

Trauma y resistencia femenina en dos contextos literarios Norte-Sur. La importancia de la oralidad en *Le pagne léger* de Aïssatou Diamanka- Besland y *Desde el conflicto* de María Reimóndez

MARIA OBDULIA LUIS GAMALLO

Université de la Corogne / Espagne

✉ mluis@udc.es

RESUMEN. Tras trazar una breve historia del feminismo, caracterizaremos las diversas tendencias a las que las estudiosas adscriben los “feminismos africanos” y las peculiaridades multi-identitarias del feminismo gallego. Aïssatou Diamanka-Besland y María Reimóndez son escritoras y feministas. Ambas pertenecen a dos contextos literarios geográficamente opuestos. Sus novelas, *Le pagne léger* y *Desde el conflicto*, están protagonizadas por mujeres sumidas en el trauma, la subalternidad

PALABRAS

CLAVE:

Aïssatou
Diamanka-
Besland; María
Reimóndez;
feminismo
militante; oralidad;
transgresión;
resistencia.

Pour citer cet article

Luis Gamallo, M. O. (2023). Trauma y resistencia femenina en dos contextos literarios Norte-Sur. La importancia de la oralidad en *Le pagne léger* de Aïssatou Diamanka-Besland y *Desde el conflicto* de María Reimóndez. *HYBRIDA*, (7), 121–145.

<https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.7.25097>

y la invisibilidad que engendra la dominación del patriarcado. Los elementos que las unen son más importantes que los que las separan, puesto que ambas parecen estar sumidas en una movilidad real e imaginaria, pero sobre todo transgresiva ante lo políticamente correcto, y luchan por sobrevivir en situaciones extremas. Partiendo de los estudios de Spivak y de Mohanty y del concepto de “subalternidad”, analizaremos en qué medida las dos escritoras recurren a la oralidad para dar voz a la mujer silenciada desde distintos espacios geográficos.

RÉSUMÉ. *Traumatisme et résistance féminine dans deux contextes littéraires Nord-Sud. L'importance de l'oralité dans 'Le pagne léger' d'Aïssatou Diamanka-Besland et 'Desde el conflicto' de María Reimóndez.* Après avoir retracé une brève histoire du féminisme, nous caractériserons les différentes tendances auxquelles les chercheurs attribuent les « féminismes africains » et les particularités multi-identitaires du féminisme galicien. Aïssatou Diamanka-Besland et María Reimóndez sont écrivaines et féministes. Toutes les deux appartiennent à deux contextes littéraires géographiquement opposés. Ses romans, *Le pagne léger* et *Desde el conflicto*, mettent en scène des femmes plongées dans le traumatisme, la subalternité et l'invisibilité qu'engendre la domination du patriarcat. Les éléments qui les unissent sont plus importants que ceux qui les séparent, puisque toutes les deux semblent plongées dans une mobilité réelle et imaginaire, mais surtout transgressive face au politiquement correct, et qu'elles luttent pour survivre dans des situations extrêmes. À partir des études de Spivak et de Mohanty et du concept de « subalternité », nous analyserons dans quelle mesure les deux écrivaines recourent à l'oralité pour donner la parole à des femmes réduites au silence dans de différents espaces géographiques.

ABSTRACT. *Trauma and female resistance in two North-South literary contexts. The importance of orality in Aïssatou Diamanka-Besland's 'Le pagne léger' and María Reimóndez's 'Desde el conflicto'.* After tracing a brief history of feminism, we will characterize the various trends to which scholars ascribe “African feminisms” and the peculiarities multi-identities of Galician feminism. Aïssatou Diamanka-Besland and María Reimóndez are writers and feminists. Both belong to two geographically opposite literary contexts. Her novels, *Le pagne léger* and *Desde el conflicto*, feature women immersed in the trauma, subalternity and invisibility that engenders the domination of patriarchy. The elements that unite them are more important than those that separate them, since both seem to be immersed in a real and imaginary mobility, but above all transgressive in the face of what is politically correct, and they fight to survive in extreme situations. Starting from the studies of Spivak and Mohanty and the concept of “subalternity”, we will analyze to what extent the two writers resort to orality to give a voice to silenced women from different geographical spaces.

MOTS-CLÉS :

Aïssatou Diamanka-Besland ; María Reimóndez ; féminisme militant ; oralité ; transgression ; résistance.

KEYWORDS:

Aïssatou Diamanka-Besland; María Reimóndez; militant feminism; orality; transgression; endurance.

1. El feminismo, una historia divergente, discontinua y silenciada bajo el peso del patriarcado¹

La literatura feminista es aquella que no sólo busca mejorar la situación de las mujeres, sino transformar las estructuras de las sociedades para que sean más justas e igualitarias. La diversidad, el trasfondo político y la recuperación de la memoria nutren esta literatura que trabaja a partir de una única herramienta, el género, construcción social de los individuos según unas características físicas, definidas por su sexo. La introducción de este último concepto fue fundamental para erradicar la creencia de que la biología decide nuestro destino: “On ne naît pas femme, on le devient” (Beauvoir, 1949, p. 12), como lo indicaba Simone de Beauvoir en *Le Deuxième Sexe*.

En todas las sociedades, en todas las culturas, se elevan voces de protesta contra la dominación patriarcal que se rige por una serie de normas no escritas y patrones de dominación que asumimos desde la infancia y a los que contribuimos las propias mujeres. Se toma conciencia de que es preciso transformar las relaciones entre los sexos modificando las estructuras en las que reposa la construcción que determina los papeles que se adjudican a hombres y a mujeres.

Este feminismo no permanecerá exento de críticas por su defensa de la radicalidad y de la diferencia, y pronto surge otra forma de concebir el feminismo ignorando la categoría de género y subrayando las diferencias biológicas entre hombres y mujeres para revalorizar las calidades sociales de estas últimas. Este feminismo apoya su crítica del feminismo de la igualdad en el hecho de que las mujeres no tienen por qué asimilar el modelo masculino ni por extensión desvalorizar las especificidades femeninas. Autoras como Carla Lonzi, Luisa Murano, Hélène Cixous o Luce Irigaray desarrollarán sus teorías en el contexto postestructuralista y postmodernista italiano y francés. Las críticas de esta última al feminismo europeo, la llevan a cuestionar la organización misma de la sociedad en función del orden sexual comúnmente aceptado y a preguntarse cómo puede escapar la mujer a “la obligación de tener hijos, el único «destino» sexual que nos conceden los patriarcas, para empezar a conocernos, amarnos y creer en nosotras” (Irigaray, 1992, p. 131).

Silvia Federici va todavía más allá en el análisis de la utilización sexual y capitalista de los cuerpos femeninos cuando habla de la “caza de brujas”, silenciada y escasamente analizada por la historiografía oficial, incluso la marxista. Cuando el poder comenzó a tomar conciencia del valor del trabajo como parte del pensamiento

¹ Este epígrafe toma como referencia parte de la historia del feminismo trazada por Olga Castro y María Reimóndez en *Feminismos* (2013).

económico, el cuerpo pasó a un primer plano de las políticas sociales, “la máquina de trabajo primaria” (Federici, 2010, p. 187). El Estado centra su interés en el cuerpo, exponiéndolo a la violencia, al reducir las mujeres a “meros vientres” y el cuerpo femenino a “la acumulación de trabajo y riqueza” (Federici, 2010, p. 31). Cualquier mujer que suponga un desafío para el poder es silenciada por la fuerza o con el olvido.

Siguiendo lecturas de corte marxista y deconstructivistas, Gayatri Spivak acuñó en 1983 el término de subalternidad. La subalterna es aquella que no puede expresarse políticamente, por consiguiente, es silenciada y pasa a formar parte del último eslabón de la cadena de explotación capitalista. Inaugura con sus trabajos de investigación, los estudios postcoloniales y feministas que critican tanto la visión que tiene Occidente sobre el colonialismo, que lo considera un proceso finalizado y perteneciente al pasado, como la superioridad innata que lo lleva a hablar en lugar del colonizado.

