



Revista Investigações, Recife, v. 39, n. especial – A literatura africana em língua espanhola, e266729, 2026.

Universidade Federal de Pernambuco. ISSN 2175-294X.

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/index>

<https://doi.org/10.51359/2175-294x.2026.266729>

# La literatura de testimonio denuncia las vivencias fóbicas: las colonialidades en República de Guinea Ecuatorial

Fernanda Correa Silveira Galli (UFPE)  
Editora Responsável

Ricardo Postal (UFPE)  
Editor de Seção – Estudos Literários

Rogério Mendes Coelho (UFRN/UFPE)  
Editor Convidado

Benita Sampedro Viscaya (Hofstra University)  
Editora Convidada

M'Bare N'Gom Faye (Morgan State University)  
Editor Convidado

Recebido em 02/06/2025.  
Aprovado em 04/09/2025.

Como citar:  
SANTOS, Jakelliny Almeida; MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva. La literatura de testimonio denuncia las vivencias fóbicas: las colonialidades en República de Guinea Ecuatorial. *Revista Investigações*, Recife, v. 39, n. especial -A literatura africana em língua espanhola, e266729, 2026. DOI: <https://doi.org/10.51359/2175-294x.2026.266729>

Jakelliny Almeida Santos \*   
Doris Cristina Vicente da Silva Matos \*\* 

**Resumen:** En este estudio, ubicado en Lingüística Aplicada, analizamos la obra bantohispánica “Yo no quería ser madre” de Trifonia Melibea Obono Ntutumu (2019), con el objetivo de comprender las denuncias de las voces del sur de Guinea Ecuatorial. Buscamos identificar cómo las identidades sociales de mujeres lesbianas y bisexuales guineo-ecuatorianas son representadas en la obra. Realizamos un estudio interpretativista basado en *Suleamento* (Silva Júnior; Matos, 2019), Decolonialidad (Quijano, 2005) y otras epistemes. Nuestro trabajo evidencia cómo estas mujeres, al desafiar la cisheteronormatividad, son excluidas y vistas como no pertenecientes al pueblo ecuatoguineano, reforzando las colonialidades.

**Palabras clave:** Identidades sociales. Guinea Ecuatorial. Literatura bantohispánica.

\* Universidad Federal de Sergipe. Doctoranda y máster en Filología, especialidad en Lingüística Aplicada, por la UFS; licenciada en Filología Portuguesa-Española por la UFS; estudiante de posgrado en Ciencias del Lenguaje, con especialización en la enseñanza del portugués, por la UFPB. E-mail: [jakellinyalmeida@hotmail.com](mailto:jakellinyalmeida@hotmail.com).

\*\* Universidad Federal de Sergipe. Profesora asociada de la Universidad Federal de Sergipe (UFS) y trabaja en el grado, en el Departamento de Lenguas Extranjeras y en el Programa de Posgrado en Letras (PPGL/UFS), en la Línea de Investigación en Lingüística Aplicada (LA). Doctora en Lengua y Cultura por la Universidad Federal de Bahía (UFBA). Becaria de Productividad en Investigación PQ-2 del CNPq. E-mail: [doriscris81@gmail.com](mailto:doriscris81@gmail.com).



## PRIMERAS REFLEXIONES

Las voces de los pueblos considerados marginados, en diversos momentos históricos, fueron concebidas como secundarias. Por ello, es común que la historia se cuente desde la perspectiva de los dominadores. En este artículo, sin embargo, recurrimos a la literatura africana, de origen *bantú* y producida en español, para contemplar, según las voces de mujeres africanas, las vivencias fóbicas que ellas experimentan en su país de origen, República de Guinea Ecuatorial. Así, comprendemos que este trabajo promoverá otros panoramas para el conocimiento, en lo que se refiere a las denuncias, acerca de las violencias, que están presentes en los relatos personales que componen la obra literaria seleccionada.

Este estudio propone sulear los modos de pensar, a partir de la Decolonialidad, que es un campo epistemológico transgresivo. Sulear es un término que representa el acto de orientarse por el sur, tanto en sentido geográfico como epistemológico. En el sentido epistémico, sulear es rechazar la lógica eurocéntrica y reconocer que el sur global también es un espacio de producción de conocimiento (Silva Júnior; Matos, 2019). Además, los diálogos dispuestos acá, van a implicar conocimientos de los aspectos lingüísticos y literarios. Partimos del presupuesto que las creaciones literarias pueden proporcionar elementos que permitan múltiples comprensiones de las experiencias históricas. En congruencia con eso, comprendemos que la literatura contemporánea y de testimonio permite construir reflexiones de las escrevivencias de la sociedad.

Para conocimiento, escrevivencias es un concepto afrodiaspórico propuesto por la intelectual Conceição Evaristo (2016), mujer negra brasileña, que se refiere a la escritura que nace a través de la vivencia de las personas negras. Así, en este artículo, seleccionamos la obra literaria bantohispánica, “Yo no quería ser madre: vidas forzadas de mujeres fuera de

la norma”, escrita por Obono (2019), por tratarse de una obra que parte de la mirada de quien vivencia en la piel.

Según Márcio Seligmann-Silva (2008), la literatura de testimonio constituye por el enfrentamiento con experiencias traumáticas y tiene como propósito central proporcionar el espacio de la voz de quienes han sido históricamente silenciados – en este caso, las mujeres lesbianas y bisexuales en Guinea Ecuatorial. Esta forma de escritura se distingue por su singularidad discursiva, al tensionar los límites entre la memoria, la representación y la lengua; además de encarnar una narrativa, marcada por el dolor, la resistencia y la urgencia de decir. Del mismo modo, Haiski (2021) afirmó que el testimonio se configura como un acto ético que interpela al lector, convocándolo a una escucha activa frente al trauma narrado. Para nosotras, la literatura de testimonio es más que una simple denuncia factual, pues es un espacio donde la palabra se convierte en reparación simbólica y en construcción de memoria colectiva.

La literatura de testimonio evidencia las voces de quienes vivenciaron la historia desde el lugar de sus propias experiencias. No se trata simplemente de narrar hechos, sino de construir una mirada otra desde las vivencias, muchas veces silenciada por estructuras opresivas de poder. Esta perspectiva puede observarse en obras como “*Borderlands/La Frontera*” de Gloria Anzaldúa, donde se articula la experiencia de la frontera como espacio de conflicto identitario, o en “*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*”, en la que la autora guatemalteca denuncia las violencias sufridas por los pueblos indígenas desde su propia trayectoria. Así, en este trabajo, traemos como evidencia una literatura que surge en las periferias, desde Guinea Ecuatorial, que registra un contexto marcado por la opresión sexual y de género.

## LA LITERATURA BANTOHISPÁNICA DE GUINEA ECUATORIAL

Históricamente, las obras usadas como parámetro para definir las como literatura son de producciones escritas. Sin embargo, sabemos que la oralidad y la transmisión de conocimiento a través de ella se produjo antes de la escritura moderna. Según Mbaré Ngom (1993), las primeras producciones literarias, escritas en español, en Guinea Ecuatorial, datan del siglo XV. Sin embargo, solo en el siglo XX, en el año 1953, específicamente en Madrid, se publicó la primera novela de nacionalidad ecuatoguineana en español, “Cuando los combes luchaban”, cuyo contexto social era independentista, bajo la autoría de Leoncio Evita (Salvo, 2003).

Las narrativas presentes en este primer escrito, según Jorge Salvo (2003), son de naturaleza colonial ya que contemplaban, con énfasis, al hombre blanco europeo. Antes de eso, por cierto, ya existía literatura en ese territorio, pero se transmitía oralmente y se registraba en las memorias de los pueblos. Incluso, concebir que la literatura es solamente aquello que está escrito y compone los cánones es un pensamiento segregador y, por lo tanto, colonial.

Durante décadas de estudio, según la Teoría Literaria, esas producciones escritas fueron conocidas como “literatura africana escrita en lengua española”. Posteriormente, pasó a llamárselas de “literatura hispano-africana”, sin embargo, esa terminología es amplia y abarca todo el territorio africano cuya lengua utilizada es el español, esto es, Marruecos, Sahara, Guinea Ecuatorial y otros como observó el profesor e investigador brasileño Amarino Queiroz (2007). Por eso, hoy, preferimos definir estos escritos a partir de recortes más específicos, ya que comprendemos la necesidad de contemplar la diversidad e hibridismo identitarios africanos.

