

Dossier

**Estudios Africanos, Enfoques multidisciplinares desde las
Humanidades y las Ciencias Sociales**

*African Studies, Multidisciplinary Approaches from the
Humanities and Social Sciences*

Estrategias de disidencia de las mujeres en contextos africanos: el caso de la desnudez pública en Costa de Marfil (1949-2020)

Women's strategies of dissidence in African contexts: the case of public nudity in Côte d'Ivoire (1949-2020)

Ángeles Jurado Quintana
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
<https://orcid.org/0000-0002-1414-0341>
angeles.jurado101@alu.ulpgc.es

Recibido: 15/07/2025; Revisado: 02/12/2025; Aceptado: 10/12/2025

Resumen

Este artículo examina las propuestas de resistencia articuladas por mujeres en el espacio público de Costa de Marfil entre los años 1949 y 2020, centrándose en la exhibición voluntaria del desnudo y otras prácticas relacionadas con el cuerpo femenino, utilizadas en protestas colectivas contra sistemas de opresión, abusos de autoridad e injusticias. Conecta la contribución de las marfileñas en las luchas contra la expansión colonial, por la independencia y contra políticas represivas poscoloniales con creencias simbólicas y prácticas anteriores a la colonización francesa. Contrastará la visión eurocéntrica (que tiende a ser descriptiva, centrada en la sexualidad y que asimila estas prácticas a acciones occidentales) con una perspectiva afrocéntrica, que las concibe como arma espiritual y psicológica vinculada a la maternidad.

Palabras clave: Desnudo, movimientos sociales, Costa de Marfil, África, mujeres africanas.

Abstract

This article examines the proposals for sociopolitical resistance articulated by women in the public space of Côte d'Ivoire between 1949 and 2020, focusing on the use of public and voluntary display of nudity and other practices related to the female body, employed in collective protests against systems of oppression, abuses of authority, and injustices. The main objective is to connect the contribution of Ivorian women in struggles against colonial expansion, for independence, and against current repressive policies with symbolic beliefs and practices that predate French colonization. It seeks to contrast the Eurocentric view of these practices (which tends to be descriptive, focused on sexuality, and assimilates them to Western actions) with an Afrocentric perspective, which conceives them as a spiritual and psychological weapon linked to motherhood.

Keywords: Nudity, Social Movements, Ivory Coast, Africa, African Women.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo versará sobre propuestas de protesta sociopolítica articuladas por mujeres africanas en el espacio público, centrándose en el territorio hoy conocido como Costa de Marfil y en prácticas relacionadas con la desnudez voluntaria del cuerpo femenino, de las que hay constancia documental entre los siglos xx y xxi.

A tal fin, se examinará la cuestión específica de la desnudez femenina en las manifestaciones públicas contra las autoridades de Costa de Marfil, su ligazón con lo espiritual y lo simbólico y su presencia en el ámbito sociopolítico entre los años 1949 y 2020 para, posteriormente, relacionar estas formas de expresión pública con la moralidad moderna marfileña, tamizada por la influencia de la islamización, la cristianización y la colonización, y analizar el impacto de una globalización que cosifica los cuerpos de las mujeres, despojándolos de su sacralidad y, por consiguiente, de su poder tanto en el ámbito público como en el ámbito privado.

Nuestro texto se apoyará en la tesis de que, desde etapas históricas remotas hasta la actualidad, las africanas se organizan estratégicamente para avanzar sus intereses políticos, económicos y sociales, así como para resistir los ataques contra esos intereses (MURIAS MORCILLO, 2020). Esta organización suele articularse en redes que van desde las agrupaciones socioculturales, los gremios y las organizaciones políticas o sindicales oficiales a sociedades secretas, cultos y diferentes estructuras sociopolíticas y religiosas relevantes en sus comunidades. La movilización femenina en el continente africano suele mostrar un marcado carácter de reivindicación comunitaria de derechos, posiblemente debido a la existencia y el desarrollo de sistemas políticos y de pensamiento africanos que giran alrededor de los principios del humanismo, el socialismo y el comunitarismo (ORJINTA, 2014). La acción colectiva de las africanas se documenta desde antes de las luchas de liberación nacional y contra la colonización hasta nuestros días y hunde sus raíces en estructuras, figuras e historias precoloniales.

Este artículo pretende conectar la contribución de las marfileñas al combate contra la dominación colonial y por la independencia con creencias simbólicas y prácticas anteriores a las colonizaciones y con resistencias actuales ante políticas represivas en el Estado moderno. Tras definir un marco donde situar la acción política de las africanas de hoy en día, pondrá el acento en estrategias como la exhibición pública y voluntaria del desnudo, presente en algunos movimientos colectivos de protesta y resistencia contemporáneos, y realizará un somero recorrido por otros territorios y otros ámbitos más allá de las calles de Costa de Marfil.

Las acciones que describimos en este artículo se dan en contextos muy específicos, codificadas de manera precisa, y se impregnan con un significado simbólico muy determinado desde una perspectiva africana, que no siempre se capta en los análisis de estas prácticas elaborados desde una visión eurocéntrica.

1.1. Metodología

Partiremos de la hipótesis de que la literatura sobre la materia que se genera en la academia euronorteamericana tiende a ser descriptiva, centrarse en la sexualidad y asimilarse a prácticas aparentemente análogas que se dan en Occidente (como las acciones de Femen), sin escarbar en las capas más profundas de nuestro objeto de estudio. Es una tendencia a la que no escapa la autora de este texto, que —en sus primeros escritos sobre las manifestaciones contra las autoridades coloniales francesas organizadas y ejecutadas por líderes políticas marfileñas en diciembre de 1949 en Gran Bassam— despolitizó una marcha pública de mujeres y mencionó, apenas de pasada, la utilización en ella del desnudo y los insultos profanos, despojándolos de su profundidad y carga simbólicas y desconectándolos de una tradición de utilización mística del cuerpo por parte de las marfileñas (JURADO, 2017).

Se contrastará esta visión, forzosamente mutilada e incompleta de la realidad, con la afrocéntrica, que parte de una visión africana de los hechos y vincula el desnudo femenino a la capacidad de dar vida y a creencias simbólicas y religiosas que lo sacralizan y dotan de un poder sobrenatural, comprendido a través de diversas fronteras y culturas. También se analizará cómo el desnudo como arma sigue presente en la escena pública (y privada) de Costa de Marfil y cómo esta percepción ofensiva y poderosa del desnudo, aunque todavía significativa y compartida en Costa de Marfil, sufre un proceso de descrédito, borrado y desacralización a través del continente africano, fundamentado en la radicalización de los cultos monoteístas y su proselitismo y también en la globalización y el devenir del cuerpo femenino en objeto de deseo de la pornografía, decoración banal o reclamo publicitario.

A pesar de que no se trata de una temática novedosa, puesto que se aborda en literatura científica en inglés y francés principalmente, ha sido poco estudiada en español y poco investigada en los contextos al sur del Sáhara, salvo por un puñado de académicos mayoritariamente africanos o afrodescendientes, normalmente mujeres. Para comprenderla mejor, se utilizarán las ciencias históricas y otras disciplinas, como la literatura, la sociología y la antropología, además de cruzar diferentes fuentes y métodos de investigación.

La presente investigación se aborda desde una perspectiva cualitativa e inductiva y se apoya en la revisión de la literatura de autores que investigan estas cuestiones, en experiencias reflejadas en los medios de comunicación, en conversaciones con expertos y personas de referencia por su conocimiento de Costa de Marfil y sus culturas y en nuestra propia observación sobre el terreno. Entre los entrevistados figuran, por tanto, expertos marfileños conocedores de sus sociedades y de las culturas de África occidental, cuyos testimonios se recogieron a lo largo del año 2024, en las fechas y formatos siguientes:

- **Jean-Arsène Yao:** Historiador marfileño (entrevista telefónica, 23 de septiembre de 2024).

- **Dagauh Komenan:** Historiador marfileño (entrevista personal, 28 de agosto de 2024).

- **Michelle Tanon-Lora:** Psicóloga marfileña especializada en sexualidad (entrevista telefónica, 20 de septiembre de 2024).

- **Evelyne Diomandé:** Bailarina profesional marfileña (entrevista telefónica, 19 de septiembre de 2024).

Al tratarse de un fenómeno que aparece a lo largo y ancho de todo el continente y aunque el artículo se sitúe en Costa de Marfil entre los siglos xx y xxi, acudiremos al pensamiento de autores, tanto del Norte como del Sur Global, que analizan la cuestión en diferentes contextos geográficos, momentos históricos y culturas. Por tanto, se recurrió también a entrevistas a expertos togoleses, cuyos testimonios se recogieron a lo largo del año 2024, en las fechas y formatos siguientes:

- **Theo Ananissoh:** Escritor togolés (entrevista telefónica, 23 de septiembre de 2024).

- **Hortense Djomeda:** Filóloga y traductora togolesa (entrevista telefónica, 23 de septiembre de 2024).