A los estudios de Spivak, se suman los de Chandra Talpade Mohanty quien publica, en 1984, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discours*, en donde analiza y critica los discursos de ciertas feministas occidentales sobre las mujeres del tercer mundo. En su artículo “Bajo los ojos de Occidente” (1986), la socióloga y feminista indoamericana critica el colonialismo discursivo del feminismo occidental que tacha de etnocéntrico, reproductor de jerarquías, de relaciones desiguales de poder y de otras formas de dominación colonialistas: “Sin el discurso sobre-determinado que crea al tercer mundo, no habría un (singular y privilegiado) primer mundo. (...) Ha llegado la hora de ir más allá del Marx que supuso posible decir: No pueden representarse a sí mismos; deben de ser representados” (Mohanty, 2008, p. 23).

En la actualidad, el feminismo occidental ha entrado en su tercera fase o feminismo postmoderno o postestructuralista debido a las crisis político-filosófico-existencialistas e identitarias que cuestionan el modelo masculino, liberal y occidental desde el universalismo. Autoras como Nancy Fraser, Linda Nicholson o Elizabeth V. Spelman se proponen deconstruir la noción misma de mujer y de patriarcado porque el feminismo carece de la posibilidad de efectuar estudios globales, únicamente puede centrarse en el estudio de aspectos locales, casos individuales y aislados:

La crítica al sexismo, que en otro tiempo formaba parte de la ambiciosa concepción igualitaria del mundo planteada por la democracia radical, está hoy en día reformulada en términos individualistas y meritocráticos, que sirven para dotar de atractivo al mercado y justificar la explotación. (Fraser, 2015, p. 14)

Estudiosas como Judith Butler (para quien el sexo es una construcción social) y Joan W. Scott, mantienen la categoría de género, pero demandan para su utilización una revisión en profundidad por tratarse de un constructo inestable y en constante

proceso de cambio: «el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprende no sólo el sexo, sino también la clase y la raza» (Scott, 1990, p. 72). Los feminismos postmodernos parecen más basarse en las diferencias que en los trazos compartidos por las distintas mujeres, lo que lleva a algunas estudiosas de la cuestión a afirmar que el feminismo parece haber sido suplantado por el postfeminismo, cuyo objeto de estudio ya no es la identidad de género, sino la multiplicidad identitaria de las mujeres. Pero, tratar de hacer un feminismo que no tenga en cuenta la realidad cotidiana de discriminación de género contra las mujeres resulta ineficaz. Por su parte, Mohanty publica en 2003 una revisión de su controvertido artículo, “Bajo los ojos de occidente”, haciendo hincapié en la necesidad de llegar a un terreno de encuentro entre lo local y lo global, rechazando de antemano los discursos totalizadores.

En la actualidad la tercera ola del feminismo ha conseguido superar el feminismo excluyente anterior y deconstruir la categoría de género para que no se asimile a otras diferencias como la raza, lo postcolonial y las tendencias sexuales. El feminismo se aleja del etnocentrismo y del racismo de antaño y, según Celia Amorós o Ana de Miguel (2010 y 2018), surgen nuevos desafíos para articular la diversidad en relación con el resto de los movimientos sociales.

2. La defensa de las mujeres y la lucha contra el patriarcado. Divergencias y similitudes entre las distintas tendencias existentes y el propio concepto de feminismo en el África subsahariana

Sin duda, unos de los principales problemas de las mujeres africanas es el de pensar su combate como una pluralidad, porque fue y es una identidad militante. Históricamente, ya desde el siglo IX, Magajiyas de Daura en la actual Nigeria, la reina Amina de Zazzau (siglo XVI) o las reinas Nzinga de Angola o Nehanda de Zimbawe (siglo XIX) ejercieron el poder o se definieron como una autoridad religiosa. Más significativa aún fue la organización de mujeres en muchos países del África subsahariana y su compromiso en las luchas de liberación a las distintas formas de opresión a las que se enfrentó el continente (esclavitud, colonialismo, regímenes del partido único, neocolonialismo, ...). En muchos países fueron las mujeres las que iniciaron la insurrección contra el poder colonial como fue el caso de las mujeres *igbo* en Nigeria o de Aline Sitoé Diatta en Senegal.

La colonización influyó en aquellas estructuras sociales africanas organizadas por mujeres en torno al trabajo, como las de las *Mumikanda* y de las *Kikuyu* en Ke-

nia. También intentó modificar las estructuras comerciales creadas por mujeres que se reunían en asociaciones para ejercer sus actividades mercantiles con la intención de imponer el ideal occidental de la mujer doméstica y desactivar su potencial político. Tras participar en los movimientos de independencia y abrir un importante espacio para el pensamiento feminista, las mujeres africanas comenzaron a sufrir la opresión de sus homólogos masculinos con un discurso anclado en el patriarcado y en el sexismo. Por otra parte, las mujeres africanas se encontraron también oprimidas y criticadas por las feministas occidentales, que pretendían imponer la norma occidental como un modelo feminista universal, poniendo en entredicho los modelos internos de la cultura africana. (Dieng, 2021)

“Hablar de feminismo en África es sinónimo de polémica”, como lo indica la investigadora Bibian Pérez (2020, p. 5) porque las mujeres africanas asocian este término a la sociedad occidental. También rechazan el calificativo de “sororidad”, por el simple hecho de ser las feministas europeas las que desean imponerlo en África, considerándolo, en consecuencia, una nueva forma de imperialismo ideológico.

La resistencia africana no sólo se centra en las diferentes corrientes u olas del feminismo occidental, sino en el propio concepto de feminismo. Para las mujeres africanas, cualquier combate que pretenda llevarse a cabo debe incluir a los hombres, si pretende triunfar, en ningún caso ser excluyente. A la cuestión de la igualdad entre los sexos, se le da una importancia excesiva en el feminismo del Norte, cuando temas de opresión como la raza o la clase deberían gozar de mayor legitimización. Es evidente que, desde un punto de vista cultural y social, el compromiso militante de las mujeres del Norte y del Sur es muy diferente. Basta con observar la importancia de la maternidad como una de las bases de la legitimidad femenina africana, contrariamente a lo que ocurre en el feminismo occidental, siendo ésta es una de las claves en las que se enmarca su diferencia, aunque no la única.

Según Tanella Boni, el punto de partida de las reivindicaciones de las mujeres africanas parte de la obra de la senegalesa Awa Thiam, *La Parole aux Negresses* (1978), que rompe un largo silencio tras llevar al espacio político, prácticas milenarias que hasta ahora se mantenían en el espacio de lo privado (poligamia, excisión, ritos de iniciación sexual y otras violencias). Si, en Occidente, “on ne naît pas femme, on le devient”, en África, una nace niña, se convierte en madre y se mantiene mujer, estatus que la mujer africana asume de modo positivo. La sociedad distribuye unos roles precisos a cada sexo, por ello el feminismo, según Tanella Boni, no es un constructo individual, sino social, que no puede ir en contra de los roles distribuidos por la sociedad. El feminismo africano, a diferencia del feminismo occidental, es un concepto plural

que comenzó como un movimiento de revuelta social y/o política y luego se extendió al mundo académico. De ahí que sólo las mujeres intelectuales o académicas africanas se consideren feministas, a pesar de tener el continente africano una larga historia de resistencia femenina.

La visión feminista de teóricas² como Filomena Chioma Steady, quien define el feminismo africano como autonomía y cooperación, superpone la naturaleza a la cultura, defiende la importancia de la infancia y de la maternidad, aboga por la complementariedad de hombres y mujeres en la toma de decisiones y la busca del equilibrio de la existencia humana dentro de nuestro ecosistema, es ampliamente adoptada por la mujer africana, que lejos de ser un ser apolítico y pasivo, asume muchos más roles que la mujer occidental. Junto a Steady, otras teóricas expusieron su visión del “feminismo africano”, sin llegar a gozar de la aceptación ni del éxito de la teórica de Sierra Leona. Así, aparecen el *Womanism* (mujerismo) propugnado por la escritora afroamericana Alice Walker, centrado en superar las discriminaciones de género, raza y estatus socioeconómico y sólo aplicable a las mujeres de color.

La crítica nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi utiliza el término de *African Womanism* para diferenciar el feminismo africano, que ella considera opuesto al occidental y al *Womanism*, puesto que ambos dejan de lado peculiaridades, propiamente africanas, como la pobreza extrema, los problemas con las familias políticas, la opresión que las mujeres de más edad ejercen sobre las más jóvenes, las mujeres u hombres que oprimen a las otras coesposas y los fundamentalismos religiosos, tanto islámicos como cristianos o procedentes de religiones tradicionales. Como en el caso del *Womanism*, sólo las mujeres africanas encajarían, según Ogunyemi, en el *African Womanism*, puesto que sus peculiaridades como grupo difieren tanto de las experiencias de las mujeres blancas occidentales como de las de las afroamericanas. También se distingue del movimiento de Alice Walker en que éste acepta el lesbianismo (no es el caso del *African Womanism*) y no pone de relieve la importancia de la maternidad como signo distintivo de la mujer africana.

