuatoguineana, el alumnado va a poder igualmente sostener un debate o elaborar una disertación como actividades de la licenciatura. El hecho de apelar a imaginarios comunes detonados por textos que aboguen por la singularidad de las producciones artísticas de autores no centrales a nivel editorial puede ser tan motivador y significativo como emplear los modelos literarios tradicionales, o incluso más aún.

La maternidad en África

Los contextos familiares han sido ampliamente transitados por todo tipo de autores y obras literarias. África no es una excepción. Ahora bien, en las sociedades africanas (como en otros modelos familiares no eurocéntricos) entran en juego dinámicas muy diversas heredadas de su idiosincrasia pre y poscolonial:

Cet espace familial constitue une réalité sociale souple et polymorphe qui évolue par le jeu des acteurs qui la composent, des politiques familiales étatiques qui la définissent, et

des luttes générationnelles (entre cadets et aînés sociaux: Bayart & Copans 1981; Gomez-Perez & Leblanc 2012) et logiques de classes (Sklar 1979; Callaghy 1983, 1984; Joseph 1987; Harsch 1993; Darbon 2012) qui s'y jouent et qui l'inscrivent dans le temps long. (Brossier 334)

[Este espacio familiar es una realidad social flexible y polimorfa que evoluciona como resultado de la interacción de los actores que lo componen, de las políticas familiares estatales que lo definen y de las luchas generacionales (entre miembros más jóvenes y más veteranos de la sociedad: Bayart y Copans 1981; Gómez-Pérez y Leblanc 2012) y lógicas de clase (Sklar 1979; Callaghy 1983, 1984; Joseph 1987; Harsch 1993; Darbon 2012) que juegan en su seno y del que participan a largo plazo.]

Más estudiada desde un punto de vista antropológico² (en función de lo ritual en torno al embarazo y el parto) que histórico, el matrimonio ha venido siendo el contexto ortodoxo en el que la maternidad se inscribía tradicionalmente. Ahora bien, como afirma Anne Hugon (2), el hecho de que en algunas sociedades africanas se vincule el prestigio de las mujeres al número de hijos no impide que haya que matizar en qué situaciones el embarazo y el parto son valorados (o, al contrario, penalizados), cuáles son las actitudes aprobadas para las madres y qué lugar ocupan realmente en cada sociedad: “La production sur l’histoire de la maternité en Afrique souffre d’un paradoxe: on y distingue très peu d’études systématiques, alors même que tout le monde s’accorde à dire que la maternité est un passage obligé (et consenti) pour les Africaines” [La producción sobre la historia de la maternidad en África adolece de una paradoja: hay muy pocos estudios sistemáticos, a pesar de que todo el mundo está de acuerdo en que la maternidad es un pasaje obligatorio (y consentido) para las africanas] (Hugon 3).

Esta equiparación de lo materno a lo natural puede tener como consecuencia una falta de análisis más profundo que abra el abanico a realidades más heterodoxas y posibilidades alternativas a esa maternidad monolítica inicial. Partiendo de ese modelo original, describimos a continuación otras dinámicas maternas comunitarias para llegar a la casuística de la novela que nos ocupa y su “no maternidad”.

Maternidad y matrimonio

Como afirma Almudena Pastor García, el matrimonio heterosexual es también el resultado de una historia oculta: “Las direcciones que tomamos hacia los objetos son gestos normativos que se heredan (el mandato de matrimonio heterosexual es un mandato de reproducción de la forma-familia) y se repiten ... hasta olvidar que tienen una temporalidad, unas condiciones de llegada” (196). Fruto de esas herencias performadas (y de las que nos impregnamos, en el sentido *ahmediano* del término), estaría la imagen de una figura materna idealizada en su carácter bondadoso e incondicional dentro del matrimonio.

En la literatura africana, especialmente la de autoría masculina, la madre es el personaje femenino más relevante y, frente a él, las otras mujeres palidecen: “Se idealiza la maternidad y a las mujeres que viven solo por y para sus hijos ... las mujeres aparecen como símbolos, más que como seres humanos individuales que viven, sufren y padecen” (Pérez Ruiz 167). Por contraste, las novelas escritas por mujeres africanas van a desmentir la lectura plana que, desde el feminismo occidental,

muchas veces se hace de su realidad, rompiendo ellas mismas con sus relatos la clásica dicotomía opresor/víctima “to demonstrate that agency and victimhood are not mutually exclusive, to show that victims are also agents who can change their lives and affect other lives in radical ways” [para demostrar que la agencia y el victimismo no se excluyen mutuamente, para mostrar que las víctimas también son agentes que pueden cambiar sus vidas y afectar a otras vidas de modos radicales] (Nnaemeka 3). Soledad Vieitez hace un llamamiento a no trasvasar conceptos ampliamente cuestionados en Occidente a otras sociedades y, en especial, a la africana: “La institución africana de la maternidad, en palabras de Oyèwùmí, sobrepasa la propia cuestión de género y, por tanto, no podemos ‘esencializarla’, ni trivializar lo que significa para las mujeres africanas desde un análisis del género” (372). En este sentido, Oyèrónké Oyèwùmí hace una crítica al uso de la “mujer” como una categoría social a la que se presupone “to be powerless, disadvantaged, and controlled and defined by men” [no tener poder, ni ventajas, ser controlada y definida por los hombres] (*The Invention* 14), no aplicable, por ejemplo, a la sociedad Oyo-Yoruba que la socióloga nigeriana estudia. Así, descendiendo a la singularidad de los vínculos familiares, y más allá de ese binomio ideal de esposa-madre, el parentesco se articula más sobre las relaciones establecidas por los nacimientos que sobre los vínculos matrimoniales en sí, extendiéndose el vínculo madre-hijo a todos los hijos de la misma madre en un contexto marcadamente colectivo no siempre contemplado por el feminismo blanco: “From an African perspective and as a matter of fact, mothers by definition cannot be single” [Desde una perspectiva africana y en realidad, por definición, las madres no pueden ser solteras] (Oyèwùmí, “Conceptualizing Gender” 6).