La revisión de la literatura prioriza el pensamiento de autores africanos o afrodescendientes y de académicos clave en debates sobre la decolonialidad, mientras que las aportaciones de las fuentes orales consultadas se integran para fortalecer la contribución decolonial del artículo y ofrecer una comprensión más profunda del significado de estas prácticas desde una perspectiva local. La investigación de campo consiste en la observación de primera mano, las conversaciones en diferentes contextos y las entrevistas periodísticas a personas diversas durante distintas estancias en Costa de Marfil entre 2013 y 2023, que han permitido a la autora hacerse una composición de lugar sobre el terreno.

Aunque la observación no fue la técnica principal de recolección de datos primarios, sí que resultó crucial para la demostración de que la ciudadanía marfileña percibe que lo místico convive con lo prosaico en el país, hecho que refuerza el argumento central sobre la sacralidad del cuerpo femenino. Ejemplos concretos observados in situ incluyen prácticas reflejadas en los medios de comunicación locales y parte del conocimiento popular, como la utilización de grigris (talismanes protectores) para evitar el mal de ojo, o el hábito extendido entre los parroquianos de los maquis (restaurantes/bares),¹ comprobable a simple vista cualquier día, de verter algunas gotas de alcohol en el suelo en honor a los ancestros antes de beber, disfrazando la libación de una operación de limpieza del vaso. Este último gesto aparece incluso en páginas de la literatura contemporánea marfileña, como las de la novela *Camarada Papá*, de Armand Gauz, donde figura como una práctica espiritual reconocible por miembros del pueblo baulé en un momento histórico previo de la colonización del país por Francia.

Estos y otros elementos observados durante la investigación de campo ilustran que el sustrato de saberes e ideas con conexión con lo espiritual persiste en la actualidad, haciendo ineludible analizar la desnudez como un arma espiritual y psicológica de larga data y no como una simple manifestación de libre albedrío o una llamada de atención a medios y sociedad.

1 Los maquis son pequeños restaurantes y bares al aire libre, típicos de Costa de Marfil, equivalentes a las terrazas en España.

1.2. Ética, posicionamiento y marco conceptual

El estatus de la marfileña varía según las creencias religiosas y las convenciones sociales de su comunidad, en un país que declaró su independencia de Francia en 1960 y que reúne entre sus fronteras a más de sesenta pueblos diferentes. En este crisol de culturas impregnado por la modernidad euronorteamericana, formateado por siglos de diferentes colonizaciones culturales y religiosas y expuesto a la globalización de nuestros días, pervive todavía un sustrato de saberes e ideas comprendido por todos, con conexión con lo espiritual y las tradiciones previas a la colonización, que sacraliza el cuerpo femenino. En este contexto, la desnudez en determinados marcos específicos como las manifestaciones callejeras, ciertos bailes rituales y ciertos gestos con connotaciones reproductivas se despoja de toda referencia a lo evidente y confiere una potestad superior a las mujeres, imbuyéndolas de poder psicológico y simbólico.

En nuestra investigación citaremos términos académicos acuñados por expertas como Naminata Diabaté, que se refiere a la «agencia desnuda» (*naked agency*) para nombrar al poder de prácticas como la desnudez colectiva femenina en el entorno político o Elizabeth Jacob, que utiliza la expresión «maternidad pública» (*public motherhood*) para describir el (respetado) estatus de la mujer inherente a la posibilidad de ser madre, y el concepto «activismo maternal» (*maternal activism*), en alusión a la autoridad pública femenina, deudora de formas de espiritualidad y simbolismos en los que el cuerpo de la mujer y la maternidad tienen un lugar central. En el marco de nuestro artículo, interpretamos la disidencia como una rebelión o protesta ante autoridades, sistemas de gobierno e incluso injusticias y nos referimos como «afrocéntrico» al conocimiento acuñado por académicos africanos, diaspóricos o no, y por académicos afrodescendientes o con una visión que parte de los saberes, sentires y estares africanos, enfrentando esta perspectiva al conocimiento generado en la academia euronorteamericana, que parte de los saberes, sentires y estares euronorteamericanos y sus interpretaciones y observaciones del Otro africano.

Para la redacción de este artículo se obtuvo el consentimiento informado de todos los expertos que contribuyen a la investigación y sus aportaciones se citan debidamente, garantizando la transparencia sobre el origen del conocimiento, tanto en la revisión de la literatura como en las entrevistas. Se contextualizó el desnudo ritualizado marfileño, eligiendo ejemplos de los pueblos baulé, beté y turá, culturas a las que pertenecen las personas entrevistadas y que ocupan diferentes espacios geográficos y sociopolíticos en Costa de Marfil. El baulé pervive como el grupo demográfico más influyente y numeroso en el país (23% de la población, del centro-sur, de origen akan y cristianizado),² seguido por el beté (18%, del pueblo kru, cristianizado y originario de la zona oeste),³ mientras que, en el norte, se eligió a los turás, cuya población se estima en unas 11.000 personas censadas en Costa de Marfil,⁴ de cultura mandinga y también islamizados. Se

² https://autriche.diplomatie.gouv.ci/fiche_signalétique.php?lang=

³ <https://www.facebook.com/watch/?v=543817976892821>

⁴ <https://www.facebook.com/watch/?v=452107626511263>

menciona a otros grupos como los didas, emparentados con los betés, que -como ellos- forman parte del grupo kru y se asientan fundamentalmente en la zona oeste del país (KOMENAN, 2024) o los malinkés, que representa un 11% aproximadamente de la demografía marfileña, musulmanes y nortños (DIABATÉ, 2016).

En todos los casos, hablamos de estructuras sociales complejas constituidas, a su vez, por múltiples pueblos, grupos y familias, con creencias tradicionales que no tienen cabida en la espiritualidad reglada en las religiones monoteístas oficiales y con sus propias lenguas y referentes culturales. Debemos señalar, sin embargo, que el sincretismo de estas sociedades, capaces de aunar modernidad y tradición y navegar entre diferentes espacios culturales, simbólicos y espirituales, ha logrado que prácticas y referentes que se intentaron borrar de la historia sigan presentes en la actualidad, manteniendo su vigencia y siendo entendidos por toda la ciudadanía marfileña y en gran parte de África occidental.

2. LA DESNUDEZ PÚBLICA EN ÁFRICA Y COSTA DE MARFIL

Las marfileñas se sitúan en primera línea de la lucha por la paz, encabezando manifestaciones contra los abusos de poder y reclamando derechos fundamentales para sus comunidades desde hace mucho tiempo, y el desnudo figura como una de las estrategias de protesta que utilizan en el contexto de las protestas sociopolíticas colectivas (GRILLO, 2012).

Naminata Diabaté (2016) se ampara en la vía de la literatura comparada para rastrear hasta el siglo XIV los orígenes de prácticas que parten de la utilización del cuerpo de la mujer en contexto público y de conflicto, asegurando que *La epopeya de Sunyata*⁵ recoge el ejemplo más antiguo documentado de «maldición genital» (*genital cursing*).⁶ Esta académica afirma que dos de los griots que conocen y repiten la leyenda, que se preserva de manera oral desde el siglo XIII, mencionan en una serie de grabaciones de audio la maldición genital. Ambos ubican esta práctica en la batalla de Kirina, que enfrentó al héroe Sunyata Keita contra el rey-mago Sumaoro Kanté, y resaltan su contribución al ascenso de Sunyata al trono del imperio de Mali (DIABATÉ, 2016). La maldición genital hace referencia a una desnudez «insurreccional», que debe su fuerza a la creencia cultural y religiosa de que los espíritus que habitan en los cuerpos de las mujeres pueden ser liberados para causar desgracias a sus objetivos, incluyendo impotencia, enfermedad y muerte (DIABATÉ, 2016).

Es necesario subrayar que estas acciones son efectivas y temidas porque se considera que ignorar a las mujeres que recurren a ellas puede llevar a quienes lo hacen a la desgracia y que la exposición a estas prácticas puede acarrear incluso la

5 Epopeya con forma primero oral y luego escrita, narra la ascensión de Sunyata Keita al trono del imperio mandé o Imperio de Mali en 1235. Su versión más popular, traducida al español, data de 1965 y la firma el historiador guineano Djibril Tamsir Niane.

6 Las maldiciones o los insultos genitales se refieren a una batería de movimientos, expresiones, bailes y gestos, normalmente colectivos, centrados en la mujer y que hacen referencia a la anatomía reproductiva femenina, utilizados habitualmente para avergonzar y/o castigar al oponente a través de la movilización de un poder simbólico.

locura y la muerte (SIGUE ET AL., s.f.). Esto sucede porque, como ya se ha dicho, el desnudo que estudiamos trasciende los límites de la sexualidad y va más allá de la simple desnudez, vinculándose a la creencia de que el cuerpo de la mujer es una fuente de poder temida por los hombres y de que la mujer es un ser místico, capaz de bendecir a sus comunidades o maldecir a sus adversarios (SIGUE ET AL., s. f.). La exposición intencionada de la desnudez de las mujeres, sobre todo casadas o mayores, es una forma de deshonorar a los hombres y el temor a que esta desnudez pueda atraer infortunios se extiende en múltiples culturas (SIGUE ET AL., s. f.).