Clenora Hudson-Weems propone una nueva alternativa afroamericana, el *Africana Womanism*, que al igual que el movimiento de Alice Walker, estaría creado para todas las mujeres de ascendencia africana y se centraría en sus experiencias y necesidades. Este feminismo excluye de antemano a las mujeres blancas. Las raíces de este movimiento se basan directamente en la identidad cultural de las mujeres afri-

² El estudio de los feminismos negros de la investigadora Bibian Pérez Ruiz (2020) fue de gran ayuda para la caracterización de las distintas corrientes del feminismo africano subsahariano.

canas, la tierra madre africana y en el rico legado de la feminidad africana a través de los siglos. La *Africana Womanism* es maternal y ambiciosa, da prioridad a la familia, establece una hermandad con las demás mujeres y se preocupa por la lucha masculina, siendo además flexible, adaptable y respetuosa con los mayores.

Molara Ogundipe-Leslie acuñó el término *STIWANISM*, acrónimo de *Social Transformations Including Women in Africa*, para proponer un concepto alternativo de feminismo en el que es preciso unirse contra la hegemonía blanca: la mujer africana no tiene por qué renunciar a su rol biológico de maternidad ni oponerse a los hombres. Molara analiza las grandes cargas que la mujer africana porta a sus espaldas y que la frenan en su desarrollo personal. Piensa que parte de los problemas existentes hoy en día entre hombres y mujeres son debidos a la dominación colonial que fomentó en el hombre africano un sentimiento de inferioridad frente al hombre blanco: el hombre africano pierde no sólo sus derechos, sino también su autoestima, creciendo a la par su grado de subordinación frente al colono. De ahí proceden buena parte de los problemas que azotan en la actualidad a los países africanos que dudan de su capacidad para transformar la política y la sociedad. Por otra parte, el hombre africano no valora las tareas domésticas realizadas por las mujeres y desea perpetuar el peso de la tradición feudal, que mide la productividad de la mujer africana según el número de hijos que es capaz de procrear; se opone a que la mujer acceda al poder, a la propiedad y a otros privilegios. Y, si a todos elementos, como señala Ogundipe-Leslie, le añadimos la imagen negativa que las africanas tienen de ellas mismas tras siglos de interiorización de la norma patriarcal y de las jerarquías en función del género, se comprende mejor el anclaje de la mujer africana en un patriarcado que no cuestiona, por considerarlo legítimo.

Otra propuesta ideológica del feminismo africano es el *Motherism* de la mano de Catherine Obianuju Acholonu, quien considera la esencia de la madre como matriz de la existencia. Es ésta la gran diferencia con el feminismo occidental que cayó en el error de rechazar la maternidad como principio primero, contribuyendo a aumentar los disturbios en la familia, la ley y el orden. La naturaleza es fundamental en esta visión del feminismo que acepta tanto a hombres como a mujeres. La mujer se percibe como una extensión de la madre-tierra y la participación femenina es primordial para el desarrollo del continente africano.

El *Negofeminism* estaría basado en la filosofía de dar y recibir, de negociación, esencial en la cultura *igbo/ibo* a la que pertenece su autora, Obioma Nnaemeka. Para ella, hablar de feminismos es reconocer la multiplicidad de perspectivas existentes. Se opone al feminismo radical y al rechazo de Occidente hacia la maternidad, valo-

ra la negociación y el compromiso más que la confrontación (invita a los hombres a participar en cualquier resolución de conflictos) y rechaza la universalización de los conceptos y nociones occidentales. Frente al pensamiento occidental, que prioriza el individualismo, el discurso africano propone compartir el poder y tiende a la complementariedad, el compromiso y la negociación.

Oyèrónké Oyèwumi (2017) considera que la autodeterminación a la que aspira la mujer occidental era ya un valor existente en las sociedades africanas precoloniales. Así, las mujeres *ibo* de Nigeria estaban implicadas en diferentes cargos socio-culturales (desde el punto de vista espiritual, político, económico, educacional y maternal) y los roles de género estaban determinados por la sociedad. Hombres y mujeres se complementaban y podían llevar a cabo tareas consideradas atípicas para su sexo biológico, desde el momento en que se realizaban por el bien del grupo. El principio organizativo de la familia se basaba en la edad, no en el género. Oyèwumi considera que el feminismo occidental ha contribuido a perpetuar el mito del Otro africano como el salvaje, infrahumano, primitivo e hipersexuado (de hecho, se representaba a los africanos como seres inferiores para justificar todo tipo de injusticia o de opresión contra ellos). El discurso feminista occidental continúa en la misma línea al tratar de imponerse como norma, puesto que son las mujeres occidentales las que pueden estudiar, acceder al conocimiento e investigar, dejando así patente su superioridad frente a las Otras. El problema inherente a la ideología de Oyèwumi es que sitúa en el mismo punto de mira, pasado y presente, sin tomar en cuenta la influencia que la colonización y la esclavitud ejercieron en la subordinación de las mujeres africanas. Por otra parte, critica el análisis feminista occidental por no prestar atención a cuestiones esenciales como la raza, clase social y demás factores diferenciadores, considerando a las africanas como un todo homogéneo carente de poder y víctima de la mujer blanca, presentada como norma.

3. El feminismo gallego bajo el prisma identitario

Los primeros movimientos feministas organizados nacen en Galicia tras la caída del régimen franquista, aunque las primeras voces de protesta remontan a la Edad Media. Luego vendrá el descontento expresado por el Padre Feijoo en el discurso XVI «*Defensa de las mujeres*», publicado en el primer tomo del Teatro crítico universal de 1726, considerado como el primer tratado feminista español. Cuestiona la opinión común y la misoginia de la época sobre la inferioridad de la mujer, defiende la igualdad intelectual entre hombres y mujeres, la dignidad moral de éstas últimas y su derecho a acceder al saber científico y a la alta cultura.

En el siglo XIX, numerosas escritoras como Rosalía de Castro, Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán mostrarán su desacuerdo con la posición de inferioridad y de discriminación de las mujeres.

A comienzos del siglo XX, surgen voces de feministas aisladas vinculadas a círculos progresistas y republicanos y autoras como Sofía Casanova, María Barbeito, María Luz Morais, Concepción Sáiz, Coroa González o Filomena Dato, emprenden un importante trabajo en defensa de las mujeres.

Las peculiaridades sociales y económicas de Galicia, una región agraria, sangrada por la emigración masculina, con escasa industrialización y modernización económica y social, condicionó la inexistencia de movimientos feministas obreros a diferencia de lo ocurrido en otras regiones del Estado español. Únicamente surgieron, de forma puntual, protestas de mayor o menor calibre entre las obreras de las industrias conserveras de Vigo contra la Ley de 1900, que limitaba el trabajo remunerado en la industria y legalizaba la diferencia entre los sueldos masculino y femenino, que se justificaba porque el trabajo de las mujeres sólo servía de complemento a la economía familiar. También se produjeron numerosas revueltas en el mundo agrario durante el primer tercio del siglo XX, protestas y motines por la degradación de la vida de los marineros y la escasez de comida e incremento de precios en los productos básicos debido a la crisis agraria. Este tipo de desafíos y de transgresiones en las normas de comportamiento de las mujeres siempre fueron preocupantes para las autoridades que las aplacaron en todos los casos con la mayor dureza.

Galicia, además, en virtud de sus peculiaridades geográficas, era un conglomerado de aldeas dispersas con una escasa burguesía galleguista, periférica dentro del Estado. El sufragismo gallego feminista no llegó a organizarse, a pesar de la apertura en algunas ciudades gallegas de delegaciones de asociaciones feministas españolas. En consecuencia, a excepción de algunas voces aisladas, como las de María Luz Morales o Sofía Casanova desde Polonia, la lucha feminista en Galicia no alcanzó la importancia ni la adhesión que suscitó en otras regiones españolas. Sí fue primordial la defensa de la causa nacional, y ya desde el siglo XIX, hecho que influyó en la evolución de las ideas feministas en el primer tercio del siglo XX.