La novela *The Joys of Motherhood* (1979) de Buchi Emecheta pone de manifiesto que si, al ir en búsqueda de una imagen sacralizada de la maternidad, “las mujeres abandonan las demás facetas de la vida—como son los vínculos sociales, la amistad o el desarrollo personal—al final descubrirán dolorosamente que ser madre no era la panacea y fuente última de felicidad que ellas habían creído” (Pérez Ruiz 153). Como explica Bibian Pérez Ruiz, la imagen de la “madre suprema” (la cual es una representación simbólica de la tradición y estaría presente, entre otras, en las obras del escritor nigeriano Chinua Achebe) encarna “una parcela de autoridad y privilegio para las mujeres negras, tanto en África como en la diáspora” (Pérez Ruiz 175).

El punto común a todas estas obras es que la reproducción se convierte en objeto de encendidas controversias, en la medida en que diversos grupos consideran que el orden moral, e incluso la cohesión política y la armonía social, se basan en la buena gestión de ese proceso. Y, añadiríamos, del bloqueo a quienes pretenden impedir esa reproducción, como describe Lynn M. Thomas en su famosa obra *Politics of the Womb* (2003): “childbirth was a crucial process through which relations of authority among women were constructed. Whereas initiation situated a girl-turned-woman within the female hierarchy of her natal home, childbirth situated her within the female hierarchy of her marriage home” [el parto era un proceso crucial a través del cual se elaboraban las relaciones entre las mujeres. Mientras la iniciación situaba a la joven que se había convertido en mujer dentro de la jerarquía de su hogar natal, el nacimiento la situaba dentro la jerarquía femenina de su hogar por casamiento] (65). Lo que Thomas quiere hacer entender es que la reproducción, además de ser un tema central en el seno del grupo social, también es parte del entramado de relaciones

entre colonizadores y colonizados, constituyendo una gran ceguera el obviar los ritos de iniciación, escisión, embarazo y parto en las sociedades poscoloniales.

Ahora bien, dentro de ese panorama normativizado del proceso reproductivo, la realidad adquiere múltiples variantes, como es el caso de las madres solteras, de las madres comunitarias alternativas, las no madres o, como en el caso que nos ocupa, las madres ausentes.

Maternidades alternativas

En relación con la maternidad extramatrimonial, la mayor preocupación durante los años 1940 y 1950 era más bien el control de las escolares, siempre susceptibles de quedarse embarazadas, lo que preocupaba tanto a padres como a las autoridades coloniales. Tras las independencias en los años 1960, se inicia un amplio debate sobre las madres solteras, que parecían amenazar el orden social establecido y controlado por el resto de la comunidad (Hugon 8).

En el penúltimo capítulo de la obra con la que cerrábamos el subapartado anterior, Thomas explica que la ley keniana protegía a las madres solteras para obtener una pensión del padre, pero este apoyo se vio como un avance europeo y los propios kenianos trataron de derogar la ley, que hasta el 2001 no fue reemplazada (173).

Además de estas tenues conquistas de poder por parte de madres no normativas, en algunas sociedades africanas el rol materno ha sido ejercido por otras figuras comunitarias como resultado de las propias dinámicas socioeconómicas poscoloniales. Si por algo se caracteriza la sociedad del África de los siglos XX y XXI es por la movilidad de las mujeres del campo a la ciudad, para cuyo desplazamiento no dudan en recurrir a la red ancestral de cuidados, mandando a la ciudad a sus hijos para que puedan acceder a una educación: “La ‘circulation des enfants’ connaît de nouvelles modalités: des nouvelles citadines les envoient ‘au village’ pour qu’ils soient pris en charge par la génération précédente; d’autres les confient à des citadins qui garantissent leur scolarisation en échange de travaux domestiques” [La “circulación de niños” adopta nuevas formas. Algunos los envían “al pueblo” para que los cuide la generación anterior; otros los confían a habitantes de la ciudad que garantizan su escolarización a cambio de trabajo doméstico] (Hugon 5).

De esta manera, en la concepción de la maternidad africana, esta no se limita a las mujeres y madres, sino que forma parte de “the nature of the comunal responsibilities involved in the raising of children and the caring of others” [la naturaleza de las responsabilidades comunales relacionadas a la crianza de los niños y el cuidado de otros] (Dove 166). Una figura recurrente en la literatura africana y afroamericana escrita por mujeres, y que muchas veces desempeña un rol materno con su nieta, es la abuela. La activista ecuatoguineana Remei Sipi Mayo no duda en incluir esta figura como referente esencial en el debate afrofeminista: “Al hablar de feminismo en África es bueno tomar como referencia el ejemplo de nuestras madres y abuelas” (52). Como veremos en la obra de Obono, la abuela se erige como personaje central en sustitución de la madre de la protagonista. Pérez Ruiz (188) establece una interesante diferenciación entre el tratamiento de la maternidad en la literatura femenina africana francófona y la literatura occidental. En este sentido, explica que existe un notable paralelismo entre la literatura africana francófona y la

anglófona, ya que, en ambos casos, las autoras destacan el papel fundamental que las abuelas juegan en la educación, el apoyo moral y el soporte económico de sus nietos y nietas. Para ilustrar esta solidaridad espontánea en contextos adversos, cita los casos de *La coleccionista de tesoros* (1981) de Bessie Head, que tiene como escenario la cárcel, o *Mother to Mother* (1998), de la sudafricana Sindiwe Magona, en contra de la discriminación racial (Pérez Ruiz 179).

En su línea comparativa con la literatura no africana, Pérez Ruiz (172) destaca que, frente a la rivalidad madre-hija³ y la santidad de la abuela en las obras occidentales, las imágenes estereotipadas de madres y abuelas como proveedoras de vida y eternas cuidadoras se subvierten en la literatura africana y, en numerosas ocasiones, pasan a representarse como personajes abusivos, como asimismo aparece reflejado en la abuela de *La bastarda*.