Sylvia Tamale (2021) cita a Christine Mungai para explicar que las mujeres «conceden» la vida a través del embarazo, el parto y la lactancia y que, al desnudarse frente a hombres con edad de ser sus hijos o nietos, retiran simbólicamente la vida otorgada y, en cierto sentido, los sentencian a muerte (TAMALE, 2021). Diabaté acuña para teorizar estas prácticas la expresión «agencia desnuda» (*naked agency*), un término que « nombra el espacio entre desnudo y poder» (p. 52), mientras que Elizabeth Jacob (2022) utiliza el término «maternidad pública» (*public motherhood*), que implica que el hecho de ser madre no supone un estatus subordinado: al revés, confiere poder, prestigio y responsabilidad a las mujeres, autorizando sus intervenciones «morales» en la vida comunitaria (p. 349). Según Jacob, esta suerte de «activismo maternal» (*maternal activism*) refrenda un modo poderoso de combate espiritual exclusivo de las mujeres, canalizado a través de prácticas como desnudos simbólicos o reales, gestos e insultos obscenos y la ejecución de danzas como el *adjanou*, propio de la cultura baulé. La maternidad no se confina, según Jacob, a lo biológico: también entra en lo representativo, no romantizada ni esencialista de las mujeres como criadoras naturales. Jacob subraya que las mujeres sin hijos pueden ejercer la autoridad maternal y las mujeres mayores, menopáusicas, gozan de un prestigio especial en sus comunidades.

La exhibición pública del cuerpo femenino desnudo trasciende la mera disrupción social o la llamada de atención a la opinión pública. Se refiere a la maternidad (lactancia y parto) y se expresa con un arsenal de prácticas que va desde bailes rituales, gestos y el acto de desnudarse en sí o mostrar al enemigo determinadas partes del cuerpo (las nalgas, el sexo o los pechos) al lanzamiento de prendas que están en contacto con los genitales femeninos (*ablakón*) u objetos de higiene íntima (KOMENAN, 2024).⁷ Diabaté (2016) define este tipo de acciones como una movilización de la ira, que se materializa en el desnudo de partes del cuerpo, la utilización de paños menstruales o la invocación a los úteros o el dolor del parto, además de posiciones simbólicas relacionadas con el acto de parir y amamantar, convirtiéndose en un arma contra actos de violencia colectivos o individuales y contra la violación. Todas estas alternativas funcionan a la vez como amenazas y maldiciones para el enemigo, cargadas de un enorme poder simbólico que se reconoce a través de diferentes culturas y religiones, y como una forma de protección mística para la comunidad (KOMENAN, 2024).

⁷ Dagauh Komenan es un historiador especializado en Relaciones Internacionales, doctor en Historia Contemporánea, de nacionalidad marfileña. Sus aportaciones se corresponden con una entrevista personal el 28 de agosto de 2024.

2.1. La desnudez en el espacio público marfileño

El papel de contrapoder de las mujeres y la expresión pública y colectiva de su agencia se hacen visibles cuando se toman decisiones que afectan a la cohesión social, la comunidad resulta agredida de alguna forma o se cometen injusticias. En este contexto y desde tiempos inmemoriales, las mujeres se organizan colectivamente y utilizan estrategias como el desnudo para defender sus intereses y restablecer la paz social.

En Costa de Marfil, se dan matices en lo que Diabaté denomina «maldición genital», según la cultura de referencia: entre los pueblos akan, se vincula a la vagina y la expresión «Si no te ha parido una mujer», mientras que otros pueblos, como los kru, ligán la maldición al pecho y la expresión «Si no mamaste de una mujer» (KOMENAN, 2024). Existe una tercera variante, presente en pueblos islamizados, como los turás, en la que se reserva el desnudo explícito para casos muy extremos y la práctica - igualmente significativa y poderosa – del desnudo simbólico se limita a lo gestual (KOMENAN, 2024).

Michelle Tanon-Lora (2024) especifica que la maldición que implica la desnudez femenina, en el caso de la cultura beté, toma la forma de un acto colectivo: una procesión de mujeres desnudas, a excepción de la prenda de ropa interior denominada *cache-sexe* (traducido comúnmente como «taparrabos» o «suspensorio»).⁸ «Retirar esta prenda es la forma más radical de protesta y la gente suele intervenir para detener a las mujeres que intentan hacerlo, ya sea concediéndoles lo que reclaman o invitándolas a negociar para encontrar un terreno común», apunta (TANON-LORA, 2024). La desnudez de las mujeres se liga a tabúes en la cultura beté: hay espacios prohibidos para los hombres como las zonas donde se está produciendo un parto y los lugares donde se hace la colada, porque allí se desnudan las mujeres (TANON-LORA, 2024). «Los hombres no deben ver la sangre de la menstruación o del parto, ya que la sangre que sale de la vagina de la mujer es un tabú, fundamentado en el respeto por el proceso natural de la vida», asegura Tanon-Lora (2024). «Es como un límite físico de un aspecto de la vida a la que los hombres no tienen acceso. Lo clasificamos como un espacio físico exclusivamente femenino, con secretos y tabúes femeninos a su alrededor».

Evelyne Diomandé (2024) ratifica que los turás no utilizan el desnudo explícito en este tipo de protestas en nuestros días, aunque sí perviven símbolos que se representan en los bailes y se utilizan elementos como los paños menstruales.⁹ «Las mujeres intervienen de esta manera concreta cuando ha pasado algo grave, que no es correcto: cuando han pedido algo que no se les concede o se sienten insultadas o ha tenido lugar una violación», indica. «Son formas de mostrar ira,

8 Michelle Tanon-Lora es docente universitaria, escritora y psicóloga, marfileña de origen. Sus opiniones recogidas en este artículo se obtuvieron mediante entrevista telefónica el 20 de septiembre de 2024.

9 Evelynne Diomandé es bailarina profesional, formada con Rose Marie Giraud, y parte del Ballet Nacional de Costa de Marfil. Es marfileña. Se le hizo una entrevista telefónica el 19 de septiembre de 2024.

malestar y de reivindicar, de expresar la emoción que viven en ese momento» (DIOMANDÉ, 2024).

Naminata Diabaté (2016) afirma que la exhibición amenazadora, simbólica o explícita, de los genitales femeninos «constituye el último recurso que una mujer madura esgrime en circunstancias desesperadas para castigar a un objetivo masculino, igual que los guerreros empuñan sus armas más mortíferas». Como explica el historiador Jean-Arsène Yao (2024), las mujeres que protestan de esta manera «no están reivindicando su feminidad o el derecho a hacer con su cuerpo lo que quieran, su libre albedrío: están utilizando su cuerpo como un arma espiritual, psicológica, contra quienes violan su territorio, cultura o vida en general». ¹⁰ Coincide con él el también historiador Dagauh Komenan (2024), que precisa que, a través de prácticas rituales públicas y privadas de las que forma parte el desnudo, se conforma una «red mística que une a todas las mujeres, hermanadas por su capacidad única e inherente a todas de poder dar la vida». Esta posibilidad de ser madres «las convierte en puentes vivientes entre el mundo espiritual y el mundo físico y les garantiza el respeto de la comunidad» (KOMENAN, 2024).

En muchas culturas marfileñas (y africanas), la maternidad es el elemento empoderador que facilita que las mujeres puedan tener una relación más directa con lo espiritual. Se les considera proclives a desarrollar la capacidad de ver el futuro: en el ámbito doméstico y una vez alcanzada una cierta madurez, se cree que pueden adelantarse a los acontecimientos y desviar o minimizar los males que acechan a la familia (KOMENAN, 2024). Estas razones hacen ineludible la bendición de la esposa o la madre para cualquier empresa en la que se embarque un hombre y favorecen que deba pedirles consejo antes de emprender cualquier aventura (KOMENAN, 2024). Las intuiciones, los sueños y las emociones femeninas deben tomarse en serio: se consideran informaciones tan vitales como las que provienen de un sacerdote o pastor (KOMENAN, 2024).