En el ámbito de Guinea Ecuatorial, por ejemplo, las etnias que constituían la población, antes de la llegada de los colonizadores, son del

tronco etnolingüístico *bantú*: los *fangs*, los *bubis*, los *ndowés* y los *bisios*. Además de estos, había los pueblos *pigmeos*, sin embargo, no son parte de las etnias banto (Kessé; Romaric, 2017). Después de las colonizaciones europeas, en detrimento de la miscigenación, surgieron los grupos étnicos *fernandinos* y *annoboneses* (Queiroz, 2007; Kessé; Romaric, 2017). Actualmente, todos estos grupos étnicos coexisten en el territorio.

En lo que se refiere a los estudios lingüísticos, comúnmente usamos hispano o hispanohablante para referenciar saberes producidos fuera de España. Por eso, para designar las subjetividades de la literatura presente en este trabajo usamos el vocablo bantohispánico (Matos; Almeida Santos, 2023; Almeida Santos, 2024). Dentro de este recorte, como hemos dicho, seleccionamos la obra “Yo no quería ser madre” (Obono, 2019). En los relatos personales, estas mujeres testificaron sobre sus experiencias como personas LGBT+:

Se trata de un libro que denuncia la segregación que sufre cualquier persona que ose expresar su identidad de género o su sexualidad de un modo no normativo, “en el continente africano y en la cultura *fang* (de origen *bantú*), en particular”, especifica. De hecho, Melibea que, hasta 2016, no participaba de lleno en el mundo del activismo, entendió que la invisibilidad de lo que el país no quiere mostrar es superlativa en el caso de las personas excluidas por su diversidad sexual. Y, en algunos casos, más que desprecio hay violencia explícita (Iglesias, 2020, s/p, destaques nuestros).

En esa entrevista, la escritora explicó que los testimonios que componen el libro literario, en realidad, son denuncias de la segregación de género y sexual que estas mujeres vivencian. En este trabajo, miramos este libro como un reflejo de un movimiento político, ya que la autora integra el movimiento activista LGBT+ de Guinea Ecuatorial. Además, también la entendemos como un medio para visibilizar y denunciar las experiencias vividas por esta comunidad en un país aún sometido al control de un régimen represivo, liderado por Teodoro Nguema Obiang Mbasogo, presidente de Guinea desde hace más de 45 años (Almeida Santos, 2024).

Señalamos que en Guinea Ecuatorial la obra cuyo análisis realizamos está prohibida de ser comercializada en el país. Por lo tanto, además de una

obra que expresa las voces marginadas de esta sociedad, se trata de un recurso que la escritora, que también es científica política, utilizó para denunciar lo que la comunidad LGBT+ vive en su país. Finalmente, se trata de un trabajo cuya naturaleza ontológica contempla las escrevivencias (Evaristo, 2016), puesto que Melíbea Obono (2019) escuchó atentamente lo que esas mujeres tenían a decir y escribió.

Es importante subrayar que el concepto de escrevivencias, primeramente, fue pensado en la producción literaria negra de Brasil. Posteriormente, en detrimento del avance de las investigaciones sobre esta corriente del saber y su contexto africano en diáspora, abarcó las sociabilidades africanas y/o afrodescendientes más allá de Brasil. Además, al reflexionar sobre la literatura africana bantohispánica, a partir de saberes africanos, sudamericanos y afrolatinos, admitimos que estamos alineadas con una agenda decolonial en la Lingüística Aplicada. Así, también estamos estableciendo un diálogo sur-sur entre Brasil y Guinea Ecuatorial (Matos; Almeida Santos, 2023; Almeida Santos, 2024).

## CONCEPTUANDO LAS COLONIALIDADES

Las colonizaciones europeas dejaron profundas marcas en la estructura social, cultural y económica de diversos territorios. Ellas, además de imponer sistemas de dominación política, han establecido patrones de pensamiento y comportamiento que afectan a las sociedades contemporáneas hasta hoy (Quijano, 2005). Los procesos colonizadores, iniciados en el siglo XV, involucraron expansión territorial, explotación de recursos y esclavización de cuerpos humanos. Reiteramos que la explotación europea, cuya naturaleza es segregadora, no se limitaba a los recursos materiales, pues también consumió las identidades y subjetividades de las personas colonizadas.

Es partiendo de esta premisa, que las colonizaciones infiltraron y dominaron a los pueblos originarios e impusieron nuevas formas de ver y hacer el mundo. A partir de eso, las colonialidades actúan de forma nociva coordinando nuestras mentes y acciones. De acuerdo con Aníbal Quijano (2005), sociólogo peruano, las colonialidades son los reflejos de las colonizaciones forjadas, según las ideas segregadoras racistas que se adaptan a la vida contemporánea, para que las perspectivas eurocéntricas perpetúen en la estructura de las sociedades. Según su pensamiento, en Latino América, la idea de razas superiores legitimó las relaciones de poder establecidas entre dominadores y dominados. Determinar que la raza blanca era superior a las razas no blancas fue una estrategia de dominación y de la difusión global del pensamiento europeo (Matos; Almeida Santos, 2023).

La colonización y la modernidad europea crearon una distinción entre el ‘occidente’ y el ‘otro’, es decir, el pueblo europeo y los no europeos. Destacamos que esta diferencia no es solo geográfica, sino también epistemológica y cultural. Esos aspectos mencionados, dieron origen al concepto epistémico central de los análisis de este artículo: la Colonialidad de Género. Propuesta por la filósofa argentina María Lugones (2020), esa naturaleza de colonialidad analiza cómo las relaciones de género fueron reconfiguradas por el colonialismo. Las opresiones oriundas de esa segregación parten de una indiferencia profunda, en detrimento del patriarcado colonial, clasifica a las mujeres no blancas como categorías inferiores.

Además, aunque Quijano tenga desarrollado un concepto fundamental para entender la dominación colonial, Lugones argumenta que él no reconoció cómo el sistema moderno/colonial impuso una estructura de género heterosexual, binaria y patriarcal sobre los pueblos colonizados.

Caracterizar este sistema de género como colonial/moderno, tanto de manera general como en su concreción específica y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial en su verdadera profundidad; nos permitirá comprender y profundizar históricamente su alcance destructivo. Mi intento es hacer visible la instrumentalidad del sistema de género colonial/moderno en nuestra subyugación - tanto de los



hombres como de las mujeres de color - en todos los ámbitos de la vida (Lugones, 2020, p. 55, traducción nuestra).

La filósofa critica a Aníbal Quijano por no incluir el género en su teoría de la colonialidad del poder, manteniendo una perspectiva heterosexual binaria. Según ella, la colonización, además de crear la idea de raza, también impuso un sistema de género patriarcal, borrando organizaciones originarias que no operaban bajo esa lógica. Al ignorar esta dimensión, Quijano limita su análisis a los aspectos raciales capitalistas, dejando de reconocer cómo raza, género y sexualidad fueron contruidos conjuntamente en el proceso colonial, esto es, interseccionalmente.

La socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwumí (2020), cuya teoría es rescatada por el concepto de Colonialidad del Género, ya había reflexionado acerca de las relaciones de género y sus influencias por las colonizaciones europeas. Su análisis estuvo enfocado en las dimensiones sociales de los pueblos yorubas de Nigeria y concluyó que las categorías sociales de euroamericanas – es decir, que están al Norte Epistémico de las relaciones de poder – dominan la escritura de la historia humana.

La influencia de las colonialidades en la formación de las sociedades modernas es de naturaleza profunda y duradera. Estas formas de control, además de moldear las estructuras sociales y políticas, continúan impactando las identidades colectivas e individuales de las personas hasta el día de hoy. Resistir y subvertir estas formas de dominación, explícitas o silenciosas, ha sido un tema central en los movimientos de liberación y en las luchas por la justicia social alrededor del mundo (Silva Júnior; Matos, 2019).

Debido a estas relaciones segregadoras, que se hizo necesario y urgente pensar desde otros sesgos. Ante esto, contamos con la Decolonialidad para repensar las concepciones homogéneas y occidentales impuestas por el eurocentrismo, que son tecnologías de control en la contemporaneidad.

Es coherente afirmar que la Decolonialidad surge como una propuesta de enfrentamiento a las colonialidades. De esta manera, entiendo que el giro decolonial es un acontecimiento histórico que abrió puertas para otras formas de pensar, mientras que la decolonialidad es la herramienta analítica que



ha proporcionado su avance (Almeida Santos, 2024, p. 41,  
traducción nuestra, destaques nuestros).