La no maternidad

El cuestionamiento de la obligatoriedad de la maternidad empieza a ser estudiado en los 1990 con estudios singulares que rompen con generalizaciones, como el de Ifi Amadiume sobre la sociedad igbo del sur de Nigeria, donde muestra un ejemplo asombroso de géneros desdibujados a finales del siglo XIX cuando “une femme sans enfant pouvait en quelque sorte être considérée comme le ‘père’ des enfants d’une autre en devenant son mari” [una mujer sin hijos podía considerarse en cierto modo “padre” de los hijos de otra mujer al convertirse en su “marido”] (Hugon 3).

En las novelas *Efuru* (1966), *Idu* (1970) y *One is Enough* (1984), de Flora Nwapa, las mujeres sienten inseguridad, pues no se las considera mujeres completas si carecen de descendencia. Sin embargo, “la manera en que evolucionan estos personajes, junto con el éxito social a pesar de no tener hijos biológicos, plantea un tipo de maternidad alternativa para aquellas mujeres que no son madres” (Pérez Ruiz 176).

Desde el punto de vista del derecho a la emoción propia, Susan Arndt analiza una serie de novelas (*Woman at Point Zero* de Nawal El Saadawi, de 1975, o *Tu t'appellerás Tanga* de Calixthe Beyala, de 1988) en las que sus protagonistas femeninas optan por no tener hijos “como reacción al hecho de no haber experimentado personalmente el amor materno, ya que sus madres las han descuidado o incluso maltratado” (citado por Pérez Ruiz 178).

No tener hijos o ausentarse del rol materno cediéndolo a “otras” como opción de vida es un rasgo destacado de las figuras maternas en las autobiografías de algunas mujeres africanas⁴: “De esta ausencia se deriva el que las hijas no traten de crear su identidad siguiendo un modelo materno, pues carecen de él, sino intentando adaptarse a unas sociedades que experimentan profundos cambios” (Pérez Ruiz 185). Ausencia materna que genera no poca tristeza en la protagonista de la novela presentada al alumnado marfileño para este estudio, *La bastarda*.

La bastarda

Como señala Patricia Picazo, aunque *La bastarda* se define como ejemplo de literatura LGTB, situando el lesbianismo como tema central del texto, “un análisis en clave decolonial dejará al descubierto la propuesta principal de este relato: la denuncia

feminista y el sabotaje del modelo de mundo hegemónico en la Guinea Ecuatorial contemporánea” (38). En este sentido, continúa la misma autora parafraseando al personaje de Mama, ese contexto guineano es el del “nacionalismo patriarcal, la alianza del heteropatriarcado de la tradición fang reforzado por la ideología católica que trajo el colonialismo español” (39). En relación con nuestra temática central, si por algo se caracteriza la maternidad en *La bastarda* es porque la madre, lejos de quedar ausente en la obra, se hace presente continuamente en la búsqueda del padre por la hija: “Obono sí coincide con una de las reivindicaciones más compartidas entre los diferentes feminismos africanos, y es sobre la no exclusión del hombre en el proyecto feminista, su necesaria participación” (Picazo 40). Siguiendo a esta misma autora, en *La bastarda* asistimos a una reapropiación del título de la obra por parte de la protagonista, y, añadiríamos, llevándolo a cabo a la manera contrahegemónica de los significantes flotantes⁵ de Ernesto Laclau (154), a través de la conquista de espacios pragmáticos donde performar su identidad marginal.

A los diecinueve años mi madre se había quedado embarazada y había fallecido durante el parto a causa de la brujería. Desde ese momento fui declarada bastarda. Yo había nacido antes de que mi padre entregara la dote a cambio de mi madre. Por eso la sociedad me miraba con desprecio y la gente me llamaba “la hija de una soltera fang” o “la hija de ningún varón”. (32)

Con estas palabras retrospectivas inicia Obono el relato de lo que será la vida de Oboko, la protagonista de *La bastarda*, condensando, en cinco líneas, muchas de las líneas temáticas sobre la maternidad africana que se han venido exponiendo hasta ahora: juventud de la madre, embarazo accidental fuera del matrimonio, creencia del fallecimiento en el parto por brujería, consideración marginal de la hija como bastarda, ritual frustrado de la entrega de dote y consecuencia de todo ello, justificación de su marginación por la soltería de la madre en su etnia. “Cadena de calamidades” que, lejos de cerrarse con ese último estado, añade la negación de la figura paterna. Esta última negación identitaria aparece en el primero de los textos presentados al alumnado (ver Anexo); sin padre como individuo, pero con paternidad comunitaria: “¿por qué le voy a llamar papá?—Porque eres hija de todos los hombres del mundo: eres hija de una soltera fang. Lo que vas a hacer es explotar las ventajas que tiene ser una bastarda” (Obono 49).

En el segundo de los textos presentados (ver Anexo), la maternidad entra en intersección con la variante edad, a través de la figura de la abuela—personaje que toma el rol de la madre biológica ausente, en su versión más abusiva y utilitaria—, y con la variante jerárquica de la poligamia:

Tu padre ya no me quiere. Ha abandonado la cama que compartíamos desde que yo tenía catorce años y ahora solo visita el lecho de su joven amante. Para mí no es más que eso, una amante. ... Esta mujer no sabe cuidar de él, no le sirve como Dios manda. El destino me ha castigado. (Obono 75)

El binomio madre-esposa, que hemos visto indisociable en el primer subapartado sobre la maternidad africana, se rompe explícitamente por razones fisiológicas que anulan la identidad de la propia Mama, en un claro alegato de la dependencia respecto al hombre: “Ahora he perdido mi verdadero yo, no existo sin mi hombre,

que ahora pertenece a otra. ¡Tu padre dice que ya soy vieja, como ya no me visita el mes!” (Obono 76).

Finalmente, la circulación de niños del campo a la ciudad reaparece al final de la secuencia. “Te envió a Okomo, es una niña seria, aunque tonta, ¡busca a su padre desgraciado! No agradece todo lo que la tribu ha hecho por ella. Tú lo sabes bien. Hasta pronto. Tu madre con mucho amor” (Obono 76). Cuidados comunitarios a cambio de trabajo doméstico que no se consumará en la obra que nos ocupa, pero que refleja el valor de la red colectiva encarnada esta vez en la tribu.