En 1916, se inaugura la etapa nacionalista del galleguismo con la creación de las *Irmandades da Fala*, que abogaban por un igualitarismo teórico progresista. La intención de concederle el voto a la mujer casada era simplemente oportunista, puesto que la mayoría de los hombres habían emigrado. Las mujeres trabajaban en la base del proyecto nacional, pero los puestos directivos y políticos estaban vetados al género masculino. Se creó una sección femenina de las *Irmandades*, cuyo interés era atraer a

las mujeres para que trabajasen por la causa nacional, en ningún caso feminista. Se difundió el mito de la Galicia matriarcal (Miguélez-Carballeira, 2014) como salvaguarda de la nación gallega y se le encomendó a la mujer la educación de las nuevas generaciones en los valores galleguistas. El galleguismo de esta época simplemente utilizó a las mujeres y reforzó las imágenes patriarcales, silenciando la voz de las mujeres en sus pretensiones feministas. Las escritoras no consiguieron hacerse un hueco en las publicaciones galleguistas más importantes del momento (*A Nosa Terra*, *Fouce o Nós*), a excepción de Coroa González. Otras voces de mujeres, como Pura Lorenzana o Francisca Herrera Garrido, defendieron una concepción conservadora de la mujer con violentos ataques proferidos a las defensoras del sufragismo feminista.

Durante la II República, el feminismo quedó relegado a una causa de protesta menor en Galicia, debido a que el Partido Galleguista estaba constituido esencialmente por hombres. Parte del activismo feminista de aquellos años sigue siendo hoy en día una parte de la historia silenciada y su recuperación es todavía hoy una tarea pendiente. La llegada del Franquismo supuso un evidente retroceso para el activismo feminista, a pesar de publicarse obras de autoras como María Aurelia Capamany y Lidia Falcón, con una clara orientación marxista y comunista.

En los años sesenta del pasado siglo surgen asociaciones clandestinas feministas que se reorganizaron rápidamente tras la muerte de Franco, como el *Movemento Democrático de Mulleres*. Pero, las feministas gallegas seguirán siendo minoritarias debido al atraso económico y al peso del movimiento nacionalista arraigado desde siempre en concepciones patriarcales. Pese a ello, comienza a surgir un tímido tejido asociativo defensor de la vinculación entre las aspiraciones nacionalistas de Galicia y las ambiciones feministas de algunas mujeres gallegas. Durante las décadas siguientes, el feminismo estatal y gallego llevarán adelante la misma lucha por la democratización política.

En los años setenta comienza la segunda etapa del feminismo gallego que intenta evolucionar en consonancia con la realidad sociopolítica. Se crea la *Asociación Galega da Muller* y otras organizaciones van saliendo a la luz como la *Asociación Democrática da Muller galega*, la *Unión de Mulleres Galegas* o la *Asociación Universitaria para o Estudo da Problemática da Muller*. Estas organizaciones se enfrentan en luchas internas fomentadas por las agrupaciones sindicales y nacionalistas que las acusan de dividir la sociedad. Como consecuencia de ello, el movimiento feminista acaba por independizarse de cualquier movimiento social externo al que acusan de instrumentalización y luchan por recuperar el derecho de las mujeres a ser sujetos de su propio cuerpo. Se reivindica la sexualidad, el aborto, la maternidad, el lesbianismo, se cues-

tiona el feminismo de la igualdad y la subordinación del feminismo a otras causas, como la liberación nacional. Asociaciones como el *Colectivo Feminista independente* o *Feministas Independientes Galegas* acaban confluyendo en una única asociación, cuyo órgano de difusión, a partir de 1983, será la revista *Festa da Palabra Silenciada* dedicada a divulgar el pensamiento feminista y a potenciar la capacidad creativa de las mujeres. También surge *Andaina. Revista do movemento feminista*, que tras un primer período entre 1983 y 1991, inaugura una nueva etapa con el subtítulo *Revista Galega do Pensamento Feminista*.

En el contexto gallego no se vivió una confrontación real entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diversidad. A finales de la década de los ochenta, se observa una pequeña fragmentación entre feministas independientes y aquellas ligadas a partidos políticos, esto es, las feministas que siguen una doble militancia, política y feminista y también entre feministas nacionalistas y no nacionalistas. Sea como fuere, el movimiento feminista gallego, aunque con frecuencia o casi siempre silenciado, fue elemento esencial en la transición hacia la democracia y testigo e impulsor del avance de la sociedad gallega.

Desde la década de los noventa, la recomposición del feminismo institucional conduce al feminismo gallego a colaborar directamente con las mujeres del Sur global, a realizar un trabajo cooperativo con las militantes de los países en desenvolvimiento, como fue el caso de *Implicadas no Desenvolvemento*, fundado por María Reimóndez (2014a). Aparecen también asociaciones de carácter local o comarcal que luchan por los derechos de las mujeres del mundo rural.

El feminismo llega también al mundo de la traducción y son numerosas las traductoras gallegas que se comprometen en la divulgación de las autoras de otras culturas minoritarias o minorizadas, el pensamiento de las Otras, su realidad e imaginario. Se traduce *Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir y se inaugura la colección “As Literatas” en Xerais. Colecciones similares surgen en otras editoriales como Sotelo Blanco, dedicadas a traducir la literatura de mujeres. Se consolida de este modo un pensamiento que ya estaba activo en la época pre-franquista y que paulatinamente se va nutriendo de nuevas contribuciones. Mujeres como María José Queizán, Carmen Blanco, Helena González, Margarida Ledo Andión, Pilar García Negro, Camiño Noia, Helena Miguélez-Carballeira, María do Cebreiro Rábade, Teresa Moure o María Reimóndez, cooperaron desde distintas instancias (creación literaria, edición crítica, traducción, ensayo feminista, economía, artes audiovisuales y de la comunicación o artes plásticas) a divulgar el pensamiento feminista, sufriendo en muchas ocasiones la descualificación del aparato nacionalista gallego e incluso el silencio.

4. Aïssatou Diamanka Besland y María Reimóndez: oralidad y crítica del patriarcado como ejes comunes de sus novelas, *Le pagne léger* y *Desde el conflicto*

Aïssatou Diamanka-Besland y María Reimóndez son escritoras y feministas, dos autoras que es preciso posicionar en el contexto de dominación falocrática que les es propio. Para la primera, el feminismo debe defender la causa de la mujer sea cual sea su origen (Diamanka-Besland, 2007b), y aunque su novela trate de la condición de la mujer africana de origen *fulani*, su ideología no puede adscribirse a ninguno de los “feminismos africanos” en particular. La segunda defiende un feminismo postcolonial (Spivak, Mohanty), anticapitalista, antiimperialista y ecologista,³ desde el que es preciso dar voz propia a todas las mujeres y piensa que la condena del patriarcado y de la subalternidad debe ser una causa común:

Todos [los movimientos] buscan llegar a una sociedad más justa y crear unas bases para que las mujeres tengan los mismos derechos. Pero el feminismo es un movimiento que defiende los problemas de toda la humanidad y hay que acabar con los prejuicios”. (Mauleón, 2013)

Ambas escritoras persiguen dotar de voz a todas las mujeres y sentar las bases de una sociedad igualitaria en la que la mujer se desprenda de su condición de subalterna.

El personaje femenino de la novela de Diamanka-Besland, inspirada en hechos reales, es una joven senegalesa de la etnia *fulani*, Soukeyna. La obra comienza con un planto desesperado de la joven, quien a su vez es voz para otras mujeres que intentan sobrevivir en circunstancias extremas. La solidaridad africana, en el sentido de acogida, hospitalidad y ayuda mutua siguen presentes en el África del siglo XXI, a pesar de los cambios perpetrados en el continente tras la colonización y el neocolonialismo ideológico y político que siguió a las independencias. Esta solidaridad, que va más allá de lo material, con un trasfondo de hermandad ética y moral, está presente en todos los personajes femeninos de *Le pagne léger*.