La Decolonialidad se manifiesta como un movimiento epistémico que trasciende desde antes de los primeros estudios decoloniales, abarcando múltiples campos del conocimiento. No se trata solo de una teoría, su objetivo es cuestionar las estructuras de poder y los saberes impuestos por las colonialidades para que, de manera efectiva, cambiemos nuestros modos de pensar y reaccionar en el cotidiano. Ante esto, establecemos un diálogo interseccional entre los relatos personales de la obra literaria y las epistemes alineadas con las perspectivas decoloniales.

Así, la Decolonialidad no está solo involucrada con la producción científica, sino con nuestra praxis. En este contexto, adoptamos un enfoque transdisciplinar, estableciendo un diálogo entre diversas áreas del saber para desarrollar las ideas planteadas, una práctica habitual en el campo de la Lingüística Aplicada.

## LA DECOLONIALIDAD EN LOS ESTUDIOS IDENTITARIOS

El sociólogo británico-jamaicano Stuart Hall (2019) presentó algunos conceptos de identidad que fueron revolucionarios para las Ciencias Sociales. A principio, él propuso definiciones de identidades interconectadas al sujeto iluminista, sociológico y postmoderno. Sin embargo, en este trabajo, adoptamos la idea de identidad nacional que no son naturales o esenciales, sino construidas a través de procesos históricos y políticos: “La identidad nacional se representa como primordial” (Hall, 2019, p. 32) es decir, ella es la referencia por seguir para constituirse un sujeto perteneciente.

La idea de una identidad nacional se construye a partir de símbolos, costumbres, mitos y narrativas compartidas que se utilizan para crear un

sentido de pertenencia y solidaridad entre los miembros de una nación. De la misma manera, las identidades culturales se construyen a través de los intercambios culturales, como el idioma, la religión, la música y la comida y otros símbolos. Estas prácticas no son fijas o inmutables, sino dinámicas y en constante cambio (Hall, 2019). Así, las identidades nacionales o culturales conceptúan lo que es o no perteneciente a una determinada comunidad, es decir, generalmente reivindican la historia de un pueblo y la usan como base para reivindicar lo que realmente es ser “ecuatoguineano”, por ejemplo.

Al mismo tiempo, las identidades sociales, según la perspectiva de Judith Butler (2003), filósofa norteamericana, se construyen mediante la repetición e imitación de comportamientos considerados adecuados para un determinado grupo social. Butler (2003) argumenta que cada persona no se encaja en una sola categoría de identidad, sino en varias, y que estas categorías son generalmente creadas por normas sociales que intentan encuadrar a las personas en determinados papeles. Hall y Butler abordan los estudios identitarios desde perspectivas distintas, pero tienen puntos en común. Hall se enfoca en la identidad desde un marco histórico y cultural, mientras Butler destaca la performatividad y actos repetidos que conforman la identidad, especialmente en términos de género.

A partir de Butler (2003), dialogamos con Glenda Melo (2022), lingüista aplicada negra brasileña, que presenta el lenguaje como performance. La profesora Melo desarrolla una investigación, desde la mirada interseccional de las relaciones sexuales, de género y raciales, para comprender como nuestros lenguajes performáticos influyen en nuestras relaciones sociales. De acuerdo con ella, hablar también es reaccionar. Nuestra habla es capaz de provocar reacciones que pueden herir el otro, sin la necesidad de tocar al otro con las manos (Melo, 2016).

No se puede negar que los discursos que circulan actúan en el mundo social de diversas maneras, mostrándonos cómo es la mitigación del potencial del lenguaje la visión de que está desvinculada de las acciones (Melo, 2022, p. 102, traducción nuestra, destaques nuestros).

Partiendo de esa idea, construiremos un diálogo con la perspectiva de que hablar es también accionar. El lenguaje no es solo comunicación, sino una fuerza activa que puede influir, transformar e incluso causar impacto social. No es obligatorio poner el cuerpo físico en acción, puesto que nuestra habla posee el poder de reaccionar sobre el otro (Melo, 2016). El lenguaje, incluso antes de que el cuerpo se mueva, ya actúa sobre el otro, provocando reacciones y modelando relaciones.

Sin embargo, esto no significa que el cuerpo sea secundario, por el contrario, lenguaje y cuerpo operan juntos, formando un sistema indisociable en la construcción de las interacciones sociales. De ese modo, lo que hablamos en la sociedad – y aquí consideramos las diversas formas de comunicarse en el mundo – está conectado con nuestras prácticas sociales y, por supuesto, como esos dichos, van a atravesar el otro.

## ASPECTOS METODOLÓGICOS

Reiteramos que este artículo es fruto de un estudio desarrollado en el marco de un máster en Lingüística Aplicada, en el *Programa de Pós-graduação em Letras* (PPGL), vinculado a *Universidade Federal de Sergipe (UFS)*, en Brasil. Así, esta investigación hace parte de un trabajo más grande. En este estudio de naturaleza interpretativista, el objetivo fue identificar cómo las identidades sociales de las mujeres lesbianas y bisexuales son representadas en la sociedad contemporánea de Guinea Ecuatorial, según la literatura contemporánea. Construimos reflexiones basadas en epistemologías decoloniales, estudios con orientación hacia el sur y acerca del lenguaje performativo en la formación identitaria, que sirvieron como marco teórico para la construcción de los análisis de los fragmentos de los relatos personales.

Acerca de la obra literaria seleccionada, se trata del libro “Yo no quería ser madre: vidas forzadas de mujeres fuera de la norma”, publicado en 2019 por la politóloga, periodista, escritora y activista ecuatoguineana Trifonia Melibea Obono Ntutumu. Esta obra se inscribe dentro del género literario relato personal, puesto que es una forma narrativa que privilegia la voz individual como vehículo de expresión íntima, memoria y denuncia. Esa forma de escritura se vincula con la literatura de testimonio, entendida como aquella que da cuenta de experiencias vividas en contextos de opresión, violencia o exclusión, con el objetivo de visibilizar realidades silenciadas (Seligmann-Silva, 2008). Además, las narraciones se construyen desde la primera persona, lo que refuerza su carácter testimonial, según observa la investigadora Vanderléia Haiski (2021).

La dimensión testimonial de la obra se manifiesta tanto en el contenido como en la estructura narrativa: los relatos no siguen una lógica literaria convencional, sino que se organizan como fragmentos de la vida de esas mujeres, junto a sus confesiones, memorias y declaraciones que buscan romper el silencio. Así, “Yo no quería ser madre” se posiciona como una contribución significativa a la literatura de testimonio contemporánea africana y de Guinea Ecuatorial, al articular las voces de mujeres sobre la colonialidad del género en contextos postcoloniales (Evaristo, 2016).

El libro reúne 30 relatos personales de mujeres da Guinea Ecuatorial, todas pertenecientes a la comunidad LGBT+. A través de estos relatos, ellas comparten sus vivencias como mujeres homoafectivas en un país marcado por estructuras patriarcales y un sistema político autoritario que reprime los cuerpos disidentes.

En la investigación completa, identificamos cinco categorías de análisis, a saber: 1) Culpabilización del otro; 2) Enfermedad contagiosa; 3) Asociación con el pecado; 4) Personas indignas de educar; 5) Alternativas de curación. Para este artículo, contemplamos la primera categoría de análisis:

Cuadro 1 - Clasificaciones de la categoría

| Categoría de Análisis    | Eje Temáticos |                                                   |
|--------------------------|---------------|---------------------------------------------------|
| Culpabilización del otro | a)            | las compañías homoafectivas y/o homosexuales;     |
|                          | b)            | las personas blancas o los/as colonizadores/as;   |
|                          | c)            | las madres de las mujeres lesbianas y bisexuales. |

Fuente: Autoría propia, 2025.

Esta primera categoría de análisis, que tiene tres ejes temáticos, se refiere a la frecuencia en el acto de culpar a otras personas por las conductas que, según los paradigmas sociales cisheteronormativos ecuatoguineanos, son entendidas como inadecuadas. En el eje temático “a) las compañías homoafectivas y/o homosexuales”, presentamos cómo esta comunidad es culpable por las mujeres “se convirtiera” en lesbianas o bisexuales. Ya en el eje temático “b) las personas blancas o los/as colonizadores/as”, explicamos cómo los/as colonizadores/as, personas blancas o extranjeros son responsabilizados por presentar las costumbres sexuales no normativas. Mientras que en el eje temático “c) las madres de las mujeres lesbianas y bisexuales”, exponemos cómo las madres reciben la culpa por la orientación sexual y afectiva de sus hijas/os en detrimento de una educación inadecuada.