Debemos reseñar que hemos sido testigos, a partir de diferentes estancias en Costa de Marfil y de conversaciones y entrevistas con marfileños, de que no se trata de mitologías lejanas o una forma de folclore colorista cuyas raíces se debilitan en el pasado. Los soldados marfileños del ejército nacional anudaban filamentos de palma a los cañones de sus armas para contrarrestar el poder místico de sus oponentes durante la guerra civil que el país vivió entre 2002 y 2011, mientras que los soldados rebeldes confiaban su invencibilidad a grigrís y ungüentos (KOMENAN, 2024). Todavía hoy, en los maquis, se puede observar cómo los parroquianos se detienen un momento antes de beber su cerveza para verter en el suelo algunas gotas de alcohol en honor a los ancestros, disfrazando la libación de gesto para limpiar el vaso. Los viajeros colocan monedas en el fondo de sus morteros cuando parten, a fin de poder conjurar el peligro de los accidentes en la carretera. Lo inexplicable convive con el mundo más prosaico también en las conversaciones privadas y en los medios de comunicación, cuyas páginas

¹⁰ Jean-Arsène Yao es historiador, periodista y doctor en Historia, especializado en afrodescendencia en América Latina, de origen marfileño. Su aportación al texto parte de una entrevista telefónica que se produjo el 23 de septiembre de 2024.

recogen noticias como la aparición de un escolar en un pozo, en una localidad a 60 kilómetros del lugar donde acudía a la escuela, supuestamente provocada de manera mística por su abuelo brujo.¹¹

Se trata de creencias que fueron combatidas por la colonización y que hoy sufren el rechazo de muchos africanos influidos por la occidentalización, el proselitismo de otras religiones y la urbanización progresiva del continente. «Las grandes perdedoras de la colonización religiosa y cultural son las mujeres, que pierden el carácter sagrado que tienen en estos sistemas de creencias», sostiene Komenan (2024). «En las religiones tradicionales, las mujeres son puentes entre el mundo espiritual y el material».

2.2. El baile ritual del *adjanou*

Esta vinculación de las africanas con lo espiritual es fundamental para entender las organizaciones sociopolíticas africanas, los diversos papeles que las mujeres asumen en las diferentes estructuras de poder del espacio público y la importancia de las creencias religiosas y el simbolismo en la percepción del desnudo.

Tanto en el pasado como en el presente, las africanas se integran en diversos sistemas rituales y disponen de conocimientos científicos y médicos (OGUNDIPE, 2013). Además, contribuyen a la tecnología en campos como la metalurgia y preservan sistemas autóctonos de conocimiento y organización social a través de cultos y sociedades secretas, sistemáticamente despreciados y combatidos por la islamización, el cristianismo y la educación occidental por ser focos de resistencia. Estas estructuras son subversivas por la centralidad de las mujeres en ellas, como prueba el estudio del compendio de adivinación yoruba, *Ifa*, que incluye a las mujeres entre sus practicantes, les agradece su labor y diviniza el principio femenino (OGUNDIPE, 2013). El *Ifa* sirve a la autora feminista Minna Salami, por ejemplo, para proponer la construcción de una teoría feminista anclada en la mitología africana a partir de su conocimiento de la figura de la «orisha» Oyá (2019).

En este apartado, al hablar de espiritualidades y creencias marfileñas, nos referimos a cultos tradicionales practicados en Costa de Marfil en los que las mujeres son centrales, como el de los y las *komian*, parte de la cultura akan (añi y abron, en particular) (ESTEVA, 1999), o el vudú. En el imaginario colectivo euronorteamericano, existe una tendencia a englobar a muchos de estos credos tradicionales bajo el paraguas del término «animista» y a examinarlos desde un punto de vista de superioridad moral y religiosa, caracterizándolos como supersticiones o manifestaciones folclóricas a las que se adhiere un cortejo de palabras y expresiones cargadas de connotaciones denigrantes en nuestras sociedades: brujo, hechicero, amuleto, fetiche.

11 <https://netafrique.net/gagnoapratique-de-sorcellerie-un-ecolier-accuse-son-grand-pere-de-lavoir-mystiquement-pousse-dans-un-puits/>

Sin embargo, conviene recordar que las prácticas religiosas de los y las *komian*¹² resultan inclusivas, sostenibles y modernas: sitúan como las principales depositarias de saberes ancestrales a mujeres que utilizan el trance en sus rituales y conectan con el entorno natural, minimizando la huella humana en una naturaleza a respetar y comprender (ESTEVA, 1999). En un momento de rápidos cambios que tienden a homogeneizar culturas y cosmovisiones en nombre de la modernidad globalizadora, Esteva afirma que ser «animista» es un fenómeno de resistencia, «poco menos que una actitud política» (p. 37).

No se trata de una rareza. En muchos de los cultos tradicionales africanos, el cuerpo y la autoridad de las mujeres ocupan un lugar central y la maternidad adquiere carácter místico, indisolublemente ligada a nuestra comunión con la naturaleza y lo sobrenatural. El desnudo femenino deviene, por tanto, una práctica vinculada a muchas religiones tradicionales africanas: las sacerdotisas vudú y las *komian* suelen llevar el pecho descubierto en sus rituales, aunque el pudor impuesto por la occidentalización y el fervor de otras religiones menos tolerantes estigmatice tanto los credos tradicionales como el desnudo, en nombre de una visión puritana de la sociedad y los cuerpos.

En este contexto, existen danzas rituales específicas de las mujeres que se ligán al desnudo y que suelen ser las más poderosas y sagradas, como el *adjanou*. Se trata de una práctica ritual y espiritual exclusivamente realizada por mujeres baulés, normalmente de una cierta edad, que hunde sus raíces en el pasado y se practica todavía hoy en día (YAO, 2024). Existen variantes por contagio o imitación, como el *abiegale* que practican los didas vatta en la región de Ire (KOMENAN, 2024) y Elizabeth Jacob (2022) menciona ritos similares en otros pueblos akan, como el *egbiki* de los abiyís, el *bomampi* de los attiés o el *momomé* de los ańs. Hay testimonios escritos de su existencia ya durante la guerra del trono de oro, que enfrentó a asantes y británicos en el siglo XVII, y se trata de una danza que las mujeres deben realizar obligatoriamente en tiempos de guerra para apoyar a los combatientes de su comunidad (JACOB, 2022).

«Tradicionalmente, lo practicaban mujeres que habían alcanzado la menopausia, que no podían dar ya a luz», señala el profesor Yao (2024). «Esta danza ritual se celebra en unas condiciones muy específicas y sirve para expulsar los espíritus malignos de la comunidad, tanto maldiciendo a los enemigos como apoyando a los aliados». Yao precisa que se podía llevar a cabo con otros fines, como exorcizar campos si no llovía o invocar a ancestros (2024). Su sacralidad se vincula a la capacidad de las mujeres de dar vida y el poder ritual de los genitales femeninos (JACOB, 2022) y se trata de un ritual rural y sagrado, que expone el cuerpo de la mujer, que da la vida (YAO, 2024).

Jean-Arsène Yao advierte que es un baile prohibido a los hombres y los niños, que no tienen permitido siquiera verlo: «Cualquier hombre que se esconde para curiosear o sale a mirarlo termina maldito, con una desgracia. Esa es la tradición y así se cuenta. Nunca ha podido verlo ningún hombre» (YAO, 2024). Por tanto, no existe testimonio visual de esta ceremonia, que sólo conocen sus

12 Aparecen reflejadas en el libro *Viaje al país de las almas* (ESTEVA, 1999) y los documentales también realizados por Jordi Esteva *Retorno al país de las almas* (2011) y *Komian* (2014).

intérpretes, aunque hay un tipo de *adjanou* que se baila en público a la luz del día, con las bailarinas cubiertas con paños blancos y que anuncia el segundo tipo. La segunda variante se ejecuta por la noche e implica el desnudo de las bailarinas, embadurnadas en caolín blanco y realizando gestos alusivos al aparato reproductor (JACOB, 2022; KOMENAN, 2024).

El *adjanou* formaba parte de las tácticas utilizadas por las marfileñas en las manifestaciones públicas contra las autoridades coloniales francesas que tuvieron lugar en diciembre de 1949 en Gran Bassam. De hecho, la movilización popular de 1949 arrancó en realidad en agosto, cuando las autoridades coloniales detuvieron a una vendedora de vino de palma y líder de opinión de Treichville, Marcelline Sibó, parte del Partido Democrático de Costa de Marfil - Agrupación Democrática Africana (PDCI-RDA). El gobierno colonial acusó a Sibó de ser «fetichista» y provocar un escándalo nocturno, al bailar una «danza ritual autóctona», el *adjanou*, que los franceses consideraban brujería y que incomodaba a su administración. Marcelline Sibó utilizó el *adjanou*, que ejecutó acompañada por otras camaradas frente a la casa de su novio la noche del 2 de agosto de 1949, para insultar y maldecir a su pareja por no afiliarse a la RDA (JACOB, 2022). La protesta de las mujeres del PDCI para liberarla tuvo éxito, triunfo que las animó a organizar otra acción mucho más célebre y osada en diciembre de ese mismo año.

El *adjanou* se ha utilizado en otras ocasiones a lo largo de la historia reciente de Costa de Marfil. Cuando estalló la guerra civil en septiembre de 2002, la práctica del ritual se saldó con el secuestro y asesinato de un grupo de mujeres mayores, pertenecientes a la sociedad secreta del *adjanou*, que pretendían oponerse a los soldados rebeldes en el territorio sagrado de Sakassou (ABIDJAN.NET, 2014; GRILLO, 2012). «Cuando los rebeldes entraron en Sakassou, atacaron primero a los hombres, por lo que ellos ya habían perdido, entre comillas, la batalla», explica Jean-Arsène Yao (2024). «Las mujeres se erigieron entonces como las últimas defensoras contra la violación de esa tierra, del trono de la reina, y salieron bailando desnudas». Según el profesor Yao, la función del ritual era defender el territorio y servir como una «contrarrebeldía», como «un arma contra las armas de fuego» (2024). Dagauh Komenan argumenta, por su parte, que los rebeldes atacaron y asesinaron a las bailarinas de Sakassou una vez concluyeron su ritual de protección, pues no se atrevieron a enfrentarse a ellas cuando practicaban el *adjanou* (2024).