En *Desde el conflicto*, María Reimóndez crea un personaje, Saínza Combarro, quien, como consecuencia de su trabajo como reportera de guerra, va a viajar por todo el planeta, ser testigo de diferentes conflictos y guerras y vivir continuas experiencias traumáticas. La oralidad, el relato de lo vivido por otras mujeres a través de Saínza, nos permite escuchar la voz de las Otras que relatan los abusos de los que son objeto en

³ Así lo defiende María Reimóndez en el prefacio a la edición gallega de *Feminismo para o 99%. Un manifesto* (2019) de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, situando además las ideas de este movimiento en el contexto del feminismo gallego actual.

tiempos de guerra. La propia Saínza será también víctima de violación, arma irrefutable de guerra con la que se mancilla y violenta el cuerpo femenino. Es ésta una de las razones que justifica el trabajo y los riesgos que corre la protagonista y que muestra la fortaleza, a veces sin límites, de la mujer. Tras cada misión, el retorno a los orígenes, a su Galicia natal, su Ítaca, la ayuda a regenerarse y a recobrar seguridad, fuerza y pragmatismo ante el mundo de conflicto al que se enfrenta continuamente.

En ambas novelas, la oralidad es esencial para que la protagonista pueda hacerse portavoz de la situación de todas aquellas que no pueden ser escuchadas, las subalternas, convirtiéndose en “griot”, testigos de los hechos. Una y otra dan muestra de coraje y entereza y en sendas novelas, la incomunicación y la imposibilidad de entenderse con la figura de la madre, marcan esa distancia entre el feminismo inter-generacional. Las de hoy ya no están dispuestas a aceptar, sin más, unos preceptos morales, religiosos o profesionales pertenecientes al pasado e impuestos por un patriarcado al que se oponen y que transgreden continuamente con sus actos de insumisión y de rebeldía.

Las mujeres no aparecen como un colectivo homogéneo en ninguna de las dos novelas, sino como un grupo de individualidades entre los que se encuentran las dos protagonistas. El Sur no es uniforme, el Norte tampoco. Occidente debe su crecimiento económico al capitalismo que se desarrolló gracias al trabajo de las mujeres, pero las mujeres africanas, a diferencia de los hombres, no quieren formar parte de este engranaje, luchan por la tierra con los medios existentes y desean un cambio de idiosincrasia para una convivencia más justa entre hombres y mujeres.

Tanto en el Norte como en el Sur, el patriarcado inunda las mentalidades y el antifeminismo sigue estando presente, aunque vestido con distintos ropajes. Según Françoise Vergès, tanto el Norte como el Sur están dominados por las mismas ideas antifeministas decoloniales. Occidente es capaz de justificar intervenciones armadas en Asia y en África con la excusa del no respeto de los derechos humanos o de la igualdad entre hombres y mujeres, considerando que, en la Modernidad, al igual que en el siglo XVI, sigue existiendo una división establecida entre humanos y subhumanos. Europa se convierte así en la salvaguarda de los derechos de las mujeres y de la misión civilizadora del mundo. La defensa de las mujeres racializadas puede ser un punto de convergencia que reúne a partidos de extrema derecha y al mundo capitalista en torno a la promesa de emancipar a las mujeres musulmanas de su cultura misógina a condición de que accedan a someterse al orden económico capitalista. Así lo ejemplifica la politóloga y feminista francesa,

Dos formas de patriarcado se oponen. El uno se considera moderno y quiere distinguirse de un patriarcado que pertenecería al “mundo antiguo”, expresión utilizada por los partidarios del actual presidente francés, los *macronistas*, favorables a un cierto mul-

ticulturalismo. Él se proclama respetuoso con los derechos de las mujeres, promete convertirlos en uno de los grandes proyectos y propone a las mujeres que se integren en la economía neoliberal del “primero de la cordada”. El otro, neofascista, ataca frontalmente a las mujeres y trata de retroceder hacia el pasado y anular los derechos conquistados en una larga y reñida lucha -aborto, contracepción, derecho al trabajo, derechos de las personas LGTBQI y de las personas transgénero-. Para ese patriarcado sólo es aceptable la sumisión de la mujer a su brutal orden. Pero, en ninguno de los casos se cuestiona el capitalismo racial y la organización asimétrica del mundo. (Vergès, 2021, pp. 14–15)

Aïssatou Diamanka-Besland, escritora, novelista y periodista, nació en 1972 en Senegal. Estudió Comunicación e Información en Dakar y es doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de París X-Nanterre con una tesis sobre la integración de los inmigrantes.

Le pagne léger (“El taparrabos ligero”) (2007) cuenta la historia de Soukeyna, una estudiante de derecho de la Universidad de Dakar, profundamente dividida entre la tradición y la modernidad, que mantiene una relación con un compañero de estudios. Toda la novela gira en torno a esta historia de amor, la pérdida de la virginidad y sus consecuencias. La protagonista reflexiona sobre su vida y la condición de la mujer en una sociedad donde la autoridad masculina no se cuestiona.

Según la propia escritora, el título de la novela hace referencia a una expresión senegalesa, «Daffa oyoff seeur», que significa, «Ella lleva un taparrabos ligero». Y añade:

Se dice de la mujer que ha perdido la virginidad, de una mujer promiscua, de una prostituta. Señalada, se convierte en el patito feo y cojo. (...) ¿Por qué una mujer que pierde la virginidad antes del matrimonio se considera como menos que nada mientras que el hombre pasa desapercibido? Las mujeres no pierden la virginidad solas, la pierden con un hombre. Quiero una distribución justa de los males. Que la mujer no sea la única que sufre, que es castigada. (Diallo, 2007, p. 86)

El paño, corto o largo, viste también a los hombres, pero sobre todo a las mujeres. No es un simple elemento vestimentario, sino un soporte de comunicación, lleno de símbolos e ideogramas que expresan una visión del mundo, textos que a menudo es preciso descodificar y comprender. Las mujeres africanas los utilizan como soporte para la expresión de sus deseos, desgracias y dichas.

La novela comienza *in medias res* con una carta fechada el 17 de julio de 2006, en la que Babacar dice que acaba de presentar con éxito su tesis, cinco años después de su llegada a París. Habla de su relación amorosa con Soukeyna en pasado, relación que Babacar dio por terminada al trasladar su espacio existencial y sus in-

tereses profesionales y personales a la metrópolis. A lo largo de la novela, Soukeyna relata la gestación de este amor, la traición, el dolor de la pérdida y, sobre todo, el peso que la tradición ejerce sobre la mujer, ajena a su cuerpo, totalmente dominada por el sistema patriarcal. La mujer debe permanecer impecable, debe ser de una pureza absoluta, puesto que sobre ella reposa el honor de la familia. El cuerpo femenino está sujeto a la mirada exterior de toda la comunidad, al poder del rumor y de lo colectivo. El cuerpo no pertenece a la mujer sino al grupo social dominante, que la somete a reglas de “sumisión, subordinación, contricción” (Diamanka-Besland, 2007a, p. 6), dictadas por la tradición y las costumbres. Así se expresaba la escritora en una entrevista:

Yo estoy en contra de cualquier injusticia que pueda afectar directa o indirectamente a las mujeres... Viví muy mal, sobre todo cuando era más joven, que los chicos de mi familia tuvieran más derecho a salir a ciertas horas que nosotras, a pesar de que mi padre siempre estaba tratando de encontrar el equilibrio adecuado. También me parecía injusto silbarle a una chica por la calle por llevar minifalda mientras que un hombre o un joven en bermudas pasa desapercibido. Creo que es injusto expulsar a una joven de su casa por quedarse embarazada mientras el hombre se acoge al calor del hogar y se prepara para su próxima descarga libidinosa. Quiero una distribución justa de los castigos. El libro relata la vida de Soukeyna y denuncia todos estos aspectos. (Diallo, 2007, p. 87)

Babacar y Soukeyna son dos estudiantes universitarios, pero en su relación sólo parece contar la ambición de Babacar, quien agradece a Soukeyna su apoyo incondicional: “mi éxito, hoy, te lo debo” (Diamanka-Besland, 2007a, p. 5). Como sujeto pasivo, ella soporta, inmóvil, decisiones que sólo lo benefician a él y sufre las reglas dictadas por el patriarcado dominante, a las que le cuesta someterse. La mujer africana parece condenada a casarse con un hombre que la incorpora a su mundo como una propiedad más, que acaba convirtiéndose en “una cosa, un objeto de placer, más aún, una simple “productora” de hijos” (Diamanka-Besland, 2007a, p. 29). A la mujer se la exhibe como ese trofeo que colma el éxito masculino. La «pureza» y el matrimonio son elementos esenciales de la opresión y el control que la sociedad ejerce sobre las mujeres.