Dicho esto, seleccionamos algunos fragmentos que se encajan en la categoría, según el eje temático. Para este artículo, usamos a ocho relatos personales:

Cuadro 2 - Relatos seleccionados

| Orden | Título del relato personal                      | Página |
|-------|-------------------------------------------------|--------|
| 1°    | Yo cuesto cuatro millones de francos            | 16     |
| 2°    | Yo tenía que haber nacido hombre para ser feliz | 23     |
| 3°    | La hija de las tribus                           | 31     |
| 12°   | Una lesbiana sin hombría                        | 86     |
| 13°   | Lesbiana y jefa                                 | 93     |
| 18°   | A mi novio le desheredaron por maricón          | 114    |
| 19°   | Dog-wama                                        | 119    |
| 24°   | La hombre lesbiana                              | 149    |

Fuente: Autoría propia, 2025.

Usamos la versión de *Kindle*, que es una herramienta virtual para leer libros electrónicos. Esta información es relevante para la referencia de paginación, que cambia en la versión impresa y la orden presentada está de acuerdo con la secuencia presente en el libro. Con el objetivo de facilitar un análisis más articulado, seleccionamos extractos específicos de los relatos personales, a los cuales denominamos fragmentos.

## ESPACIO DE ANÁLISIS I: LAS COMPAÑÍAS HOMOAFFECTIVAS Y/O HOMOSEXUALES

Ahora nadie me visita. Y no solo mi familia me ignora: mi vecindario cree que todas las mujeres que llegan a mi casa son mis amantes. Los maridos prohíben a sus esposas verme. Dicen que les voy a quitar sus esposas o, en su caso, mis amistades, ya que las lesbianas, dicen, andamos en pandilla y siempre en busca de vaginas. Yo estoy tranquila. Intento estarlo. Si discutiera cada vez que me provocan, me volvería loca (Obono, 2019, p. 95, destaques nuestros).

Iniciamos los análisis con el relato personal “*Lesbiana y jefa*”. Según se presenta en el fragmento, cuando es de conocimiento público que una mujer es (o puede ser) LGBT+ los demás prohíben a las mujeres de sus familias de mantener contacto con esa otra mujer. Hemos notado que en la percepción de los familiares que llevan a cabo esta actitud, es una iniciativa de “protección” para que sus esposas, hijas, nietas, hermanas, primas u otras mujeres de la familia no “se conviertan” y/o despierten atracción por otras mujeres.

Prohibir a alguien de comunicarse o convivir con otra persona en detrimento de su orientación sexual, es ciertamente una acción LGBT+fóbica. En el contexto de los grupos conservadores de Guinea Ecuatorial, esta iniciativa, cuya intolerancia es explícita, se adopta porque comprenden que direccionar el habla para una persona LGBT+ es suficiente para que la “conversión” se inicie y/o realice (Matos; Almeida Santos, 2023). El rechazo

al contacto con las personas LGBT+ está vinculado con la colonialidad de género, que impone una matriz normativa sobre los cuerpos, los afectos y las formas de vinculación (Lugones, 2020). La prohibición, explícita o implícita, de convivir con mujeres LGBT+ se sustenta a través de un temor: el miedo de “contagiarse” o “convertirse” en lo que se considera una desviación de la norma heterosexual. Este miedo no es casual, sino producto de una creencia colonial que construye la heterosexualidad como única vía legítima de relacionarse, y que asocia la disidencia sexual que huye de la norma como un con peligro, un desorden o una enfermedad.

Así, el lenguaje hablado es corporificado y se materializa de manera performática (Melo, 2022), puesto que hablar con una lesbiana es un camino para “convertirse” en LGBT+. El fragmento se evidencia en una performatividad lingüística que, a través de lo dicho, genera exclusión social hacia una mujer lesbiana. Este rechazo, según Marc Serena (2014), es una represión común en diversas regiones de África, donde países como Ghana adoptan leyes severas contra relaciones homoafectivas, incluso proponiendo que las personas se autodeclaren en público.

En Guinea Ecuatorial, no hay leyes que incriminan y punen las personas LGBT+, pero, además de la persecución negada por las autoridades:

En 2019, el presidente de Guinea Ecuatorial firmó el Decreto 94/2019 que establecía la regulación en la ciudad de Malabo – antigua capital de Guinea Ecuatorial, pero fue reemplazada por una ciudad planificada llamada Ciudad de La Paz – de prostitución y homosexualidad, bajo la justificación de control de la integridad moral y física, así como la protección de las familias (Almeida Santos, 2024, p. 89, traducción nuestra, destaques nuestros).

De esta manera, hay un control direccionado a las personas LGBT+ en detrimento del rechazo de su orientación sexual. Según el relato personal citado, si una mujer es amiga de otra mujer que fue etiquetada como lesbiana o bisexual, aunque esa mujer niegue tal asociación con su sexualidad, las relaciones deben ser deshechas. Ella ha sufrido una acusación que sentencia sus pasos dentro de la comunidad, es decir, quien está a su alrededor pasará a verla con rigidez. Eso es consecuencia de la norma reguladora del sexo



(Butler, 2003), que rechaza formas de existir sexualmente además de la binaria (Lugones, 2020; Oyěwùmí, 2020). Así, la mujer homosexual no debe ser ni siquiera saludada. Del mismo modo, eso es notable en otros relatos personales, a ejemplo del fragmento del relato “*La hija de las tribus*”:

Las amigas y conocidas de las chicas del barrio recibieron la orden familiar de no verme porque las iba a transformar. Algunas familias castigaron a sus hijas entendiendo que, si eran mis amigas, es porque también practicaban el lesbianismo (Obono, 2019, p. 34, destaques nuestros).

Hemos notado, incluso en momentos anteriores (Matos; Almeida Santos, 2023), que castigar es una de las iniciativas que los familiares o comunidad toman para corregir la orientación sexual. En la obra literaria, los castigos son desde agresión psicológica, física y sexual. Eso fue apuntado por Marc Serena (2014), que hizo una amplia investigación periodística en diversos países del continente africano, incluso Guinea Ecuatorial; y por la ONG *Somos Parte del Mundo*, que a menudo hace denuncias públicas sobre las violencias que la comunidad LGBT+ experimenta en Guinea.

Así como en el fragmento anterior, es frecuente la presencia de la terminología “lesbianismo”. Estos actos de lenguaje denotan las perspectivas violentas de estas relaciones de género (Melo, 2016; Lugones, 2020), pero también afirman la presencia de la colonialidad del ser, que inferioriza y destruye las personas en detrimento de ideas segregadoras (Maldonado-Torres, 2007). Después de todo, además de disminuirlas como personas, es importante subrayar que el sufijo “ismo” designa que estas mujeres son lesbianas o bisexuales por una condición patológica. Es decir, en realidad, no aman a otras mujeres, están enfermas por eso lo hacen. Así, contemplamos en esas afirmaciones la negación de otras formas de relacionarse sexual y afectivamente en el mundo.

Para María Lugones (2020), en el proceso colonial los cuerpos de las mujeres no blancas fueron controlados según una lógica de dominación que naturaliza la heterosexualidad obligatoria y patologiza cualquier disidencia. Así, el uso del sufijo “ismo” puede entenderse como parte de una estrategia de

medicalización y criminalización de la diferencia, que convierte el deseo entre mujeres en una “enfermedad” o “desviación”, en lugar de reconocerlo como una forma legítima de vínculo afectivo y político.

Ante tales actos performáticos del lenguaje, para evitar que las mujeres llamadas heterosexuales también se conviertan en homosexuales, en este microcosmos de la sociedad ecuatoguineana se orienta que se mantengan distancia de las mujeres homosexuales. Veamos cómo se expresa esto en la sociedad a través de otro relato personal, intitulado como “*Yo tenía que haber nacido hombre para ser feliz*”, que por su título es auto declarativo:

Los maridos están preocupados. Las niñas que en el barrio son lesbianas y que nunca han visto a personas como nosotras, vienen a escondidas solo para hablar. Una vez un vecino vio a una estudiante de universidad entrando aquí; salió corriendo a decírselo a su familia. Su padre, desde la puerta de nuestro bar, advirtió de que no le inyectáramos el virus lésbico a su hija. Mi pareja no estaba. Yo me quedé observándole; estaba tenso, pegando gritos. Dijo que las lesbianas teníamos una inyección que, si se administraba, transmitía una enfermedad incurable (Obono, 2019, p. 24, destaques nuestros).

En este fragmento, hay una mujer cuyo lenguaje corporal está asociado con una mujer no femenina, es decir, ella performa las masculinidades que están puestas para los hombres. En la contemporaneidad, las normas reguladoras del sexo determinan como los géneros deben performar en la sociedad y lo que no está puesto para el género designado, la sociedad recepciona con rechazo (Lugones, 2020).