Contexto y corpus

Nuestro corpus está constituido por 36 textos producidos por alumnado marfileño universitario que está en tercer curso del Grado en Español en la Universidad de Cocody. Todos son marfileños, a excepción de un camerunés. Dos de las alumnas nacieron en la diáspora, concretamente en las ciudades de París y Toulouse, pero han vuelto al país natal por el retorno de sus padres.

La propuesta de redacción libre sobre la figura materna se inscribe dentro de una de las tareas que el alumnado tiene que completar para la clase de Técnicas de Expresión. A pesar de esa libertad compositiva a nivel estructural, las composiciones siguen la tipología modelo de las disertaciones propias del sistema educativo francés, en la que se establece una problemática de entrada que se desarrolla siguiendo el esquema de tesis, antítesis y síntesis.

Los dos textos presentados como modelos de lengua para activar la argumentación pertenecen a las páginas iniciales y centrales de *La bastarda*, respectivamente, y abordan las temáticas de la bastardía, la educación comunitaria, la madre ausente, la soltería, las diferencias de edad en los matrimonios, la poligamia y, finalmente, la figura de la abuela como sustituta de la madre biológica. Estaríamos ante la posibilidad de una circulación afectiva entre alumnado de distintas etnias cuando se llega a espacios compartidos, como puede ser el aula de español.

Metodología

El contexto de nuestro estudio, constituido por alumnado adulto universitario expuesto a la cultura meta a través no solo del espacio académico sino también de vivencias en la diáspora en algunos casos, y de las redes y todo tipo de *input* no formal en todos ellos, se corresponde con la idea de hibridación de Homi K. Bhabha como “el paso intersticial entre identificaciones fijas [que] abre la posibilidad de una hibridación cultural que entretenga la diferencia sin una jerarquía asumida o impuesta” (6).

Para acceder a esas construcciones identitarias híbridas, y a esas creencias mutables, nos amparamos en la metodología cualitativa, desde los presupuestos del análisis discursivo. Como vehículo testimonial se ha utilizado una propuesta de narración en la que ellos mismos llevan a cabo un retrato de madres en relación con sus vivencias con ellas: con nombre propio y atributos específicos en alguno de los casos, con madres ausentes en otros, e incluso con la abuela como figura sustituta cuando esta falta.

En relación con esas narrativas, Rivas-Flores y Leite-Méndez (20) hablan de un proceso colectivo en el que cada sujeto se reconstruye procesualmente y cuya coherencia está en poder dar cuenta del significado de la diferencia presente en toda construcción identitaria. A través de la potencialidad de narrativas como las presentadas, buscamos discernir qué líneas temáticas centrales se destacan, frente a la vivencia de la maternidad en contextos poscoloniales, y qué hilos discursivos se hacen visibles para acercarnos “de manera cualitativa a la expresión singular de cada persona” (Fons y Palou 119). Partimos así de un análisis discursivo cualitativo pegándonos a las palabras textuales de los receptores del texto (de ahí que se hayan mantenido, tal cual, los errores de las producciones del alumnado), como se verá en los extractos más significativos de los testimonios que pasamos a comentar.

Resultados por categorías ilustrados testimonialmente

Pasamos en este apartado a sistematizar los resultados obtenidos a partir del análisis temático de los textos del alumnado, conectando esos hilos testimoniales con los modelos de maternidad recogidos en el marco teórico: dadoras de vida y poderosas, bondadosas y estrictas, y, finalmente, trasmisoras de la tradición e independientes.

Poderosas dadoras de vida

Para los inicios de sus composiciones optan bien por un genérico “la madre africana”, bien por una personificación de la figura materna en sus propias madres. A nivel discursivo, esa opción dual tiene su reflejo en el uso de todo un sistema de deícticos y pronombres de tercera y primera persona, respectivamente. En relación con estos arranques textuales, es significativo el uso de posesivos de pertenencia para situar el origen de la figura materna.

Temáticamente, se empieza por destacar la faceta más física de la figura materna, con descripciones corporeizadas y racializadas como la de Maurice: *Sus ojos y sus piernas morenas hacen pensar en la mujer africana descrita por un famoso músico marfileño Gadjí Géli St Joseph en su obra musical cuyo título es “femme de feu”.*

De la misma manera, son habituales las referencias a la madre como proveedora de vida asociadas a su condición sexual (siempre binaria), desde un punto de vista biologicista y no genérico, encontrando en el rol reproductivo su máximo argumento para desmarcarlas de otras mujeres—significativa la performatividad del rol materno del que “se toma el nombre”, como en el testimonio de Touré—: *La protagonista de La bastarda es una chica sin madre. Una madre es diferente de una chica, una moza y de una mujer en general, eso porque tomar el nombre de madre significa que se trata de una persona del sexo femenino que tiene uno o muchos hijos.*

En otras ocasiones, la sublimación de la maternidad se lleva a cabo anteponiendo la condición de esposa a la de madre, a través de la figura masculina como eje central sobre el que pivota la reproducción, en un claro alegato de la institución matrimonial, como en el discurso de Joseph: *Una madre puede ser satisfecha porque vive con un hombre, el amo de la casa que es su marido y esta satisfacción se extiende al hecho que tenga hijos. En África una madre y satisfecha respetada debe tener ante*

todo un marido, por eso la abuela de Obono se siente abandonada y pierde su nombre de esposa.