La novela es un recorrido por lo biográfico, la invención y las reflexiones personales. La oralidad, que cuenta a las mujeres, cobra especial relevancia como grito colectivo de rechazo ante unas normas injustas que condicionan sus vidas y las despojan de sus cuerpos. El cuerpo y la sexualidad se encuentran en el centro de las controversias entre religión y cultura. Una y otra mantienen un discurso que tiende a reforzar el control sobre el cuerpo. Las mujeres necesitan llegar a un compromiso de mayor

igualdad entre los sexos y justicia social. Pero, lo cultural y lo religioso interfieren en los debates y contribuyen a la hostilidad y a frenar los progresos en los derechos de las mujeres. Como lo indica Fatou Sow:

Il est important de passer à une revue critique minutieuse de la nature et du rôle des fondamentalismes religieux et culturels sur la société globale et, plus spécifiquement, sur les femmes, leurs statuts, leurs conditions de vie et leurs rapports avec les hommes en famille et en société. (Sow, 2018, p. 13)

Soukeyna se rebela contra estas imposiciones y en su indignación, llega incluso a renunciar a su feminidad, “me hubiese gustado ser hombre” (Diamanka-Besland 2007a, p. 28), con el deseo de pasar de presa a depredador y liberarse de su condición de sujeto paciente del patriarcado. «Rabia», «cólera», situación «insoportable», rechazo («no quería», «concebía mal»), el campo léxico de la repulsa es amplio. Los ejemplos de mujeres que sufren la tiranía masculina y las desastrosas consecuencias de unas normas de conducta que sólo se aplican a ellas, son numerosos a lo largo de la novela (Sokhna, Oulimata, la mujer anónima del autobús). El discurso de Soukeyna evoluciona de la inquina al llanto y finalmente al viaje, con la resistencia como *modus operandi*.

Las imágenes y el campo léxico del mar son una catarsis del dolor, todo en él invita al viaje, al cambio, a mudar unas normas opresivas, los principios de una “sociedad machista, donde el hombre tiene todas las prioridades en detrimento de la mujer”. (Diamanka-Besland, 2007a, p. 28) El mar es símbolo de huida, de deconstrucción, de abandono, pero también de purificación de la protagonista que opta por el exilio.

Salvo los capítulos dedicados al viaje de Babacar en Francia, la narración parte del «yo» de la protagonista que nos cuenta lo vivido, lo que presenció o lo que le contaron. La mujer recoge las confidencias y la memoria de otras mujeres y nutre su historia con las vivencias de esas Otras como grupo subalterno e híbrido, a medio camino entre dos culturas, la coránica y la occidental (ésta última transmitida por la escuela francesa). Junto a estas mujeres aparecen las guardianas de la tradición, como la madre de la protagonista, garantes de la transmisión y perpetuación del patriarcado.

En este proceso de repulsa de la subordinación, el sujeto subordinado resiste, y como lo indica Gayatri Ch. Spivak, la resistencia avala el cambio. En esta revuelta, Soukeyna llega incluso a desacralizar los textos sagrados respecto a la escisión femenina de la que “ningún sura, ningún verso” (Diamanka-Besland, 2007a, p. 37) habla. Se trata simplemente de una práctica injusta decidida por los hombres. En algunos momentos, opta por la Ley del Talión, que los hombres padezcan lo que sufren las mujeres; en otras ocasiones, defiende la posibilidad de que las mujeres puedan hacer lo mismo que los hombres. En las culturas africanas, cuanto mayor y visible es la dominación mas-

culina en las leyes, la ideología y el comportamiento de los hombres, más resistencia e insumisión ofrecen las mujeres actuales que luchan para que el cambio sea posible. En la novela, el mundo está narrado desde el punto de vista de las mujeres, pero el silencio sigue siendo predominante. La mujer, víctima del abandono, la poligamia, la escisión y hasta la violación en el seno de la familia, se refugia en el mutismo y queda prisionera de la dominación y de los abusos del patriarcado. De ahí, el papel esencial que juegan las narradoras africanas que infringen el silencio y proponen con su pluma visibilizar el combate de las nuevas generaciones de mujeres africanas.

Soukeyna aspira a que se tomen en cuenta su voz y sus deseos. Desea convertirse en un sujeto libre con capacidad para decidir, sin la presión del sistema patriarcal, ni de su principal salvaguarda, la familia. La novela muestra el exilio interior de la protagonista entre dos mundos, el justo y el impuesto, y el conflicto sólo parece resolverse con la movilidad interna y externa de la protagonista.

Le pagne léger es una crítica de las tradiciones, del orden social impuesto por el patriarcado con la colaboración de una élite intelectual que garantiza la perpetuación del sistema (prácticamente todos los personajes de la novela forman parte de la *intelligentsia* senegalesa). Todo confluye para que las mujeres acepten sin rechazo el discurso hegemónico, y a las niñas, se las educa para “pertenecer y obedecer a un hombre” (Diamanka-Besland, 2007a, p. 71). En efecto, las normas, tradiciones y leyes relativas al lugar reservado a la mujer se transmiten de generación en generación y mujeres, como Soukeyna, luchan contra el orden establecido.

Según Tanella Boni, “La tradición est faite pour préserver l’ordre sacré, de préférence celui des anciens et des ancêtres. Ainsi, tout souffle nouveau est vite perçu comme perturbateur”. (Boni, 2008, p. 65) A esta tradición, es preciso añadir los intereses coloniales que (re)organizaron las tradiciones según sus intereses: “Les colons se sont appuyés sur des traditions qui leur étaient favorables pour réussir la conquête des territoires. Celles qui leur semblaient incompréhensibles ou hostiles à l’entreprise coloniale ont été désorganisées” (Boni, 2008, p. 65).

Para los feminismos africanos, la liberación de la mujer pasa por la reivindicación de su cuerpo, el dominio de la maternidad y el reclamo de sus derechos. Los feminismos africanos alzan su diferencia y singularidad como un estandarte frente al feminismo europeo y blanco. No buscan la igualdad entre hombres y mujeres, sino que la mujer adquiera la condición de sujeto libre dotado de autonomía e iniciativa. Los feminismos africanos parecen basarse en esta apuesta por el mestizaje, el hibridismo cultural del que habla María Lugones (2010), cuando define el feminismo postcolonial como ese espacio donde desaparecen la homogeneidad y las dicotomías excluyentes.

Se trata de “feminismos” que no buscan la igualdad entre hombres y mujeres, sino que luchan para que la mujer adquiriera el rango de “persona”, de sujeto libre, con autonomía e iniciativa, dueña de su vida y de su cuerpo.

María Reimóndez (Lugo, 1975), escritora, traductora-intérprete y feminista, cuenta con numerosos premios y una extensa obra en verso y en prosa. Su novela *Dende o conflito* (*Desde el conflicto*), Premio Xerais de Novela 2014, es un homenaje a las periodistas de todo el mundo, algunas de ellas citadas con nombres y apellidos: Sofía Casanova, Marta Gellhorn, Marie Colvin o Lara Logan. Desde la perspectiva y vivencias de Saínza Combarro, periodista de guerra internacional que trabaja para la BBC, la autora aclama a aquellas periodistas que intentan “hacer del mundo un lugar mejor porque dan voz a los que no la tienen, arriesgando su vida muchas veces para que el mundo mire e intervenga”. (Reimóndez, 2014b, p. 34) Pero el trauma inunda la percepción de su trabajo y del mundo:

Habrà gente que os dirá que esta es una profesión de héroes y estoy segura de que yo también creía en esa mitología con la que nos alimentan, ese afán de poner las balas en el revólver, de anotar los lugares por los que pasamos en un amplio currículum que marca los lugares de destrucción. Por pensar que sin nosotros hay personas que no existen. Pero, con el tiempo, me siento cada vez más incómoda con este discurso porque tendemos a ser personas blancas y occidentales, en su mayoría hombres, quienes abordamos la vida de los demás cuando más necesitan de un contexto. Y la pregunta es: ¿somos nosotros quien realmente debe informar? (Reimóndez, 2014b, p. 237)