Aún sobre el fragmento anterior, las chicas vecinas, que también son lesbianas y esconden su orientación sexual, hablan con ella en secreto, pero en cierta ocasión un vecino vio y fue a comunicárselo a la familia de una de ellas. Este acto surtió efecto, el padre advirtió a la hija con gritos ordenando que las vecinas lesbianas no le fueran a inyectar el virus lésbico en su hija, puesto que esta inyección transmite una enfermedad incurable, una vez más patologizando la orientación sexual homosexual.

Las palabras de este padre son un ejemplo para entender que las mujeres no poseen poder de decisión para reaccionar a la autoridad de la

familia y comunidad, en ese contexto, ante solicitudes de esa naturaleza (Obono; Camps, 2018). Después de todo, la mujer que es mirada bajo esa narrativa fóbica, aunque sea una persona heterosexual aliada a las luchas LGBTQIAPN+ (lesbianas, gays, bi, trans, *queer*, intersexuales, asexuales, pan, no-binarias y más), será vista automáticamente como una mujer homosexual y será recibida de la misma forma violenta. En otras palabras, no es bien visto que una persona heterosexual salga en defensa de una homosexual.

Ante estas reflexiones, si la mujer cisgénero hetero es violentada, ¿qué espacio está reservado a las mujeres de la comunidad LGBT+? En sintonía con esta discusión, Rusly Cachina Esapa, una mujer trans ecuatoguineana y activista afirmó que:

No hay ninguna persona trans (ni ella, ni él, ni elle) que no se sienta oprimida, no hay ninguna que no haya padecido algún abuso sexual o físico, del tipo que sea, en lugares públicos o privados. Nosotres, normalmente, sufrimos más acoso y más *bullying* que la gente gay y lesbiana ya que, en su caso, pueden pasar más desapercibidos (Esapa, 2020, s/p).

Estamos de acuerdo con Rusly Esapa y las mujeres testigos de la obra literaria, ya que ella habla desde sus experiencias subjetivas de una mujer trans en Guinea Ecuatorial. Su narrativa aborda la cuestión de quién sufre en una sociedad que intenta “ocultar” su identidad de género, lo que refleja la colonialidad del ser y de género (Maldonado-Torres, 2007; Lugones, 2020). Esapa (2020) señaló que las personas gays y lesbianas pueden pasar desapercibidas, a diferencia de las personas trans. En esta afirmación, comprendemos que ella se refiere al espacio corporal que ocupa el lenguaje. Al respecto, Melo (2016) afirmó que el lenguaje es acción, por lo tanto, el cuerpo habla a partir de las performances ejecutadas.

“Performar género” se refiere a la forma en que las personas expresan su identidad de género a través de comportamientos, ropas, gestos, lenguajes y otros elementos sociales asociados con el género (Butler, 2003). En el contexto de las personas trans, la expresión de género puede ser una parte importante de afirmar su identidad de género. Sin embargo, esto no tiene que ser ni debe ser una regla. Después de todo, el género es una construcción

social y cultural, y cada individuo tiene la libertad de expresar su identidad de género de manera auténtica.

En la obra literaria, por ejemplo, hay mujeres que se identifican como lesbianas y/o bisexuales y que expresan un lenguaje performático vinculado a las masculinidades. En otros casos, aunque no sean hombres trans e intenten performar feminidades, no consiguen porque los lenguajes que reproducen performan quiénes son. Esto demuestra cómo la expresión puede implicar conformidad o no conformidad con las normas de género tradicionales, asociadas al sexo atribuido al nacimiento.

Podemos inferir que los cuerpos transfemeninos performan, dentro de la teoría de la performatividad de género, una feminidad que está regulada al cuerpo de la mujer cis y sus relaciones binarias. En la sociedad ecuatoguineana, así como en otras sociedades heterocompulsivas, los cuerpos no normativos sufren castigos porque no actúan conforme los patrones. Reiteramos que esta vigilancia y regulación, no se resume solo a las acciones corpóreas, sino también al uso pleno del lenguaje. En congruencia con lo que afirmó Melo (2022), nuestro cuerpo es lenguaje y transmite diversas comunicaciones, suficientes para contemplar múltiples actuaciones.

Así, por medio de esa primera clasificación de la categoría de análisis, conclúyenos que la exclusión social y la violencia enfrentadas por las mujeres de la comunidad LGBT+ en contextos conservadores, como en Guinea Ecuatorial, son el resultado de una combinación del rechazo de lo diferente por medio de las normas patriarcales y eso es reflejo de las colonialidades. El lenguaje, tanto verbal como corporal, juega un papel central en este proceso, siendo utilizado como herramienta de control, exclusión y patologización de las identidades LGBT+.

## ESPACIO DE ANÁLISIS 2: LAS PERSONAS BLANCAS O LOS COLONIZADORES

En este tópico, presentamos otra naturaleza de culpa. Para contextualizar, es necesario explicar lo que ocurrió con la mujer del próximo relato. Ella cuenta que su primera gestación ocurrió debido a una violación correctiva, dentro de su casa y realizada por un supuesto amigo. Señalamos que este hombre, para la familia y comunidad, era su novio, pero esa había sido una estrategia utilizada para que los familiares no se dieran cuenta de que ella se trataba de una mujer lesbiana.

En el relato personal “Yo cuesto cuatro millones de francos”, esta mujer describe la agresión que sufrió a los 16 años. La violación es una expresión directa de esta lógica colonial, que busca castigar y reorientar el deseo homosexual hacia la cisnormatividad (Lugones, 2020). El silencio impuesto y el miedo de gritar, para que la familia no se enterase de que su relacionamiento era *fake*, revelan cómo el género y la sexualidad están atravesados por estructuras de poder coloniales que deshumanizan y subordinan a las mujeres (Oyěwùmí, 2020).

por no desear seguir con la gestación derivada del acoso sexual, intentó interrumpir el embarazo tomando té abortivos, pero fue impedida por su madre:

Mamá me descubrió con el aguafuerte y la lejí en las manos. Prometió que iba a cuidar al bebé. Yo la creí. Mis amigas me aconsejaron que no creyera en mi madre. Mi madre aseguró que un primer embarazo era sagrado, que no se abortaba porque me podía morir o quedarme estéril para siempre. Y continuó: «Una mujer sin hijxs no es una mujer. Una mujer sin hijxs es una mala mujer. Nosotras no somos como las blancas que se mueren sin parir, desobedeciendo a Dios». Di a luz por cesárea. [...] Que yo iba a traer a la familia costumbres indecentes, como las blancas de la cooperación española, todas solteronas (Obono, 2019, p. 17, destaquemos nuestros).

Las amigas de esta mujer trataron de advertirle que, aunque su madre dijera que iba a cuidar del bebé, ella no lo creyera. Llamó nuestra atención la

afirmación de la madre: “Una mujer sin hijos no es una mujer. Una mujer sin hijxs es una mala mujer.” (Obono, 2019, p. 17). Identificamos una concepción social subordinadora que impone a la mujer el acto de gestar, de seguro, vinculada a la colonialidad de género puesto que determina el espacio privado y doméstico a la mujer (Lugones, 2020). No solo por la anulación de la mujer no tener poder sobre su cuerpo ante una situación como esta, sino, principalmente, por la afirmación de que para ser una “buena mujer” es necesario ser madre. Así, cuestionamos, ¿es el embarazo un deber de la mujer cisgénero?

Desde la perspectiva de Lugones (2020), esta agresión no puede ser entendida como un hecho aislado, sino como parte de lo que ella denomina de sistema moderno/colonial de género, en el cual la heterosexualidad obligatoria, la violencia sexual y la maternidad forzada son mecanismos de control sobre los cuerpos. Por otro lado, según Oyèrónké Oyěwùmí (2020), la idea de que una mujer debe tener un hombre para validar su existencia, como se observa en la presión familiar del relato, es una construcción colonial que reconfigura las relaciones sociales africanas bajo el prisma patriarcal europeo. En este sentido, la agresión sufrida por la protagonista no solo es una violencia física, sino también epistémica, que niega otras formas de ser, de amar y de existir fuera del marco colonial.