Ahora bien, al final de varios arranques textuales, puede apreciarse una transición hacia ámbitos de poder en relación, justamente, con la figura del hombre. Esto es, la función de dadoras de vida comentada más arriba se desdobra en los hijos y en el marido. Es lo que parece aflorar de las palabras del extracto de Gilbert (aunque se argumente en torno a las dotes culinarias de la mujer frente a las nulas del marido): *Siempre el último socorro de su marido tanto como la protectora de sus hijos: luego no solamente dar vida, sino también tiene en sus manos la vida de su marido. En la medida en que a los hombres africanos, al menos yacoubá, no les gusta cocinar mucho por eso la madre se vuelve su primer cómplice y por eso Mama siente que ha perdido su puesto en la casa.*

De las descripciones físicas asociadas al sexo se pasa a una serie de asociaciones, esta vez genéricas, encarnadas en las labores siempre múltiples e interminables—significativo el uso del posesivo *sus* para las tareas—de la mujer africana. En todas ellas se enaltece un trabajo que no resta dedicación a los hijos, como en el caso de Martin: *Mi madre es muy trabajadora. Se despierta toda la casa después de ella: cada día desde las 5:00h de la mañana está de pie trabajando haciendo sus tareas cotidianas que se resumen en limpiar la casa, hervir agua para nuestro padre, cocinar y atenderse a nosotros sus hijos.*

Esta sobrecarga de tareas no siempre se justifica, especialmente en pluma de alumnas, adivinándose una cierta crítica hacia la falta de descanso por parte de la madre, embarazada en el caso de Felicité: *En la cultura beté, la mujer tiene que ocuparse de una parcela para proporcionarse productos o rentas para el consumo familiar. Da luz a los niños, los vigila, les cria. Ni durante el periodo de embarazo mi madre no tenía descanso prenatal.*

Esas descripciones físicas, sexualizadas y con atribuciones de tareas de marcado corte patriarcal, aparecen compensadas, en muchas de las composiciones, con la posibilidad de una parcela de poder que se les confiere en su categoría de consejeras y confidentes. Ese poder se circunscribe a la esfera de lo privado, de lo doméstico en el caso del testimonio de Yolande: *Ayuda también al marido a salir de situaciones financieras indecentes. Así ha llegado a ser una altivez para la familia; La protección asegurada tanto para los hijos como para el marido, porque para los hijos, la madre es su confidente y para el marido su consejera. Pero Obono no tiene esa protección y su abuela ha perdido la consideración de su esposo. La madre sabe tener en discreto los secretos conyugales y nunca hace reproches a su marido en público sino que lo hace en la cama.*

Otras veces, ese poder reconocido se reviste de adjetivos matizadores que tratan de delimitar su alcance, caso de la descripción de Jacques: *Es un sostén incontestable no solamente de la familia sino también del hombre en particular, pero tiene una cierta influencia con las decisiones que ponen en cuenta el porvenir de la familia, de manera sutil llega a imponerse en la casa familiar como una doña, igual que la abuela de la historia.* Estos discursos tratan de descender hacia la singularidad de la realidad africana desmintiendo las apariencias (aunque se siga llevando al ámbito de lo privado, sustrayéndolo de la esfera pública a través del silencio), como bien ilustran

las palabras de Alexis: *Si aparentemente se presenta como aislada en la familia sin embargo la madre africana es la que decide sin hablar.*

Así, la dimensión reproductiva que impregna esos inicios textuales, y de la que se deriva su poder contractual como consejeras a través del matrimonio, trasciende lo meramente físico alcanzando una dimensión más moral. En relación con ese ámbito más espiritual, emerge el siguiente binomio descriptivo, el de las madres bondadosas y cariñosas, pero estrictas y serias a la par.

Bondadosas y estrictas

En los cuerpos centrales de las composiciones, y tras la presentación inicial de la figura materna, aparece la necesidad de matizar su carácter inicialmente positivo, con una serie de silogismos que justifiquen su carácter estricto cuando toca. Esas atribuciones se llevan a cabo desde la posición enunciativa genérica identitaria. En palabras de Patrice: *La madre africana es amable, dócil y social en la medida en que el africano mismo se caracteriza por la solidaridad y la unión entre las diferentes familias.* Y no exenta, una vez más, de la aspiración matrimonial, como expone Anne: *La madre africana es la encarnación del bien, del amor, del cariño y ella se ocupa del casamiento de todos los hijos de la familia.*

Ahora bien, y volviendo al espacio como contexto diferenciador de las atribuciones, este enaltecimiento del carácter bondadoso de la madre vuelve a matizarse, con circunstancias que justifican el carácter riguroso de sus conductas en público, como en la narrativa de Michel: *A casa disimulaba todos estos comportamientos de fuera. Se comportaba muy tiesa para con sus hijos puesto que quería ella se volvieran personas rectas y honestas ya que ella misma lo era.* En este sentido, destaca el testimonio de Marie, una de las alumnas participantes retornadas de la diáspora: *Al venir de otro país, ha tenido que hacer frente a adversidades como la lengua o la discriminación. Parece seria pero es cariñosa en casa. Fuera no podía mostrarse débil. Y por eso ha sido estricta. La admiro mucho.*

Es en esa necesidad de justificar(se) donde emerge la valoración de las madres-padre, a quienes no se duda en conferir atribuciones tradicionalmente masculinas. Las valoraciones se tornan aquí altamente positivas, como en el elogio de Martin: *Cuando se la ve por primera vez se le aparece ser un hombre ya que es muy valiosa.* Significativo, en relación con ese rol masculino, el uso de los verbos de cambio que lleva a cabo Elianne: *Mi madre se ponía una madre fuerte y de carácter varonil. Todo y no solo la edad sino también el aspecto físico y el temperamento esta entre mujer y hombre.*

Tales comparaciones se extienden, asimismo, a figuras maternas alternativas, como la abuela de Gilbert: *Mi abuela está sola, como Mama en La bastarda, pero es muy fuerte mentalmente, ha conservado intacto el dinamismo y una integridad del carácter que hacía pensando que era un hombre, pero un hombre muy especial.*

Trasmisoras e independientes

El discurso anterior nos remite a un pasado colonial que emerge en no pocos de los testimonios, articulado en torno a estas mujeres como trasmisoras de la tradición.