Aquí es necesario puntualizar que Sakassou es un lugar sagrado, donde se sepultó a la primera reina baulé, Abla Pokú, y se sitúa la sede del trono de este pueblo. La ciudad tomó su nombre de la palabra «saka», que significa «tumba» (YAO, 2024), mientras que la palabra «baulé» procede, asimismo, del término «parir duele», pronunciado cuando la reina Pokú tuvo que sacrificar a su único hijo para salvar al pueblo que lideraba (KOMENAN, 2024).

Los sucesos de 2002 no constituyen la última ocasión en la historia marfileña en que se recurrió al *adjanou* para mediar en la situación de conflicto que el país ha sufrido en este siglo. En febrero de 2011, varias docenas de bailarinas lo interpretaron en Treichville para protestar por los secuestros de sus hijos por parte de la Guardia Republicana del presidente Laurent Gbagbo y blandieron sus *kodjos* (taparrabos) para «golpear al enemigo» (DIABATÉ, 2016). Ese mismo mes, en

Yamusukro, cientos de mujeres embadurnadas de caolín ocuparon la residencia del difunto presidente Felix Houphouët Boigny para interpretar continuamente el *adjanou* y condenar el «deplorable estado» de los asuntos del país (DIABATÉ, 2016).

3. EL CONTEXTO DEL ACTIVISMO POLÍTICO DE LAS MUJERES AFRICANAS

Para comprender la importancia de estas prácticas de desnudo y su relevancia social hay que recordar que, al contrario de lo que indica el estereotipo, las mujeres protagonistas, sujetos activos y poderosas no son excepciones en muchas culturas africanas. De hecho, miles de africanas lideraron (y lideran) la vida pública en sus comunidades y, aunque su aportación a nuestro relato colectivo es reconocida por la Unesco, hay que lamentar que muchas de sus historias «han sido borradas si no omitidas deliberadamente» (DIENG Y O'REILLY, 2020: 18).

Si nos retrotraemos a los tiempos previos a diversas colonizaciones, la presencia de mujeres en el espacio público al sur del Sáhara es una realidad incontestada, aunque matizada según la sociedad de referencia. En múltiples ocasiones, son figuras de autoridad respetadas por todos, con roles complejos que imbrican responsabilidades políticas, militares, espirituales, diplomáticas, económicas y/o religiosas en sus comunidades. Estas realidades se opacan por la tendencia a situar a hombres bajo los focos de la Historia con mayúsculas, separarlos de los movimientos sociales de los que forman parte y minimizar, al mismo tiempo, el papel de las mujeres en el devenir de sus sociedades (TAMALE, 2020).

Además, y más allá de las mujeres que destacan en las diferentes jerarquías de sus pueblos, las africanas corrientes también ejercen derechos y manifiestan su agencia de forma colectiva y existe una sólida producción intelectual que sitúa el empoderamiento femenino africano en las organizaciones sociales previas a la colonización, reivindicando estructuras, prácticas y figuras ancestrales como inspiración para los feminismos modernos (DIENG Y O'REILLY, 2020).

Los modelos de organización social precoloniales más favorables a las mujeres se debilitaron sensiblemente ante la rigidez tanto de la islamización del siglo XVII como de la colonización del siglo XIX. Ambos procesos implicaron la supresión de jefaturas femeninas y la invisibilización de la acción política, religiosa y social de las mujeres, descartándolas como interlocutoras y como símbolo de poder de las sociedades que los invasores reconfiguraban progresivamente (PEREYRA Y MORA, 1999).

Escribir la historia del presente africano implica abordar una continuidad histórica interrumpida, puesto que la modernidad euronorteamericana, el comercio de esclavos, el colonialismo y otras imposiciones externas sistémicas, estructurales y coercitivas sobre África constituyeron «una forma épica de perturbación del desarrollo histórico del continente» (BIDASECA, 2016: 171). Ama Ata Aidoo (1998) expone que hay tres factores históricos mayores que influyen en la situación de la africana de hoy y enumera las estructuras sociales indígenas,

la conquista del continente por Europa y la aparente falta de visión o valor en el liderazgo del período poscolonial. Obioma Nnaemeka (1998) puntualiza que la intervención del período colonial «creó una situación en la que las posiciones relativamente poderosas que las mujeres tenían antes se erosionaron más con la introducción de nuevos paradigmas de poder y oportunidades de acceso al poder que tienen su raíz en las políticas de género» (p. 19). Sylvia Tamale (2020) subraya que la colonización «no solo reinventó las nociones de ‘hombres’ y ‘mujeres’ en África, sino también la manera en que se relacionaban los unos con los otros». Bajo esta nueva lógica, «las mujeres colonizadas fueron minimizadas o borradas de áreas importantes de la vida pública y social» (p. 6-7). Tsitsi Dangaremba (2022) sostiene que la legislación colonial imperial agrupó a las mujeres africanas con los niños, como menores de edad permanentes ante la ley subordinados a los hombres, y que esa legislación «congeló» a las africanas en un momento del siglo XIX imaginado y narrado a través de los ojos de hombres blancos y negros.

Ya en el siglo XX, las independencias africanas se sucedieron con la esencial contribución económica, política, militar y logística femenina. De hecho y en el caso específico de África occidental, se suele recurrir a ejemplos de movilización social anticolonial como primeros signos de la organización comunitaria femenina para la defensa de sus intereses, mencionando la represión a las mujeres libres de Katsina; la resistencia de las mujeres de Igboland contra los colonos británicos, también denominada Guerra de las Mujeres, o las acciones de las asociaciones representadas en la *Country Women Association of Nigeria* (COWAN) (SIPI, 2018). Abundan las referencias a africanas anónimas que se erigen en sujetos políticos relevantes en la literatura sobre las diversas luchas en las que se embarcan sus comunidades y estas mujeres anónimas suelen vertebrar su acción política en diferentes tipos de colectivo, entre los que podemos mencionar, de nuevo, sindicatos, grupos ligados a iglesias y también sociedades secretas, que proliferan en países como Camerún (BOUM, 2022), Costa de Marfil (GOULEHEDI, 2020) o Sierra Leona (JUSU-SHERIFF, 2013).

La implicación activa de las mujeres en la liberación de sus comunidades no tuvo consecuencias en la formación de los gobiernos surgidos tras las independencias. Los hombres instalados en la esfera pública, que ocuparon los puestos de autoridad femeninos cuando los colonizadores relegaron a las mujeres al ámbito privado, impidieron un retorno a situaciones anteriores en las que ellas tenían más relevancia y asumieron el machismo del colono como propio (JURADO, 2017; TRIPP, 2017). Se trata de una realidad presente tanto en los gobiernos conservadores como en los progresistas, que se hace evidente al leer al líder revolucionario Thomas Sankara, cuando escribe que la euforia de la independencia olvidó a las mujeres «en el lecho de las esperanzas rotas».¹³

13 Conferencia de Thomas Sankara titulada «La liberación de la mujer. Una exigencia del futuro», pronunciada el 8 de marzo de 1987. Texto completo aquí: Thomas Sankara (1987): La liberación de la mujer. (marxists.org)

3.1. Las marfileñas en el espacio público: época precolonial

Como sucedió en muchos otros contextos africanos previos a la llegada de los colonos, en Costa de Marfil también medraron culturas matriarcales y/o matrilineales a lo largo de la historia. Entre ellas podemos citar, por su especial relación con el objeto de este artículo, la cultura baulé, donde las mujeres pueden acceder al mando y las más altas funciones políticas y sociales y ser nombradas jefas de linaje, clan o pueblo (SERBIN, 2017).

La génesis de este pueblo akan se encuentra en el relato migratorio de una princesa asante, Abla Pokú, que huyó de la corte de Kumasi (Ghana) a comienzos del siglo XVIII. Pokú era nieta de Osei Tutu y escapaba de la muerte a manos de Opoku Ware, su tío y rival en plena guerra sucesoria por el trono (JURADO, 2017; SERBIN, 2017). Al frente de su guardia personal y una parte del pueblo que le era fiel, se dirigió al oeste del reino asante, cruzó el río Comoé y se instaló en Sakassou, en el centro de la actual Costa de Marfil, instaurando una nueva monarquía. A la fundadora de esta dinastía la sucede su sobrina, la reina guerrera Akua Boni, que se responsabilizó de expandir el territorio baulé por las armas (ALLOU, 2003). Para radicarse en sus nuevas tierras, los baulés sometieron, diezmaron y desplazaron a diferentes pueblos autóctonos, como senufos, golis, malinkés y gurós. De hecho, Akua Boni murió en una incursión militar contra una comunidad vecina (SERBIN, 2017).