Para analizar el control sobre los cuerpos, en especial la imposición de la maternidad a las mujeres cis, dialogamos con Rita Segato (1999) que investiga sobre las relaciones entre cuerpo, territorio y colonialidad. Ella argumenta que el cuerpo de la mujer es tratado como un territorio de control, donde señala que el estupro es un mecanismo de dominación masculina, no meramente un acto de violencia individual. Esta violencia opera como un ritual de control, donde el cuerpo violado es tomado como trofeo, asegurando la subordinación de las mujeres. Comprendemos, al igual que Segato (1999), que la maternidad no es una elección libre en muchas circunstancias, sino una imposición estructural bajo lógicas patriarcales y coloniales.

En ese mismo fragmento, el testigo relata que su madre y abuela afirmaron que, por tener hijos de hombres diferentes y ser madre soltera, esa

mujer traería a la familia costumbres indecentes, como “las blancas de la cooperación española”, que son todas solteras (Obono, 2019, p. 17). En otro momento, ella dijo que su madre le pidió que no fuera como “las blancas infértiles” que inventaron los condones o que mueren sin dar a luz en desobediencia a Dios (Obono, 2019, p. 17).

Por medio de estas narrativas y relacionándolas con la concepción de identidad nacional pensada por Hall (2019), comprendemos que la sociedad ecuatoguineana expresa la idea de que la homosexualidad es una práctica no pertenece, en lo que se refiere a su origen, al pueblo africano. Así, incentivan y/o buscan impedir que ciertos modelos de vida no sean perpetuados. Esta imposición está alineada con la norma reguladora del sexo descrita por Judith Butler (2003), donde se espera que los individuos se ajusten a las normas de género tradicionales, perpetuando así un control sobre la identidad y el comportamiento de género y sexual.

Como hemos presentado, determinadas costumbres son entendidas como “poco africanas”. La orientación sexual homoafectiva, por ejemplo, es concebida por algunas personas como inadecuada. Hay la idea, de que lo blanco presentó la homosexualidad para lo negro, fue implantada. A ver en otro relato, *Dog-waman*<sup>1</sup>:

Que no te mientan estos hombres con chaquetas. Les suelo ver en la tele diciendo que «la homosexualidad es cosa de lxs blancxs». ¿Qué blancxs? ¿Ellos son blancos? ¿Ellos no son negros? (Obono, 2019, p. 120).

La mujer que relató ese ocurrido afirmó que tiene amigos que se relacionan sexualmente con hombres que ocupan cargos políticos. Sin embargo, esos políticos, a quiénes ella llama “hombres con chaquetas”, rechazan la homosexualidad en la televisión. Además, los políticos afirman, a nivel nacional, que la homosexualidad es cosa de blancos, aunque ellos mismos practiquen tengan homosexuales y sean personas negras. Este fragmento reafirma la categoría de análisis que culpa a las personas blancas o al colonizador por la presencia LGBT+ en Guinea Ecuatorial.

<sup>1</sup> En Guinea Ecuatorial, las “*Dog-waman*” son figuras ambiguas que viven al margen de la sociedad. En general, son mujeres que performan masculinidades que pueden estar vinculadas al mundo del crimen y/o de la protección de otras mujeres lesbianas o callejeras (mujeres que trabajan con la prostitución en las calles). Generalmente, son mujeres duras y violentas, en detrimento de la posición que ocupan. Estas mujeres, que a menudo son lesbianas que performan masculinidades, están en ambientes tradicionalmente ocupados por hombres en el mundo marginal.



Culpar a las personas blancas por la homosexualidad, además de ser una creencia refutada por la ciencia, perpetúa estereotipos, prejuicios y desvía la atención de la cuestión real. Lo importante es ampliar las prácticas inclusivas de diversidad y derechos humanos y no contribuir a un sistema segregador, puesto que abordar cuestiones sociales críticamente, ayuda a promover un diálogo constructivo e inclusivo para los grupos que son minoritarizadas en la sociedad.

Como Stuart Hall (2019) observó, cada país tiene su cultura nacional que es predominante con relación a las demás. Una vez que hay predominio, hay el patrón, hay la normalización. En concordancia, Tomaz Tadeu da Silva (2014), educador brasileño, dijo que normalizar significa elegir arbitrariamente algo como paradigma. Luego, cuando emergen otras culturas, especialmente culturas marginadas, surgen discordancias, incompatibilidades, conflictos y otros inconvenientes en detrimento de la inaceptación de normalizar lo diferente.

De acuerdo con esa percepción, la colonialidad del poder se expresa en la sociedad de diversas formas, pero una de las principales acciones en la modernidad es jerarquizar (Quijano, 2005). Así, al definir y determinar los lugares de las mujeres LGBT+ en la sociedad ecuatoguineana, la jerarquización es explícita en las diferencias y también en la forma como las identidades fragmentadas están representadas dentro de esa sociedad (Hall, 2019). A ver otro relato personal, “Una lesbiana sin hombría”:

A las lesbianas en Bata nos llaman «fam e mina», ‘hombre mujer’. La lesbiana no tiene nombre en fang; el nombre fam e mina hace referencia al gay. Normalmente nos llaman «lesbianas», una cosa oficialmente extraña. Mi abuela dice que no existíamos hasta que llegaron lxs blancxs españolxs a contaminar el país. A ver si no me da vergüenza practicar costumbres que no tienen nombre. Somos extraterrestres. Somos de otro mundo (Obono, 2019, p.91, destacados nuestros).

Este fragmento expone la marginación de las mujeres lesbianas en la sociedad de Bata, Guinea Ecuatorial, destacando la invisibilización y falta de reconocimiento para sus identidades. La expresión “*fam e mina*”, traducida como “hombre mujer”, revela cómo el concepto de lesbianidad no está



plenamente representado en el idioma *fang*. Esta ausencia de nombrar refleja no solo el borrado histórico de las experiencias lesbianas o bisexuales, sino también una estructura que naturaliza la exclusión. Bajo los estudios performáticos de Melo (2022), esta ausencia del habla también es acción.

La abuela, al afirmar que las lesbianas “no existían” antes de la llegada de los españoles, ilustra cómo narrativas coloniales y conservadoras moldean percepciones de identidad, géneros y sexualidades. Reforzando la idea de que cualquier manifestación fuera de la heteronormatividad es extranjero. Este pensamiento sostiene el control patriarcal sobre el lenguaje, los cuerpos y las relaciones, negacionando la presencia histórica de mujeres que aman a otras mujeres.

Al decir “somos extraterrestres”, la testigo expresa la profunda alienación impuesta sobre a las mujeres lesbianas o bisexuales, percibidas como algo raro, fuera de su hábitat e incluso antinatural dentro del contexto sociocultural en el que viven. Además, la metáfora “otro mundo” evidencia el no pertenecer, consecuencia directa del rechazo social que ese grupo social sufre en esa sociedad. Así, el fragmento posibilita que hagamos una crítica potente a las colonialidades y a la normatividad impuesta sobre las identidades fragmentadas y disidentes, mostrando como el apagamiento y la violencia sostienen las opresiones.

Hemos señalado que las colonizaciones establecieron patrones del sistema de género moderno/colonial (Lugones, 2020). Sin embargo, la sociedad ecuatoguineana ya contaba con su propia organización patriarcal, aunque no fuera basadas en las concepciones conservadoras cristianas europeas. Esto es señalado por Obono y Camps (2018), quienes afirman que la sociedad de Guinea Ecuatorial está atravesada por dos bases estructurantes que determinan sus concepciones ideológicas y civilizatorias: la perspectiva sociocultural originaria y la colonial.

La primera tiene sus raíces en el linaje étnico banto y sus respectivas culturas, mientras que la segunda se fundamenta en el cristianismo católico y protestante (Obono; Camps, 2018; Matos; Almeida Santos, 2023). Las etnias *bantús* en Guinea Ecuatorial partían de principios patriarcales propios,

que posteriormente fueron reforzados con los conceptos patriarcales europeos. Incluso la etnia *bubi*, que antes de la colonización era matriarcal, se vio influenciada por esta imposición. Actualmente, en las familias donde persiste algún rastro de matrilinealidad — es decir, de linaje materno — los hombres de la familia de la madre son quienes ocupan posiciones de autoridad (Obono, 2020; Matos; Almeida Santos, 2023).

### ESPACIO DE ANÁLISIS 3: LAS MADRES DE LAS MUJERES LESBIANAS Y BISEXUALES

Es común que culpemos al otro cuando queremos justificar nuestras acciones que son entendidas como inadecuadas, equivocadas, erróneas y otras actitudes mal vistas. Sin embargo, la culpa presente de las personas que se “convirtieron” en LGBTQIAPN+, en Guinea Ecuatorial, no es solo el contagio de otras personas LGBT+ de la comunidad o de la persona blanca, sino también puede ser de la propia madre:

De mayor, a los quince y dieciséis años, la gente empezó a decir que yo tenía que haber nacido varón. Sin embargo, por desgracia — lamentaban —, del vientre de mi madre salió un hombre desperdiciado. «Pobre mujer. Tuvo un varón en el cuerpo de una mujer. Si fuera un hombre de verdad, sería perfecto. Lástima que tiene tetas y vagina» (Obono, 2019, p. 149, destaques nuestros).