Así, la madre consejera, que hemos visto en la categoría anterior, es a su vez trasmisora de todo un código cultural, como tan poéticamente ilustra Aya: *Generalmente, la madre aparece en la sociedad africana como la poseedora de todas las llaves de la tradición para que esta no muera a través de los cambios sucesivos que la modernidad impone.*

Eso sí, estaríamos ante una transmisión y no una retransmisión de la tradición, ya que, desde la voz de las alumnas, y más explícitamente de las alumnas que han pasado por un proceso migratorio, se detectan alternativas a un discurso inmovilista heredero del pasado. Esto sucede al final de los cuerpos centrales de los textos, espacio prototípico para desarrollar la antítesis en los modelos argumentativos franceses. Los cuestionamientos de la tradición afloran en relación con la obligatoriedad de una madre biológica, frente a la ausencia de esa figura en el primer texto, particular que destaca en su relato Lenni: *Por otra parte, en el primer texto ella era la hija de todos los hombres porque era hija de una madre soltera fang, y yo me crié con mi padre los dos en Francia. Y para mí, una madre no tiene por qué ser solo tu progenitora, es alguien que aporta un bagaje emocional y cultural a su hijo. (Vale para los dos padres, no solo la madre).*

Asimismo, se recurre a los textos para matizar la variable edad en los matrimonios, como en el caso de Halimatou: *Al leer los consejos de la abuela del primer texto, puedo decir que antes era mucho más habitual esa ansia por casarse y esa diferencia de edad mujer/hombre, sobre todo, en la zona rural. Se buscaba mujeres jóvenes para proveer hijos. Ahora yo no lo veo tanto, más con la migración hay más matrimonios jóvenes los dos o incluso mixtos. O para ponerlos en relación con los cambiantes motivos para casarse, caso de Desiré: Lamentablemente aún hay culturas, sociedades en las que el amor no se considera. Pero no creo que sea el caso de África: en mi entorno todas se casan por amor e incluso emigran por esta razón y si no se divorcian.*

Finalmente, y en relación con el título de la obra que nos ocupa, se hacen reflexiones en torno a la figura misma de la hija bastarda, identificándose con ella desde un punto de vista vital. En palabras de Blaise: *Mi madre me tuvo pronto como le pasó a Obono, pero ella no murió, ella emigró a Francia y yo me quedé con mi abuela. Después, se casó allí y yo la he visitado muchas veces. Mi cultura beté siempre ha dado especial importancia a que las mujeres deban casarse temprana y urgentemente para ser madres. Sin embargo, parece que la sociedad actual está cambiando esta mentalidad y cada vez es más común ver a mujeres retrasando el tópico de la maternidad hasta edades más avanzadas, o incluso rechazándolo.*

Independencia que se traduce en libertad y dejar volar a las hijas en los cierres de los testimonios de las dos alumnas retornadas, que ejemplificamos con el testimonio de Aïssatu: *Madre es ésa persona que ha hecho mucho por ti, está ahí cuando es posible, te aconseja, te cuida, se preocupa por ti a su manera, pero también te deja ser tu propia persona.*

En este sentido, en los desenlaces (espacio para la síntesis de la disertación francesa) de las composiciones puede observarse cómo la lectura de los textos sí ha “movido” emociones en el sentido más etimológico del *emovere* latino y sí ha dejado un rastro en la subjetividad de las autoras de las composiciones. Reproducimos a continuación los tres fragmentos más significativos al respecto:

Creo que no está bien juzgar a alguien basándonos en el estado civil de sus padres. Lo que importa es cómo tratan a los demás y lo que hacen con su vida. Deberíamos intentar ser comprensivos y empáticos con los demás, ya que no se debería mirar a un hijo de forma diferente a los demás por un error de los padres. (Orphise)

Mi propio padre era bastardo. Su madre fue madre soltera y se sentía culpable y dejó a su hijo a mi abuela para que lo criara. Luego lo recuperó cuando mi padre tenía 18 años y vivieron un tiempo juntos. Sí es verdad que, en África, hay más apoyo comunitario para educar a los niños. La atención es más colectiva y los familiares, mujeres en su mayoría, se ocupan de un niño abandonado. (Danièle)

En la cultura africana y en la latinoamericana es muy común no conocer a tu padre o que tu padre tenga muchos hijos sueltos por ahí, así que no creo que al término “bastardo/o” se le dé mucha importancia. Personalmente pienso que aunque es importante saber cuáles son tus raíces al final si no es posible, aún puedes elegir tu familia y formarla. (Florence)

Errores, culpas, apoyos comunitarios que no pueden ocultar un origen africano de los textos, pero que apuntan a una serie de singularidades y transformaciones en el seno de esas mismas sociedades africanas. El testimonio de Viviane, cerrado por un significativo “modernos”, lo ilustra perfectamente: *Actualmente, empiezan a existir diversos tipos de familia, dejando atrás los arcaicos modelos de familia tradicional (padre, madre e hijos) y avanzando hacia una sociedad más heterogénea. Pero, quedan todavía innumerables aspectos en los que trabajar para poder considerarnos “modernos”.*

Discusión y conclusiones

Iniciamos este apartado final dando respuesta a las cuestiones planteadas en los objetivos iniciales. Esto es, tensiones emocionales activadas por los textos a nivel identitario, atributos recurrentes en relación con la figura de la madre y narrativas alternativas generadas por la exposición a textos sobre modelos de maternidad ausente como los propuestos por Obono.

A nivel identitario las emociones cobran más fuerza en aquellos testimonios que inician sus descripciones encarnadas en la figura de sus propias madres, frente a digresiones más impersonales sobre la madre africana en general. En este sentido, nos encontramos con un *continuum* emocional que va del orgullo que les produce la imagen de la figura materna a la tristeza (emoción coincidente con la generada en parte de las hijas de la diáspora (Pérez Ruiz 185)) por la dureza de condiciones a las que se han visto expuestas, en la línea de la variabilidad cultural e histórica de las nociones de construcción social, cultural e, incluso, lingüística de las emociones de Gabriel Bourdin (55).