Michelle Tanon-Lora (2024) precisa que hay castas nobles en el país beté, como el linaje datao (dato, en singular), donde el liderazgo y las cualidades morales de las mujeres se reconocen y donde la transmisión del título de nobleza se realiza de madre a hija. «Existen grupos de mujeres que llevan a cabo obras sociales y caritativas, pero en estos grupos todas las mujeres juran lealtad a las mujeres que han designado como jefas», señala. «La decisión de la jefa sólo se cuestiona en las reuniones, donde se debaten las decisiones. Una vez adoptada la decisión, todas las mujeres están obligadas a acatarla para preservar la cohesión social» (TANON-LORA, 2024). En la cultura beté, se determinan espacios públicos donde las mujeres tienen derecho a hablar, siempre en el marco de un protocolo bien definido: deben pedir la palabra y expresarse abiertamente, respetando el tiempo asignado. También hay asambleas a las que las mujeres no tienen acceso: los espacios «glibègnoan» de los hombres, «donde se toman las decisiones importantes» (TANON-LORA, 2024).

El caso no es diferente en otros pueblos más conservadores, como los turás, donde la mujer juega un papel primordial, aunque la reivindicación y la protesta en la comunidad se canalizan, de manera protocolaria, a través de una intermediaria que comunica las quejas de las mujeres al jefe (DIOMANDÉ, 2024). «Las reivindicaciones públicas de las mujeres llegan al jefe a través de una autoridad entre las mujeres que es la que recibe las quejas y las comunica. Las mujeres tienen sus propias estrategias», afirma Evelyne Diomandé (2024). Aunque se respeta a las mujeres, puesto que todos los trabajos de mantenimiento del pueblo y del campo recaen sobre ellas y son las que alimentan, cuidan y hacen avanzar a sus comunidades, «el hombre seguirá siendo el hombre y tendrá la voz más

alta», apostilla Diomandé (2024). Según ella, la preservación de las tradiciones compete a las mujeres y, aunque las mentalidades han cambiado en las ciudades, los pueblos pequeños conservan su patrimonio, sus tradiciones, sus creencias animistas y prácticas como la mutilación genital femenina, en las que las mujeres son quienes deciden. «El hombre no tiene ni voz ni voto en esta materia», indica. «Todas las mujeres del pueblo se unen y el jefe del pueblo les da el permiso. No puede decir que no, porque es la cultura y hay que respetarla. Nadie puede cambiarla» (DIOMANDÉ, 2024).

3.2. Las marfileñas en el espacio público: la colonización y la lucha por la independencia

La relevancia social de las mujeres marfileñas experimentó el efecto destructor de procesos como la colonización, la urbanización, las post-independencias y una industrialización fallida (DEI, 1997). Los poderes coloniales erosionaron la autoridad de las mujeres, redefinieron la maternidad para acomodarla al modelo occidental y las excluyeron de los sistemas de gobierno locales (JACOB, 2022). Además, los administradores coloniales franceses asociaron la producción de cultivos destinados a la exportación, como algodón o aceite de palma, a los hombres, marginando a las mujeres de los beneficios de una economía en expansión y confinándolas a espacios socioeconómicos y políticos estrechos y concretos (JACOB, 2022).

Sin embargo, y a pesar de nuevas legislaciones y de la imposición de religiones y sistemas de pensamiento ajenos, la organización de las mujeres marfileñas siguió siendo una cuestión colectiva y cotidiana, parte del paisaje social, económico y político de las comunidades a las que pertenecen. Las redes de mujeres unidas por diferentes tareas y objetivos hacían (y hacen) funcionar sus sociedades, reguladas meticulosamente a través de protocolos bien definidos y estructuras de decisión jerarquizadas, en ocasiones armadas con ritos de paso y códigos específicos. Esta forma de organización comunitaria y participación en lo público hunde sus raíces en la época precolonial y llega hasta nuestros días, con la supervivencia de tradiciones y sociedades secretas y también con la inserción de las mujeres en gremios, sindicatos, asociaciones vinculadas a iglesias o cultos y todo tipo de estructuras grupales.

Al igual que sucedió en otros países africanos durante el siglo XX, la acción de las marfileñas a través de herramientas como huelgas y manifestaciones fue esencial para obligar a los colonos a liberar su país en 1960. Las marfileñas movilizadas por el PDCI-RDA se organizaron para instaurar boicots en los mercados, disuadiendo a la población de comprar bienes franceses y de aprovisionar a los enemigos del partido que pretendía lograr la liberación nacional.

Marginadas en estructuras como el partido político panafricanista anticolonial, la RDA, que se fundó en 1946 y cuya rama marfileña era el PDCI, la implicación pública de las marfileñas en la arena política fue anecdótica hasta 1949 (JACOB, 2022). En ese momento, unas 15.000 mujeres se afiliaban a él, conformando una

organización multiétnica, fundamentalmente urbanita, que federaba a personas de todas las clases sociales y niveles educativos (JACOB, 2022). Activistas como Célestine Ouezzin Coulibaly o Denise Gadeau eran funcionarias, mientras que otras mujeres llegaron a la política a través del matrimonio, como sucedió con Marguerite Williams, Odette Ekra o Georgette Mockey (posteriormente, Ouégnin). La mayor parte eran militantes no alfabetizadas ni francófonas, que diseminaban mensajes subversivos en sus comunidades utilizando sus propias lenguas.

Una de las caras más reconocibles de la lucha por la independencia de Costa de Marfil pertenece a Marie Koré, empresaria y presidenta de la sección femenina del PDCI en Treichville (JURADO, 2022). Koré es una entre los miles de mujeres que se organizaron en boicots y protestas, visitaron a presos políticos y viajaron por todo el país para movilizar a otras mujeres, uniéndolas a la causa de la liberación nacional. Algunas, como ella misma y su camarada Marie Gnéba, llevaron su compromiso a lo personal al divorciarse de sus esposos, contrarios a participar en la lucha política por la independencia (JACOB, 2022; JURADO, 2022). La marcha popular que organizaron unas 2.000 mujeres del PDCI en 1949 para excarcelar a sus camaradas retenidos por los franceses en la penitenciaría de Grand Bassam¹⁴ las convirtió en parte del mito fundacional de su país, aunque no logró su objetivo inmediatamente (JACOB, 2022; JURADO, 2022). Esta acción recibió, sin embargo, atención internacional en los medios de comunicación de la época; apareció documentada en las crónicas carcelarias de uno de los detenidos, el escritor y político resistente Bernard Dadié, y las memorias de sus propias protagonistas, entre las que figuran Henriette Diabaté, Georgette Ouégnin o Madeline Amoin N'Doli, y logró la liberación de los presos en marzo del año siguiente (JACOB, 2022).

Además, armadas con un arsenal de herramientas que incluía el desnudo, los bailes, los cánticos y los insultos de carácter sexual, las militantes marfileñas del PDCI-RDA tienen el privilegio de haber organizado y llevado a cabo la primera manifestación masiva de mujeres de África occidental contra los poderes coloniales franceses (JACOB, 2022).

3.3. Las marfileñas en el espacio público: desde 1950 a nuestros días

Se ha documentado que, ya poco antes de las independencias, las futuras autoridades políticas masculinas del país, herederas del gobierno de los colonos, procedieron al borrado y la neutralización de la insurgencia colectiva de sus correligionarias, conscientes de la imposibilidad de canalizar la energía de las manifestaciones organizadas por mujeres en las que se utilizaban danzas rituales y el desnudo (DEI, 1997).

De hecho, la narrativa oficial despolitizó lo sucedido en Bassam en 1949, confinándolo a una iniciativa de madres, esposas y otras parientes para liberar a los hombres de sus familias, aunque se trató de una movilización fundamentalmente

¹⁴ Ocho líderes (Mathieu Ekra, Jean-Baptiste Mockey, Albert Paraíso, Philippe Vieira, Lamad Camara, Bernard Dadié, Sery Koré y Jacob Williams), junto con una treintena de militantes. Sery Koré era el segundo marido de Marie Koré, con el que se casó tras divorciarse de su primer marido.

política (DEI, 1997; JACOB, 2022; JURADO, 2022). Además de minimizar este compromiso político de las mujeres, tampoco se suele poner de relieve el aspecto simbólico de las protestas: en el momento de los sucesos, los periodistas locales apenas mencionaron y la prensa extranjera ignoró por completo la poderosa retórica ritual a la que apelaban regularmente las manifestantes, obviando el potente simbolismo y el significado profundo de esta forma de rebelión que implicaba desfilar embadurnadas en caolín blanco o desnudas, empuñando ramas (GRILLO, 2012).