La persona de ese fragmento, del relato “La hombre lesbiana”, performa rasgos estéticos dichos masculinos. Por ello, su madre es vista como una mujer que trajo al mundo a un hombre desperdiciado, ya que es vista como un hombre imperfecto por poseer vagina y no un pene. Además, así como no hay un término para lesbiana, en las lenguas originarias de Guinea Ecuatorial no existe un vocablo para designar el término *gay*. Utilizan términos peyorativos que fusionan lo femenino y lo masculino, como “*marimacho*” (de “maría macho” en español), “*fam e mina*” (de “hombre mujer” en

fang) y “*woman lapa*” (de “hombre mujer” en *pidgin*). A partir de Oyěwùmí (2020) es posible cuestionar que esta construcción de género, tal como lo entendemos en Occidente, fue impuesta a las sociedades africanas. La ausencia de términos neutros o afirmativos para nombrar identidades no heteronormativas en las lenguas originarias, y el uso de expresiones peyorativas, evidencian esta violencia epistémica.

Consciente de que el relato fue presentado por una mujer cuya apariencia es masculinizada, esto, ciertamente, le trajo serios problemas en la sociedad que está inserida. De acuerdo con ella, la gente de su comunidad, al observar su apariencia, lamentan que fuera una desgracia que nació hombre con pechos y vagina. Por haber nacido así, las madres de esas mujeres reciben la culpa directa por eso.

La lectura del relato permite reflexionar sobre cómo los cuerpos feminizados que no se ajustan a la norma binaria, puesto que son marcados como errores ontológicos dentro del sistema moderno/colonial de género, así como observó Lugones (2020). Además, en este contexto, la masculinidad performada por una mujer lesbiana es interpretada como una amenaza al orden establecido, y su existencia es leída como una falla: un “hombre desperdiciado”, como se menciona en el relato. Tal como está presente en el relato anterior, la sociedad, además de excluir a las hijas, rechaza a las madres de estas mujeres. Para tanto, retomamos otro relato ya mencionado, “Yo tenía que haber nacido hombre para ser feliz”:

Mi madre me aconseja que deje de hacer tonterías y que vuelva a ser «normal», como antes, cuando convivía con mi marido. Ella llora cuando me habla. Dice que en Malabo —allí vive— no levanta cabeza, no puede reivindicar; **todo el mundo la insulta: «mala madre», «madre de lesbianas», «madre de hijas brujas que se acuestan con otras mujeres»** (Obono, 2019, p. 25, destacados nuestros).

Primero, la madre pide que la hija vuelva a ser “normal”, es decir, volver a relacionarse con hombres lo que presupone que las relaciones homoafectivas son “anormales”. Ella añade que donde su madre vive, en Malabo, no camina con la cabeza bien alta porque todos le insultan diciendo

que no es una buena madre. Entendemos que decirle a una madre que no ha educado a su hija/o adecuadamente, de hecho, puede ser algo insultante. Sin embargo, ¿ser madre de una mujer lesbiana también lo es? En este contexto, parece que sí.

En cuanto a las relaciones maternas, trabajamos con Segato (1999), quien analiza cómo el patriarcado de alta intensidad en contextos poscoloniales regula los cuerpos femeninos. Así, eso también extiende el castigo hacia las madres de mujeres que no se ajustan a la norma. En los relatos, como visto a través del fragmento, las madres son colocadas en posiciones de culpa, como si fueran responsables por haber gestado cuerpos considerados desviantes. En este sentido, el relato no solo denuncia la exclusión y estigmatización de las mujeres lesbianas, sino también el rechazo social hacia sus progenitoras, revelando cómo el sistema castiga la diferencia desde su raíz genealógica, reforzando una lógica de control que atraviesa generaciones.

En otro relato personal titulado “A mi novio le desheredaron por maricón”, la narradora y protagonista, que es una mujer lesbiana, comparte su vivencia en una relación afectiva con un hombre gay. A través de este testimonio, se revela cómo ambos, desde sus respectivas disidencias sexuales, construyen una alianza estratégica para sobrevivir en una sociedad homofóbica y normativa. La historia expone no solo las tensiones personales que atraviesan esta relación, sino también las violencias estructurales que obligan a las personas LGBT+ a ocultar sus identidades mediante vínculos que responden a la necesidad de protección social:

Su padre está avergonzado. Y la culpa de que saliese así, mal, maricón, dice la familia, es de su madre. La llaman «mala madre». De hecho, cuando su madre discute con cualquier persona, el primer insulto que recibe es «mala madre». La llaman «fracasada» porque no supo educarle. Salió maricón (Obono, 2019, p. 115, destaques nuestros).

Es contundente cómo la culpa y la sexualidad de un/a hijo/a son atribuidas a la madre en algunas sociedades patriarcales y conservadoras. Esta narrativa, presente en los relatos personales de esa obra estudiada,

expone un patrón de responsabilización femenina que refleja un paradigma sexista y opresor, en el cual la madre es vista como única responsable de la educación y comportamiento de los hijos. Una vez más, hemos identificado el espacio privado siendo designado a la mujer (Lugones, 2020). En este contexto, la homofobia se manifiesta a través de la condena de la maternidad, reforzando la idea de que ser “maricón” (término peyorativo para hombres homosexuales) representa un “fracaso” educativo.

Además, el insulto “mala madre”, constantemente dirigido a la mujer, muestra cómo la maternidad está regulada bajo una lógica de control social. Ante esto, el hijo no está encajado en las expectativas heteronormativas se interpreta como un error de la madre, como si la educación materna tuviera el poder de determinar la sexualidad de una persona. Entendemos, frente a estas reflexiones, que esto no solo refuerza la colonialidad de género y norma regulatoria del sexo (Lugones, 2020; Butler, 2003), sino que también evidencia el peso de la culpa que recae sobre las mujeres en sociedades conservadoras, donde la figura materna es siempre juzgada por el alcance del “éxito” o “fracaso” de los/as hijos/as dentro de los estándares normativos.

En este sentido, Oyěwùmí (2020) sostiene que la subordinación de las mujeres a los hombres no es una condición universal, sino una construcción colonial impuesta por el pensamiento europeo moderno. En muchas sociedades africanas precoloniales, como la yoruba, las relaciones sociales no estaban organizadas según categorías de género, sino por criterios como edad y función social. La idea de que las mujeres están “naturalmente” subordinadas al hombre es una narrativa occidental que fue proyectada sobre otras culturas a través de la colonización.

Así, ser LGBT+ en una sociedad patriarcal y conservadora, es concebido como algo malo, de origen maligno y, sobre todo, inaceptable. En síntesis, si es de Guinea Ecuatorial y también es una mujer lesbiana o bisexual, según la obra literaria, hay la idea que eso se pasa no porqué es algo de su naturaleza. Además de las amistades que son malas influencias y las personas blancas, la culpa también es de la madre que no supo educar a sus hijas.

## ÚLTIMAS REFLEXIONES

A partir de la obra testimonial “Yo no quería ser madre: vidas forzadas de mujeres fuera de la norma”, de Trifonia Melibea Obono Ntutumu, buscamos identificar cómo las identidades sociales de mujeres lesbianas y bisexuales guineo-ecuatorianas son representadas en la obra. Notamos que los relatos personales, que componen el libro, denuncian violencias estructurales, exclusiones históricas y silencios impuestos por la norma heterosexual. Así, la literatura de testimonio, en este caso, se convierte en una herramienta política y ética que permite visibilizar subjetividades negadas por el sistema moderno/colonial de género.

Los análisis, permitieron observar cómo estas mujeres, al no performar la cisheteronormatividad, son desplazadas a un lugar de no pertenencia dentro de su propia comunidad. Las colonialidades continúan operando en la contemporaneidad, reforzando concepciones patriarcales eurocéntricas que niegan a las personas LGBT+ africanas un espacio legítimo de existencia. El lenguaje performático presente en los relatos evidencia cómo las normas sociales moldean las interacciones cotidianas y perpetúan sistemas de opresión que atraviesan los vínculos afectivos, familiares y comunitarios. Además, se observa cómo el castigo se extiende a las madres de estas mujeres, responsabilizadas por haber gestado cuerpos considerados desviantes.