La condición de mujer y subalterna en el contexto de la diáspora gallega nos lleva a una reflexión sobre la cuestión de la identidad. El «yo» narrativo encauza la novela por un prisma de identidades, a medio camino entre el «yo autorial» y el «yo ficticio». Junto a la narración en tercera persona, diferentes voces femeninas siembran la historia, algunas ficticias como las de Saínza o Aurora, otras reales, como las voces de las periodistas de guerra citadas. Cada parte de la novela está concebida como un homenaje a una de ellas: los cuatro capítulos de “As brancas chairas” se abren con citas de Sofía Casanova (1861-1958), de origen gallego, la primera mujer de guerra corresponsal del diario ABC. La segunda parte de la novela, “Lands of the High Peaks” contiene dos subpartes dedicadas a Marie Colvin (1956-2012), periodista estadounidense, especializada en el mundo árabe, asesinada en Siria, fuente de inspiración para el personaje de Saínza. La tercera parte de la novela, “La semilla de la guerra”, está dedicada, además de a Marie Colvin, a Martha Gellhorn (1908-1998), periodista, corresponsal de guerra y escritora, testigo de la casi totalidad de los conflictos del siglo xx. Los tres capítulos de la última parte, «Los mil ríos», incluyen citas de Lara

Logan y Bay Fang. La primera es una periodista, corresponsal de prensa sudafricana y la segunda, una experiodista y reportera que desempeña funciones diplomáticas entre EEUU y China, presidenta de Radio Free Asia.

Uno de los mayores logros de la novela radica en este vínculo entre literatura y realidad, haciendo que el mundo real integre el mundo imaginado de la autora. El «yo» de Saínza participa de esta ilusión de realidad como autora de una novela publicada por Xerais (la editorial real que publica los trabajos de María Reimóndez) y corresponsal de la BBC. Aunque no vivamos en el mejor de los mundos posibles (de hecho, los conflictos bélicos descritos en la novela parecen ir en contra de las tesis de Leibniz), el trabajo de estas periodistas nos permite creer que el mundo, éste, el nuestro, y ningún otro imaginado, puede ser mejor. Todo confluye para que podamos creer que, aunque no podamos erradicar el mal, que ya Platón atribuía a la ignorancia de los hombres, siempre podremos limitar sus agravios.

La identidad de la protagonista de la novela, como mujer y como gallega, se define constantemente y este vínculo se establece junto con patrones de conducta que la adscriben a esa comunidad imaginaria afincada en Londres. En este espacio, Saínza toma conciencia de formar parte de la diáspora gallega y en la capital haitiana conoce a Gloria, una cooperante gallega que trabaja en una organización humanitaria de la zona. La reflexión de la protagonista no puede ser más significativa: “Encontrar por fin a Gloria después de buscarla en varios campamentos. Todavía llevaba la camiseta de la Burla Negra, grande y descolorida. Cuando le habló en gallego, levantó la cabeza y sonrió. (...) ¿Una gallega reconoce a una gallega cuando la ve?” (Reimóndez, 2014b, p. 256). En ese buscarse a sí misma, el tema de la identidad cobra especial relevancia en la novela: tras cada conflicto, Saínza necesita volver a sus orígenes, porque sólo en el espacio protector de la familia, en Galicia, encuentra el lugar donde el silencio no duele. Cuando regresa a su trabajo como periodista, deja de lado sus necesidades para dar voz a las Otras, a todas aquellas mujeres silenciadas en diferentes partes del mundo, donde sus cuerpos son expoliados como “parte del botín” (Reimóndez, 2014b, p. 13).

En este proceso de identificación con el sufrimiento y la cotidianidad de otras mujeres, Saínza actúa con una pulsión de muerte, con una adscripción suicida a experiencias en las que busca ponerse en lugar de esa Otra, tal vez por la frustración de tener que contar, en lugar de vivir, la vida de esas mujeres desde su confortable posición de mujer occidental, desde la superioridad de la mujer europea universitaria. En Etiopía, sufre un intento de violación por parte de su guía. Cuando cuenta lo sucedido a sus amigos, Mefín y Aurora, estos sólo muestran desconfianza, actitud que la sumerge en una rabia descontrolada, en la náusea. La mujer-víctima tiene que cuestionarse si no fue ella

quien incitó a su agresor a “malinterpretar la situación”. (Reimóndez, 2014b, p. 97) La violencia contra la mujer, el maltrato, la inculpación de las víctimas, la violación como arma de guerra, el despotismo y el abuso de los soldados occidentales contra las mujeres en los países en conflicto, forman parte de una misma dinámica de apropiación y sometimiento del cuerpo femenino, tanto en el Norte como en el Sur. Toda una cultura masculina de violencia permitida, un patriarcado asumido por todos y en esa lógica, las Otras aparecen como las más vulnerables por estar privadas de voz y de derechos.

En el mundo laboral, Saínza sufre como subordinada. Tras dejar la relación con su jefe, éste la acosa hasta obligarla a cambiar de trabajo. Todas las aventuras que mantiene la protagonista, nos remiten a las complicadas relaciones hombre-mujer cuando ésta no acepta la dominación del hombre, cuando se intentan encerrar “en el molde precocinado, en el yo o ella” (Reimóndez, 2014b, p. 39).

Saínza no cree en la monogamia, ni en el matrimonio, ni en las relaciones cerradas y por ello va rompiendo con sus parejas. Primero, con su novio irlandés; luego con Adán, prototipo del macho dominante que considera a la mujer como una propiedad mercantil; luego con Daniel, que no asume la libertad y movilidad de Saínza. Mestín, el bailarín etíope, será sólo una necesidad temporal, una calma entre viaje y viaje, hasta que llega Max, “un rincón de paz inalterable”, al que describe como “la presencia encarnada de la ética de los cuidados” (Reimóndez, 2014b, p. 212).

Para María Reimóndez, el feminismo es “algo más que defender la igualdad, es una forma crítica de estar en el mundo y de entender el poder y la desigualdad de forma compleja. Como todo discurso complejo, es impopular y requiere superar muchas ideas preconcebidas” (Cámara Branca, 2017). La escritora piensa que el feminismo es víctima de la ignorancia planificada en las escuelas y que las feministas son objeto de una constante satanización. A su alrededor se genera un debate improductivo al comparar la situación de las mujeres de Occidente con mujeres de otros contextos y así reducir los espacios de crítica en el ámbito público. Esto relega el feminismo al ámbito de lo privado y el feminismo tiene que ser, ante todo, una manera de pensar lo colectivo (Cámara Branca, 2017).

5. Conclusiones

La historia del feminismo es una historia discontinua que precisa ser reconstruida una y otra vez, ante un patriarcado que borra continuamente las huellas de nuestra genealogía. La ignorancia es una poderosa forma de mantener a las mujeres en situación de subordinación. Ni en Galicia ni en el África francófona, la historia

de las mujeres fue escrita en su totalidad, los relatos nacionales protagonizados por mujeres están ausentes de la historiografía oficial. Un claro ejemplo de este silencio es la falta de conocimiento sobre la resistente de la región de Casamance, Aline Sitoé Diatta (1920-1944), que se puso al frente de diferentes actos de desobediencia y de movimientos de revuelta contra el colonizador francés durante la II Guerra mundial.

Las novelas presentadas escenifican su propio modelo de dominación patriarcal. El dominio falócrata no puede ser estandarizado siguiendo un modelo de opresión de referencia, esto es el occidental. Si para el feminismo no es posible una definición única, el patriarcado tampoco puede ser conceptualizado de la misma manera en los dos contextos literarios aludidos.

Chandra Talpade Mohanty, quien a su vez se inspira en las reflexiones de Homi Bhabha sobre el discurso colonial como aquel que crea estratégicamente un espacio para los sujetos dominados, piensa que “la mujer del tercer mundo” es una imagen construida de forma arbitraria que lleva la huella autorizada del discurso humanista occidental. En este proceso de homogeneización discursiva, se crea un grupo, “las Otras”, definido por sus carencias frente al grupo dominante, el occidental, que se erige en norma o referente. El riesgo, cuando se presenta a esa mujer media del tercer mundo, como señala Mohanty, es caer en esa oposición binaria “Nosotras” (es decir, mujer occidental, culta, moderna, con control sobre su propio cuerpo y su sexualidad y con “libertad” para tomar sus propias decisiones) versus las “Otras” (esto es, mujeres que llevan una vida truncada por su género, pobres, ignorantes, incultas, atadas a la tradición, religiosas, domesticadas, familiarizadas, victimizadas, etc.) (Mohanty, 2001).