Como era de esperar en este tipo de producciones textuales, emitidas por voces diversas, pero pertenecientes a una misma cultura poscolonial en relación con la occidental, todos los textos aparecen recorridos por infinidad de términos identitarios con referencia a lo africano, a lo tradicional, a los valores que se transmiten y, sobre todo, al apoyo colectivo que provee la madre misma a escala familiar, y la comunidad más amplia en ámbito social, como parte del “caring of others” [cuidado de otros] (Dove 4). Llama la atención la adscripción al grupo cultural a través de diversas estrategias discursivas. En unos casos, se lleva a cabo de forma explícita, incluyéndose

en comunidades supranacionales como la africana. Otras veces identificándose con su etnia, pero esgrimiendo esa misma diferencia como vínculo de unión con el resto de una comunidad. Finalmente, con proyecciones más amplias, como la que realiza un alumno con América Latina. Las pertenencias a esas otras comunidades diaspóricas también tienen espacio en sus discursos, especialmente a la hora de matizar o explicitar dinámicas emocionales cambiantes que apoyarían la idea de la naturaleza relacional de las emociones. Identificaciones, adscripciones o extrañamientos, movimientos discursivos todos ellos posibilitados por la lectura de textos alternativos, como es el caso de la novela *La bastarda*, y que implican, a su vez, movimientos cognitivos. Ese desplazamiento puede observarse también a nivel discursivo, con arranques textuales más tradicionales que van adquiriendo connotaciones más transgresoras a medida que se apoyan en los textos proporcionados en clase, para terminar con desenlaces propios e innovadores. Estaríamos ante un ejemplo de cómo la literatura ayuda a visibilizar realidades plurales que ya existen en la sociedad, en consonancia con la existencia de culturas afectivas particulares con un repertorio emocional común del grupo social que actúa como modo de afiliación (Le Breton 69).

Al analizar los atributos recurrentes de sus producciones, la dualidad textual vuelve a aflorar, al igual que sucedía en el caso de los tipos de madres descritos. Así, se erige la figura de una madre bondadosa, cariñosa y dadivosa (encarnada en esa generosidad biológica del alumbramiento y el cuidado (Hugon 2)), que tiene su contrapartida en madres estrictas, fruto de las dificultades a las que se han enfrentado en sus itinerarios vitales. Esa potencia de carácter cuestionaría la presentación de las mujeres africanas como eternas víctimas denunciada por Obioma Nnaemeka (3). Ahora bien, el término “poder” (y sus derivados) es central en todos los testimonios, ya sea de manera explícita, como hemos visto en la discusión de los resultados, o implícita, por la cantidad de epítetos positivos de los que se hace derivar ese poderío. En relación con esos atributos, es destacable la equiparación de las mujeres con los hombres, a través de la enumeración de toda una serie de cualidades tradicionalmente atribuidas al sexo masculino, de las que estas madres se han tenido que apropiarse para afrontar sus vidas. Esas atribuciones, lejos de ser igualitarias, tienen un alto componente performativo que adquiere todo su valor en los testimonios valorativos de la figura materna en la diáspora, donde los sujetos parecen haber sido “afectados” en sus prácticas sociales y culturales (Ahmed 24).

Así, y para dar respuesta a la última de nuestras preguntas sobre narrativas alternativas en torno a la maternidad generadas por la lectura de los textos propuestos, se siguen manteniendo asociaciones con patrones patriarcales como el de la “madre suprema” (Pérez Ruiz 175), pero se hace un especial énfasis en la valoración de la fuerza y autonomía (explícitamente económica) de estas mujeres, que son capaces de dar a sus hijas la libertad que tal vez ellas no tuvieron. En definitiva, emociones, atribuciones y alternativas narrativas que podrían resumirse en la potente frase final del testimonio de Micheline: *Para mí, madre es la raíz de mi alegría, el refugio y la complicidad absoluta con libertad*. Aires de libertad que, como señalaba Picazo (42), dan lugar a una resignificación del propio término de “bastarda”, desplazándolo hacia ámbitos referenciales de independencia y a la búsqueda de redes alternativas, como las del bosque metafórico donde termina sintiéndose persona Oboko, la protagonista de nuestra historia.

Notas

1. Todas las traducciones son de la autora del artículo.
2. A pesar del amplio trabajo antropológico, los historiadores defienden que hay poca información precolonial, por falta de fuentes, aunque realmente parece ser fruto de una falta de interés, como defiende Anne Hugon.
3. Pérez Ruiz no quiere dejar pasar por alto que, también en África, la relación madre-hijo es, con frecuencia, problemática y ambivalente. Cuando son pequeños suele ser muy cercana y cálida, especialmente en entornos polígamos donde madre e hijo se alían para hacer frente común en un contexto familiar competitivo. Cuando el entorno no es tan hostil, la literatura nos describe a estas madres como personas rigurosas, admiradas y temidas a partes iguales (168-169).
4. “Esta obligatoriedad de ser madre para toda mujer coincide con la que la literatura femenina anglófona postula desde sus orígenes” (Pérez Ruiz 188).
5. “El significado solo se constituye en los contextos de uso efectivo del término: en tal sentido su semántica depende enteramente de su pragmática” (Laclau 116).

Declaración de divulgación

La autora informa de que no hay intereses competidores que declarar.

Notas sobre la colaboradora

Doctora en Didáctica de la Lengua y la Literatura (Universidad de Barcelona) con la tesis *Mujeres inmigradas de origen subsahariano: redes, representaciones y desafíos lingüístico-culturales* (2017). Auxiliar MEC en Martinica (Antillas Francesas) y lectora AECI en la Universidad de Cocody (Costa de Marfil). Actualmente es profesora del Grado en Español de la UBU. Su investigación se centra en la adquisición de segundas lenguas en contextos de diversidad lingüística y cultural.

ORCID

Ariadna Saiz Mingo  <http://orcid.org/0000-0003-4302-4814>

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. University of California Press, 1969.
- Bourdin, Gabriel. “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias.” *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 23, núm. 67, 2016, pp. 55–74.
- Brossier, Marie. “Imaginaires et pratiques de la famille et du politique en Afrique: sortir du tout néopatrimonial par un dialogue ‘indiscipliné.’” *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 234, núm. 2, 2019, pp. 323–57.
- Dove, Nah. *Afrikan Mothers: Bearers of Culture, Makers of Social Change*. University of New York Press, 1998.
- Fons, Montserrat, y Juli Palou. “Representaciones de los profesores en torno a la didáctica del plurilingüismo. Un proceso de formación.” *Tréma*, vol. 42, 2014, pp. 114–27.
- Glissant, Édouard, y François Noudelmann. *L’Entretien du monde*. Presses Universitaires de Vincennes, 2018.