Los relatos del libro se configuran como un acto de resistencia frente al silencio impuesto por la norma heterosexual. La obra no solo documenta hechos traumáticos, sino revela las múltiples formas de violencia que atraviesan los cuerpos disidentes. Comprendemos que esta investigación, al igual que la obra literaria, constituye una denuncia contra las tradiciones segregadoras que invisibilizan la comunidad LGBT+ y sus derechos

fundamentales en Guinea Ecuatorial – o en otros espacios del sur hispánico epistemológico. En este sentido, reafirmamos que la literatura de testimonio no es solo una forma de narrar, sino también una forma de existir, resistir e invocar justicia desde los márgenes.

## REFERENCIAS

ALMEIDA SANTOS, Jakelliny. **Traços de colonialidades nas identidades sociais da Guiné Equatorial: uma análise potencialmente decolonial da obra literária ‘Yo no quería ser madre’, de Trifonia Melíbea Obono.** 2024. 178 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/20034> Acesso em: 20 maio. 2026.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero.** Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

EVARISTO, Conceição. **Conceição Evaristo: a literatura como arte da escrivência** por Leonardo Cazes. Jornal o Globo, 11 jun. 2016. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/conceicao-evaristo-literatura-como-arte-da-escrevivencia-19682928> Acesso em: 24 jan. 2025.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HAISKI, Vanderléia de Andrade. **A literatura de testemunho na América Latina como elemento de ressignificação da memória, da dor e do trauma.** 2021. Tese (Doutorado em Letras – Ênfase em Estudos Literários) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS. Disponível em: [https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/26607/TES\\_PPGLETRAS\\_2021\\_HAISKI\\_VANDERLEIA.pdf?sequence=1](https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/26607/TES_PPGLETRAS_2021_HAISKI_VANDERLEIA.pdf?sequence=1) Acesso em: 10 ago. 2025.

IGLESIAS, Analía. **Entrevista com Melíbea Obono.** El País, 2020. Disponível em: [https://elpais.com/elpais/2020/02/17/planeta\\_futuro/1581961967\\_262800.html](https://elpais.com/elpais/2020/02/17/planeta_futuro/1581961967_262800.html) Acesso em: 24 jan. 2025.

KESSÉ, Adjoa Nathalie Chiyé; ROMARIC, Kouakou Kouamé. **La identidad en la historia de los pueblos de Guinea Ecuatorial.** Bouaké, Costa de Marfil.



Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas, n. 36, 2017, p. 37-50.  
Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6329434>.  
Acesso em: 14 abr. 2025.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. (org.) **Pensamento feministas hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 58-96.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago.; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva Matos; ALMEIDA SANTOS, Jakelliny. Possibilidades de Sulear a Educação Linguística do Espanhol: a literatura da Guiné Equatorial sob olhares epistêmicos e ontológicos decoloniais. In: BAPTISTA, Livia Márcia Tiba Rádis; TONELLI, Fernanda; ALEXANDRE, Diego. **Pedagogias Decoloniais e Ensino Plural de Espanhol no Sul Global**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023.

MELO, Glenda Cristina Valim de; ROCHA, Luciana Lins. Linguagem como performance: discursos que também ferem. **Revista de Estudos da Linguagem**, Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p. 575-598, jul./dez. 2016.  
Disponível em:  
[https://www.academia.edu/28892900/LINGUAGEM\\_COMO\\_PERFORMANCE\\_DISCURSOS\\_QUE\\_TAMB%C3%A9M\\_FEREM](https://www.academia.edu/28892900/LINGUAGEM_COMO_PERFORMANCE_DISCURSOS_QUE_TAMB%C3%A9M_FEREM) Acesso em: 19 ago. 2025.

MELO, Glenda Cristina Valim de. Roda de conversa entre mulheres negras: performatividade de raça, gênero e sexualidade. In: MELO, Glenda Cristina Valim de; JESUS, Dánie Marcelo (org.). **Linguística Aplicada, Raça e Interseccionalidade na Contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2022.

MIGNOLO, Walter. "The geopolitics of knowledge and the colonial difference". **The South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, 2002, p. 57-95.

NGOM, Mbaré. La literatura africana de expresión castellana: la creación literaria en Guinea Ecuatorial. **Hispania**, v. 76, 1993, p. 410-418.

OBONO, Trifonia Melibea; CAMPS, Inés Plasencia. Visualizando el Género: la transformación de la mujer en la guinea española a través de la imagen y sus legados desde la perspectiva poscolonial y africana. **Revista canaria de patrimonio documental**, n. 14, p. 159-180, 2018.



OBONO, Trifonia Melibea. *Yo no quería ser madre: vidas forzadas de mujeres fuera de la norma*. Barcelona, Editorial Egales, 2019.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

QUEIROZ, Amarino Oliveira de. *As inscricuras do verbo: dizibilidades performáticas da palavra poética africana*. 2007. p. 312. Tese (Doutorado em teoria da literatura) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Letras (PG Letras), Recife, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, septiembre, 2005.

SALVO, Jorge. *La formación de identidad en la novela hispanoaficana: 1950-1990*. Tese (Doutorado em línguas e Linguística Modernas) – Florida State University, College of Arts and Sciences, Miami, 2003. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-formacion-de-identidad-en-la-novela-hispano-africana-19501990--0/> Acesso em: 24 jan. 2025.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65–82, 2008. Disponível em: [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652008000100005](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652008000100005) Acesso em: 19 ago. 2025.

SERENA, Marc. *¡Esto no es africano!* Valencia, ES: Editorial Xplora, 2014.S

SILVA JÚNIOR, Antonio Carlos da; MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva. Linguística Aplicada e o SUEar: práticas decoloniais na educação linguística em espanhol. *Revista Interdisciplinar Sulear*, Belo Horizonte, Minas Gerais. v. 2, n. 2, p. 101-116. set. 2019. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/Sulear/article/view/4154> Accedido: 20 maio. 2026.

SEGATO, Rita Laura. A estrutura de gênero e a injunção do estupro. In: SUARÉZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (org.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15 e UnB, 1999.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 73-102.

SOMOS PARTE DEL MUNDO. **Homofobia de estado en Guinea Ecuatorial**. Malabo: Guinea Ecuatorial, 2020. Disponível em:  
[https://uploads-ssl.webflow.com/5c5b3d21055de3235de4f742/5fd3f510db239117c9ald289\\_Homofobia%20de%20Estado%20en%20Guinea%20Ecuatorial%20.pdf](https://uploads-ssl.webflow.com/5c5b3d21055de3235de4f742/5fd3f510db239117c9ald289_Homofobia%20de%20Estado%20en%20Guinea%20Ecuatorial%20.pdf).  
Acesso em: 24 jan. 2025.

## Testimonial literature denounces phobic experiences: the colonialities in the Republic of Equatorial Guinea

**Abstract:** This study, situated within the field of Applied Linguistics, analyzes the Bantohispanic work *I Didn't Want to Be a Mother* by Trifonia Melibea Obono Ntutumu (2019), with the aim of understanding the testimonies from voices in southern Equatorial Guinea. We seek to identify how the social identities of lesbian and bisexual Equatoguinean women are represented in the work. We conducted an interpretivist study based on *Suleamento* (Silva Júnior; Matos, 2019), Decoloniality (Quijano, 2005), and other epistemologies. Our findings reveal how these women, by challenging cisheteronormativity, are excluded and perceived as not belonging to the Equatoguinean people, thereby reinforcing colonial structures.

**Keywords:** Social identities. Equatorial Guinea. Bantohispanic literature.

## A literatura de testemunho denuncia as vivências fóbicas: as colonialidades na República de Guiné Equatorial

**Resumo:** Neste estudo, situado na Linguística Aplicada, analisamos a obra banto-hispânica *“Yo no quería ser madre”* de Trifonia Melibea Obono Ntutumu (2019), com o objetivo de compreender as denúncias das vozes do sul da Guiné Equatorial. Buscamos identificar como as identidades sociais de mulheres lésbicas e bissexuais guinéu-equatorianas são representadas na obra. Realizamos um estudo interpretativista fundamentado no *Suleamento* (Silva Júnior; Matos, 2019), Decolonialidade (Quijano, 2005) e outras epistemes. Nosso trabalho evidencia como essas mulheres, ao desafiar a cisheteronormatividade, são excluídas e vistas como não pertencentes ao povo equatoguineano, reforçando as colonialidades.

**Palavras-chave:** Identidades sociais. Guiné Equatorial. Literatura banto-hispânica.