Las evidencias escritas sobre la acción anticolonial de las marfileñas desaparecen a principios de la década de los 50 del siglo pasado (JACOB, 2022). En el caso concreto de las militantes del PDCI, su capacidad de movilización acabó neutralizada por la acción del feminismo oficial, facilitada por el sistema de partido único instaurado por el primer presidente del país independiente, Félix Houphouët Boigny. Su esposa, Thérèse, fundó la Asociación de Mujeres Marfileñas (AFI), que acabó ejerciendo como «una sección de animadoras en vez de ser promotoras activas de empresas económicas significativas entre las marfileñas» (DEI, 1997: p. 210). Con el paso de los años, los puestos femeninos de responsabilidad en el gobierno y el PDCI acabaron en manos de una élite conectada a los hombres en el poder, normalmente educadas y con una buena posición económica por cuna o por matrimonio, mientras que se relegaba a los márgenes a las antiguas combatientes por la independencia, conscientes políticamente, normalmente de extracto social y educativo inferior (DEI, 1997).

Las prácticas a las que nos referimos en este artículo pueden caracterizarse como otra forma de resistencia organizada y siguen formando parte del paisaje de las protestas sociopolíticas en Costa de Marfil hoy: de hecho, volvieron a concitar el interés público en 2002, a raíz del golpe de Estado del 19 de septiembre y la posterior rebelión armada (GRILLO, 2012). También en 2003, en plena crisis franco-marfileña, se documentó que un grupo de mujeres desnudas impidió al primer ministro francés Dominique de Villepin abandonar el palacio presidencial marfileño y orinó sobre las ruedas de su coche (GRILLO, 2012). Las marfileñas recurrieron al desnudo en 2004, en las protestas consecutivas al episodio en el que la aviación francesa ametralló las calles y los puentes de Abiyán mientras los habitantes de la ciudad se manifestaban, desarmados, contra ellos. Se informó sobre manifestaciones de este tipo en 2008, en protesta por la subida de los precios, y el desnudo estuvo, igualmente, presente en la rebelión antigubernamental del verano de 2020, originada por la decisión del presidente del país, Alassane Ouattara, de presentarse a un tercer mandato no autorizado por la Constitución.

4. COMPARATIVA SOBRE EL DESNUDO EN CONTEXTOS NO MARFILEÑOS

El desnudo femenino se inscribe en los anales de la historia universal, donde se representa a través de figuras como la de Lady Godiva en la Inglaterra del siglo XIII, los *doukhobors* (pacifistas rusos) en el Canadá de principios del siglo pasado o

las Femen de nuestros días (TAMALE, 2021). Las africanas se desnudan en el espacio público por razones sociopolíticas a lo largo y ancho de todo el continente: las nigerianas se desnudaron en 1929 frente a los colonos británicos; Pauline Opango Lumumba, tercera esposa de Patrice Lumumba, protestó de esta forma contra el asesinato de su esposo en 1961; las keniatas se desnudaron contra el gobierno de Daniel Arap, guiadas por la premio Nobel de la Paz Wangari Maathai, a finales del siglo pasado; las nigerianas reincidieron en 2002, al enfrentarse a la industria petrolera en el Delta del Níger, y las centroafricanas protestaron así contra la violencia entre cristianos y musulmanes en 2014 (SIGUE ET AL., s. f.).

La desnudez ritualizada aparece en textos de ficción de Ousmane Sembene, Ngugi wa Thiongo, Obinkaram Echewa, Buchi Emecheta o Francis Bebe, además de reflejarse en las memorias de Henriette Dagri Diabaté o en los estudios sobre la disidencia femenina en Costa de Marfil firmados por autores como Ndri Assie-Lumumba o Catherine Coquery-Vidrovitch (DIABATÉ, 2016). Naminata Diabaté (2016) menciona incluso una viñeta alusiva al tema sobre las mujeres de Ruanda, incluida en el clásico de la psicóloga norteamericana Clarissa Pinkola Estés titulado *Mujeres que corren con los lobos*.

Las académicas Florence Ebila y Aili Marie Tripp exploran la exhibición pública del cuerpo desnudo femenino frente a la autoridad represiva en los movimientos de protesta contemporáneos por la paz, los derechos humanos y la democracia en África, examinando los significados simbólicos que subyacen en estas prácticas (2017). Ebila y Tripp se centran en las protestas de 2015 en el distrito de Amuru, en el norte de Uganda, y afirman que se trata de «un tema que está ausente tanto en los estudios feministas sobre los movimientos de mujeres como en la teoría de los movimientos sociales» (p. 29). Naminata Diabaté (2016) opina que estas prácticas no se han analizado todavía ni se comprenden adecuadamente, a pesar de su presencia extendida en diferentes sociedades africanas. Diabaté observa que los periodistas que cubren estos temas en los medios locales no alcanzan a informar sobre su carácter ni las mujeres que participan en estas acciones quieren o pueden explicarse adecuadamente. Mpho Mathebula (2024, 2024b) estudia estas prácticas con un enfoque feminista, con la intención declarada de probar que no son solo actos de desesperación ni tácticas de choque: «tienen sus raíces en una larga tradición de resistencia y descolonización, que se nutre del poder generacional y las expresiones emocionales y son una táctica feminista que encarna tanto la vulnerabilidad como la fuerza, utilizando el cuerpo como espacio de resistencia y empoderamiento». En esa misma línea de trabajo, Jessica Mandanda (2023) puntualiza que, más allá de constituir una forma radical de resistencia, el desnudo público femenino es una herramienta de decolonialidad del activismo feminista.

En lo que concierne a la literatura académica en español, los análisis de estas prácticas no suelen incluir referencias a la espiritualidad o la maternidad. Celia Murias Morcillo (2020) señala que el activismo de la doctora en antropología ugandesa Stella Nyanzi, que acuñó el término «grosería radical» (*radical rudeness*), incluye el uso de prácticas subversivas anticoloniales tradicionales, entre las que destaca el desnudo y la utilización de lenguaje sexual e insultos. Sin embargo, Murias se centra en el ámbito político, de protesta contra el patriarcado y la

deriva autoritaria del gobierno de su país, al «exponer la inequidad de poder camuflada en las normas morales y de buenas maneras» (p. 72). Sylvia Tamale (2021), académica también ugandesa a la que Murias Morcillo cita, ahonda en este aspecto cuando afirma que Nyanzi utiliza su cuerpo como un artefacto político y la vulgaridad como un elemento disruptivo de la «normalidad moral» establecida en los códigos culturales patriarcales ugandeses. El aspecto simbólico, inextricablemente vinculado a la maternidad, no aparece en el estudio de caso, igual que tampoco lo incluye Chris Taspcott en su descripción del desnudo público utilizado en las protestas de las mujeres del Movimiento Cinturón Verde (GBM), liderado por Wangari Maathai en Kenia (ALCALDE Y ORTIZ, 2007). Taspcott, de hecho, confiere a esta estrategia la intención de atraer la atención pública internacional, algo que la emparentaría con la línea de activismo de la organización Femen y la alejaría de la forma en que esta práctica se concibe en muchas comunidades africanas.

Para añadir más confusión a la percepción de esta forma tan particular de estar y manifestar agencia en el mundo, se asocia este tipo de manifestaciones a otras reconocibles en Occidente, donde Femen es el referente. Este grupo feminista, ucraniano en origen y que se internacionalizó viralmente a partir de 2012, se hizo popular por una serie de demostraciones públicas en topless, que pasaron de concienciar sobre el turismo sexual en Ucrania a denunciar diversas manifestaciones del patriarcado en todo el mundo (ZYCHOWICZ, 2015).

4.1. El desnudo femenino en otras culturas africanas

Ya se he precisado que la desnudez femenina en el ejercicio del contrapoder no es típica de una sociedad específica del continente africano y que, en la casi totalidad de África occidental y en diferentes pueblos en el sur e incluso en el centro del continente, las mujeres desfilan desnudas por razones políticas. Rosebell Kagumire (2024) postula que «la protesta desnuda es una herramienta cultural contra la opresión que es anterior al colonialismo», que se utilizó en el pasado como forma de resistencia contra el sistema de modales impuesto por los colonizadores y que hoy sufre el estigma del condicionamiento colonial patriarcal.

Abonga et al. (2020) consideran que el desnudo femenino público y colectivo implica una serie de poderes y agencias: biopoder, al demostrar que el Estado no puede disciplinar ni gobernar los cuerpos; poder simbólico, al desplazar la protesta del terreno político al terreno moral en una esfera pública militarizada (y masculinizada), y poder cosmológico, particularmente relevante para protestar contra regímenes represivos.