- Hugon, Anne. "L'historiographie de la maternité en Afrique subsaharienne." *Clio*, vol. 21, 2005, pp. 212–29.
- Koskinen, Kaisa. "Domestication, Foreignization and the Modulation of Affect." *Domestication and Foreignization in Translation Studies*, editado por Hannu Kempanen Frank & Timme, 2012, pp. 13–32.
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, 2000.
- Le Breton, David. "Por una antropología de las emociones." *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 10, 2012, pp. 67–77.
- Licata, Gabriella, Tasha Austin, and Aris Moreno Clemons. "Raciolinguistics and Spanish Language Teaching in the USA: From Theoretical Approaches to Teaching Practices." *Journal of Spanish Language Teaching*, vol. 10, núm. 2, 2023, pp. 121–37.
- Mignolo, Walter D. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, CLACSO, 2000, pp. 52–82.
- Nnaemeka, Obioma. "Introduction: Imag(in)ing knowledge, Power, and Subversion in the Margins." *The Politics of (M)Othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*, editado por Obioma Nnaemeka, Routledge, 1997, pp. 1–25.
- Obono, Trifonia Melibea. *La bastarda*. Flores Raras, 2016.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. "Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies." *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, vol. 2, núm. 1, 2002, pp. 1–8.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, 1997.
- Pastor García, Almudena. "Fenomenología queer y literatura: emociones, orientaciones y narrativas en Sara Ahmed." *Eikasía Revista de Filosofía*, vol. 114, 2023, pp. 193–211.
- Pérez Ruiz, Bibian. *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*. Fundamentos, 2012.
- Picazo, Patricia. "Identidad transnacional y decolonialidad en *La bastarda*, una novela de Trifonia Melibea Obono." *II Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinarios: culturas locales, culturas globales*, coordinado por Antonio Martín Cabello et al., Ommpress, 2020, pp. 34–42.
- Rivas-Flores, J. Ignacio, y Analía E. Leite-Méndez. "Investigación narrativa en educación (docentes)." *Pedagogías del sur en movimiento. Nuevos caminos en investigación*, coordinado por Patricia Medina Melgarejo, Universidad Veracruzana, 2020, pp. 299–322.
- Rodríguez Rubio, Mercedes. "Descolonizando el español como lengua extranjera a través de la literatura ecuatoguineana." *MarcoELE. Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera*, vol. 35, 2022, pp. 1–15.
- Sipi Mayo, Remei. *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Wanafrica, 2018.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón postcolonial*. Akal, 2010.
- Thomas, Lynn M. *Politics of the Womb: Women, Reproduction and the State in Kenya*. University of California Press, 2003.
- Vieitez Cerdeño, Soledad. "Sociedades y culturas africanas en clave de mujeres y en perspectiva de género." *África subsahariana, continente ignorado*, VV.AA., Fundación SIP, 2011, pp. 359–80.

Anexo

Tras la lectura de los textos extraídos de *La bastarda* (2016) de la escritora ecuatoguineana Trifonia Melibea Obono, ¿puedes escribir una composición sobre la visión de la maternidad en tu cultura (coincidencias y matices) y posibles cambios actuales al respecto?

Texto 1

A los diecinueve años mi madre se había quedado embarazada y había fallecido durante el parto a causa de la brujería. Desde ese momento fui declarada bastarda. Yo había nacido antes de que mi padre entregara la dote a cambio de mi madre. Por eso la sociedad me miraba con desprecio y la gente me llamaba «la hija de una soltera fang» o «la hija de ningún varón». (Obono 32)

—¿Es mi padre?—me emocioné; pero mi alegría duró poco.—No. Claro que no. Bueno, no lo sé. Anduvo en las faldas de tu madre durante un tiempo.—Entonces, ¿por qué le voy a llamar papá?—Porque eres hija de todos los hombres del mundo: eres hija de una soltera fang. Lo que vas a hacer es explotar las ventajas que tiene ser una bastarda. ¡Como ningún hombre pagó la dote a cambio de tu madre! (Obono 48-49)

Texto 2

A la luz de una lámpara de bosque empecé a escribir. No se trataba de cualquier carta, me tocaba traducir el fang al español y hacer explícitos sus sentimientos. El contenido de la carta era el siguiente:

Hija: Tu matrimonio es el error más grande que has cometido en tu vida. Tu marido, tan anciano y tú, tan joven y... bonita. Si fuera solo por mí, no estarías casada con él. Pero bueno... Allá tú. Tu padre ya no me quiere. Ha abandonado la cama que compartíamos desde que yo tenía catorce años y ahora solo visita el lecho de su joven amante. Para mí no es más que eso, una amante. Lo digo porque esta niña no le conoce, solo yo he pasado con él los mejores y peores años de su vida, incluso cuando todavía se calzaba. Esta mujer no sabe cuidar de él, no le sirve como Dios manda. El destino me ha castigado. Ahora he perdido mi verdadero yo, no existo sin mi hombre, que ahora pertenece a otra. ¡Tu padre dice que ya soy vieja, como ya no me visita el mes! Te escribo porque necesito dinero, cincuenta mil francos para tratarme con una curandera. Estoy enferma. Si no envías el dinero y de aquí a un tiempo fallezco, no asistas a mi funeral porque te maldeciré desde el mundo del más allá. Te envío a Okomo, es una niña seria, aunque tonta, ¡busca a su padre desgraciado! No agradece todo lo que la tribu ha hecho por ella. Tú lo sabes bien. Hasta pronto. Tu madre con mucho amor.

PS: ¡Abandona a tu viejo esposo! ¡Todavía puedes encontrar otro guapo, rico y joven!
(Obono 75-76)