Aïssatou Diamanka-Besland y María Reimóndez ofrecen su propia visión del patriarcado. La primera en el contexto senegalés, la segunda, en el mundo occidental con atisbos sobre la situación de las Otras en los países en conflicto. Ninguna de las dos escritoras se expresa desde un universalismo etnocéntrico ni concibe “a la mujer y al patriarcado como entidades constituidas y coherentes, con intereses y deseos idénticos sin distinción de clase, etnia o posición racial” (Mohanty, 2001). La protagonista de *Le pagne léger*, Soukeyna, y la heroína de María Reimóndez, Saínza Combarro, no aparecen como referentes con los que identificar al conjunto de mujeres senegalesas, en el primer caso, occidentales, en el segundo. Son productos literarios, fruto de la ideología y del imaginario de dos escritoras que proyectan una imagen de mujer en sus respectivos seres ficcionales.

A través de Soukeyna, mujer intelectual perteneciente a una casta superior, fruto de una educación híbrida, coránica y occidental, la autora de la novela habla

desde ese espacio específico donde Soukeyna/las Otras son sometidas a una serie de prerrogativas por su género e insta a que las mujeres tomen decisiones en lo relativo a sus cuerpos y a su sexualidad.

El «yo» de Saínza representa a la mujer universitaria, independiente, con capacidad para decidir. Pero, también sufre las consecuencias del patriarcado como las Otras, las diferentes mujeres que Saínza va encontrando en los sucesivos países que atraviesa por razones profesionales. El “yo” atormentado de Saínza, en constante procura de sí mismo, se silencia entonces para darles voz, para que estas Otras puedan por fin hablar.

Las dos novelas se tornan textos comprometidos hacia la realidad de las mujeres. El hecho de utilizar la primera persona es portador del trauma y del silencio impuesto y sugiere otro modelo de representación contra los paradigmas estéticos dominantes. En ambas novelas la oralidad es fundamental, siendo las protagonistas las que prestan su voz a todas aquellas mujeres silenciadas para dar cuenta de su realidad cotidiana y de los abusos sufridos, sin importar el espacio en el que se encuentran. Saínza y Soukeyna son dos *griot*, dos *contadoras* a las que las autoras delegan las historias de otras mujeres, una defensa de la solidaridad femenina, de una sororidad con la que poner límite al poder del patriarcado en cada contexto. Y, sin duda, en esta importancia de la oralidad radica el principal logro de las novelas. Ambas defienden un feminismo reivindicativo y critican la sociedad, para no sólo comprenderla, sino por encima de todo, transformarla en algo más justo. El feminismo aboga por el reconocimiento de la igualdad ontológica entre hombres y mujeres. La lucha es común y nos afecta a todas y a todos y en ella debemos implicarnos de igual modo mujeres y hombres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, Celia y Miguel, Ana de (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (De los debates sobre el género al multiculturalismo)*. Minerva Ediciones.
- Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi; Fraser, Nancy. (2019). *Feminismo para o 99%. Un manifesto*. Catro Ventos Editora.
- Boni, Tanella. (2008). *Que vivent les femmes d'Afrique?* Paris: Panama.
- Beauvoir, Simone de. (1949). *Le Deuxième Sexe. (Tome 1. Les faits et les mythes)*. Gallimard (France Loisirs, 1990).
- Butler, Judith. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Nós Televisión. (10 de abril de 2017). *Cámara Branca [14] María Reimóndez* [Archivo de vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Xk0QeAXvIMI>
- Castro, Olga y Reimóndez, María. (2013). *Feminismos*. Xerais.
- Diallo, A. B. (Junio de 2007). *Aïssatou Diamanka-Besland. “Le pagne léger”*. *Amina*, (446), 86–87. https://aflit.arts.uwa.edu.au/AMINA_Diamanka_Besland07.html

- Diamanka-Besland, Aïssatou. (2007a). *Le pagne léger*. Les Écrits du Nord/Éditions Henry.
- Diamanka-Besland, Aïssatou. (26 abril de 2007b). *Les hommes sont condamnés parce que leurs «femmes» ont été tuées !* Sistoeurs.net. <https://www.sistoeurs.net/spip.php?article294>
- Dieng, Rama Salla. (2021). *Féminismes africains. Une histoire décoloniale*. Présence Africaine Éditions.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños
- Femenías, María Luisa. (2010). El feminismo colonial y sus límites. En Amorós, Celia y Miguel, Ana de (ed), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (De los debates sobre el género al multiculturalismo)* (pp. 153–213). Minerva Ediciones.
- Fraser, Nancy. (2015). *Fortunas del feminismo*. Madrid: Instituto de altos estudios nacionales (La Universidad de posgrado del Estado)/Traficantes de sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Fortunas%20del%20feminismo%20-%20Traficantes%20de%20Sueños.pdf>
- Irigaray, Luce. 1992. *Yo, tú, nosotras*. Cátedra, colección Feminismos.
- Mauleón, Amaia. (9 de abril de 2013). María Reimóndez: «El feminismo defiende a todas las personas, hay que acabar con los prejuicios». *Faro de Vigo*. <https://www.farodevigo.es/sociedad/2013/04/09/maria-reimondez-feminismo-defiende-personas-17487926.html>
- Miguel, Ana de, y Rocha, Marta de la (Eds.). (2018). *Historia ilustrada de la Teoría feminista*. Editorial Melusina.
- Miguélez-Carballeira, Helena. (2014). *Galiza, un povo sentimental? Género, política e cultura no imaginário nacional galego*. A Través Editora.
- Mohanty, Chandra Talpade. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (112–163). Cátedra. https://www.feministas.org/IMG/pdf/articulo_libro_descolonizando_el_feminismo-.pdf
- Oyèwùmí, Oyèronké. (2017). *La invención de las mujeres (Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género)*. Ediciones en la frontera.
- Pérez Ruiz, Bibian. (2010). Personajes femeninos en la literatura de autoras africanas frente al trauma: resistencia, adaptación y pragmatismo. *Oráfrica, revista de oralidad africana*, (6), 171–178. <https://raco.cat/index.php/Orafrica/article/view/225170>
- Pérez Ruiz, Bibian. (2020). Otra manera de sentir. Feminismos negros, género y estudios literarios en el África subsahariana. *Asodegue. Segunda etapa. Noticias de Guinea Ecuatorial*. <http://www.asodeguesegundaetapa.org/otra-manera-de-sentir-feminismos-negros-genero-y-estudios-literarios-en-el-africa-subsahariana-bibian-perez-ruiz/>
- Reimóndez, María. (2014a). *A alternativa está aquí*. Xerais.
- Reimóndez, María. (2014b). *Dende o conflito*. Xerais.
- Scott, Joan W. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En James S. Amelang y Mary Nash (Eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23–58). Diputación Provincial de Valencia/Diputació de València, Institució Alfons el Magànim. https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Genero-Mujer-Desarrollo/El_Genero_Una_Categoria_Util_para_el_Analisis_Historico.pdf
- Sow, Fatou (Ed.). (2018). *Genre et fundamentalismes / Gender and Fundamentalisms*. Codesria.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297–364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

Thiam, Awa. (1978). *La parole aux négresses*. Denoël/Gonthier.

Vergès, Françoise. (2021). *No todas las feministas son blancas*. La Vorágine.

María Obdulia Luis Gamallo. Diplômée en Philologie Hispanique, Philologie Romane et Philologie Française à l'Université de Saint-Jacques-de-Compostelle, elle est Docteur ès Lettres à l'Université Paris III, Sorbonne-Nouvelle, avec une thèse sur le roman galicien contemporain. Professeure de langues étrangères depuis vingt ans, elle a précédemment travaillé en France comme professeure d'espagnol et actuellement elle est professeure de français à l'Université de La Corogne.

Auteure d'une cinquantaine de publications et de communications, ses principaux axes de recherche sont les littératures minoritaires, la francophonie, l'imaginaire et l'identité dans la littérature subsaharienne, le féminisme africain et la traduction. Son travail de recherche est orienté vers la connaissance et le développement des domaines d'études où se produit tout type de discrimination linguistique, identitaire, de genre/sex.

Traductrice également du théâtre d'Octave Mirbeau en galicien et de *Lettres de Galice* de Prosper-Henri Devos.