Como ya se ha mencionado, los ejemplos de la utilización del desnudo como expresión de protesta y vehículo de poder disruptivo son legión en el continente africano. Las mujeres del Imperio Oyo precolonial protestaron públicamente desnudándose ante los excesos del Bahsorun Gaa en los siglos XVII y XVIII (TAMALE, 2021). Como se citó anteriormente, en la Guerra de las Mujeres de 1929, miles de mujeres igbo realizaron un gesto colectivo de «avergonzamiento genital» (*genital*

shaming), mostrando sus nalgas desnudas a soldados y administradores coloniales británicos en protesta por impuestos a las mujeres y la incursión colonial en Igboland (DIABATÉ, 2016). En ese mismo país, en 1930, miembros de la Unión de Mujeres de Abeokuta, en el sureste nigeriano, se expresaron semidesnudas contra la política del gobernante local, el *alake*, forzándole al exilio (DIABATÉ, 2016). En 1958 se documenta la práctica del *anlu*, en el Camerún moderno, que se expresa a través de la acción concertada de una red de mujeres que castigan la transgresión de las normas sociales y, en esta ocasión concreta, emprendieron una campaña de tres años contra el poder colonial, usando tanto el desnudo como la constitución de un tribunal de mujeres y un «gobierno en la sombra» también femenino (TAMALE, 2021). En Durban, en 1959, las sudafricanas protestaron contra la Ley de Cerveza Nativa de 1908, que les prohibía elaborar cerveza tradicional, atacando cervecerías estatales y, en un audaz acto de desafío, exhibiendo sus cuerpos al enfrentarse a las barricadas policiales (MATHEBULA, 2024, 2024b). En 1990, en los últimos días del apartheid, las mujeres de Dobsonville, Soweto, se desnudaron frente a las excavadoras para evitar que demolieran sus casas (MSIMANG, 2016). En 1992, madres kenianas de presos políticos hicieron una huelga de hambre y se desnudaron en el parque Uhuru (Libertad) de Nairobi, exigiendo la liberación inmediata de sus hijos (MANDANDA, 2023).

Más recientemente, en septiembre de 2001 y en pleno proceso electoral en Gambia, un grupo de mujeres desnudas realizó un ritual similar que pretendía denunciar el sacrificio de un animal por parte de miembros de la oposición con propósitos electorales (DIABATÉ, 2016). En 2003, las activistas liberianas por la paz, acampadas en los alrededores del hotel de Accra (Ghana) donde se mantenían las conversaciones de paz entre Charles Taylor y los grupos rebeldes, amenazaron con arrancarse las ropas si los negociadores intentaban abandonar el lugar sin llegar a un acuerdo (BERGER, 2014). También en Ghana, pero en el año 2008, refugiadas liberianas se manifestaron y mostraron sus genitales en público para exigir mejores condiciones para el retorno a su país (DIABATÉ, 2016). Las togolesas de la oposición se desnudaron en las manifestaciones que se organizaron a raíz de los cambios constitucionales promovidos por el presidente Faure Gbassingbé y que consideraron un golpe de Estado legal en 2005 (ANANISSOH, 2024). «Se sentaron en el suelo y se arrastraron sobre las nalgas, en una señal de maldición para un régimen que no dudaba en abatir a mujeres y a niños, sin distinción, con su salvajismo de costumbre», según explica el escritor togolés Théo Ananissoh.¹⁵

La lista prosigue en las dos décadas del siglo que vivimos. En 2012, un grupo de mujeres activistas políticas se desnudaron hasta quedar en sostén frente a la estación central de policía en Kampala para protestar por la agresión sexual a la líder de la oposición Ingrid Turinawe por parte de la fuerza policial ugandesa (MANDANDA, 2023). En julio de 2013, casi cien mujeres caminaron desnudas por Kokoritown, en el estado de Delta, para protestar contra el «inaceptable asedio» a su comunidad por parte del ejército nigeriano (ALOZIE, 2020). El campus de Rhodes, en Grahamstown, y el de la Universidad de Witwatersrand, en Johannesburgo,

¹⁵ Theo Ananissoh es un escritor togolés. Sus declaraciones se recogen en una entrevista telefónica realizada el 23 de septiembre de 2024.

acogieron marchas de estudiantes en toples en 2015 y 2016, en protesta por la violencia sexual en el ámbito universitario sudafricano (MSIMANG, 2016) y como parte de las movilizaciones enmarcadas en la etiqueta #FeesMustFall. El 20 de mayo de 2017, algunas mujeres del Pueblo Indígena de Biafra se desnudaron en una protesta en Abiriba, estado de Abia, contra un presunto ataque del ejército nigeriano (ALOZIE, 2020). En 2020, las mujeres del sur de Kaduna, también en Nigeria, emplearon sus cuerpos desnudos para denunciar los ataques de bandidos armados a su comunidad, siguiendo una tradición en la que abundan ejemplos como el recogido en la obra *When women go naked*, de Pat Obi, que se sitúa en Igboland, o el ya citado de las mujeres del Delta del Níger, también en Nigeria, en 2002 (OBASA, 2020). Rosebell Kagumire (2024) añade al catálogo que, en septiembre de 2024, tuvieron lugar en Kampala protestas desnudas para exigir la dimisión de la portavoz parlamentaria Anita Among, implicada en casos de corrupción. En ese mismo año, mujeres del Sindicato Sudafricano de Trabajadores de Limpieza, Seguridad y Afines organizaron una protesta similar por la extinción repentina de sus contratos con empresas de seguridad privadas (MATHEBULA, 2024, 2024b).

Tradicionalmente, entre los igbo y los yoruba de Nigeria, desnudarse en el ámbito familiar simboliza una maldición dirigida a sujetos específicos, como hijos que se ausentan de la escuela o maridos desleales (ALOZIE, 2020). Sin embargo, la desnudez de las mujeres, especialmente de madres y abuelas, trasciende el marco de una táctica histórica y simbólica de «vergüenza» para romper con las nociones dominantes que representan sus cuerpos como pasivos, impotentes o como objetos sexuales en venta e incluso simboliza, en ocasiones, su disposición a morir por una causa (ALOZIE, 2020). Las ciudadanas de a pie han recurrido a la desnudez como forma de protesta pública colectiva en lugares como Uganda cuando no parece haber alternativas como consecuencia de la militarización y la reducción del espacio democrático y estas protestas se han producido, a menudo, en relación con la enajenación de tierras, en situaciones en las que se desplaza a comunidades a la fuerza (ABONGA ET AL., 2020).

La urbanización, las colonizaciones culturales y religiosas y la globalización galopante están influyendo en la percepción de estas acciones, que tropiezan con la incompreensión de los gobiernos y el desconocimiento de un sector cada vez mayor de la población. Por ejemplo y según advierte Dagauh Komenan (2024), los rebeldes que asesinaron a las bailarinas de Sakassou no respetaron el tabú asociado al *adjanou* porque sus creencias (en este caso, musulmanas) desacralizaban este ritual a sus ojos. Igualmente, tanto la islamización como el proselitismo cristiano han contribuido a desacralizar a las mujeres como puente entre lo divino y lo humano, arrebatándoles el poder inherente que, por el hecho de poder ser madres, ostentan en algunas culturas africanas y que las protege de los abusos (KOMENAN, 2024). De hecho, no sería ilógico aventurar que esta desacralización de las mujeres provoca un recrudecimiento en la violencia sexual y la violencia machista que viven muchas comunidades africanas. Se podría deducir también que la prostitución y los diferentes tipos de abuso hacia las mujeres encuentran abono para crecer exponencialmente en sociedades en las que el cuerpo femenino

se sexualiza, cosifica y convierte en reclamo publicitario o mercancía, perdiendo su sacralidad.

«Tanto en Occidente como entre los urbanitas modernos del continente africano, muchas personas no saben mucho de las prácticas que mencionamos en este artículo», aprecia Hortense Djomeda (2024).¹⁶ Djomeda teme que los jóvenes togolese de los entornos urbanos no tomaran en serio la utilización de los desnudos públicos femeninos, comunes en las manifestaciones contra el poder de los años 90 y principios de este siglo, y que cada vez más gente no comprenda el carácter profundamente sagrado de este tipo de prácticas.

Frente a quienes celebran a las mujeres que se sirven de estas armas como sujetos autodeterminados, Naminata Diabaté sitúa a líderes religiosos extremistas, estadistas poscoloniales, periodistas radicales y blogueros que «las fustigan por su incapacidad para hablar el lenguaje de la modernidad y tachan sus modos de contestación de inmorales y retrógrados» (p. 61). Según Diabaté, el hecho de que líderes públicos y de opinión confundan este modo de participación política con el atraso y la inmoralidad refleja su rechazo de las prácticas culturales tradicionales (que normalmente defienden en sus discursos, trufados de guiños a supuestos valores africanos) y traiciona su deseo de controlar a los sujetos rebeldes.

Coinciden con ella autoras como Sylvia Tamale (2021), Mpho Mathebula (2024, 2024b) y Funmilayo Obasa (2020). La primera señala que los colonos emplearon métodos para aculturizar a los pueblos africanos e impregnarlos con creencias occidentales, como el proselitismo religioso, el sistema educativo formal y la criminalización de la «inmoralidad». De esta manera, prosigue, la desnudez y la semidesnudez que formaban parte de la vida normal de la gente colonizada dejó de ser la norma y se consideró que vestirse era un símbolo de progreso o modernización, de tal forma que las sociedades africanas que se resistieron a los códigos de vestimenta occidentales, como los karamojong o los san, se perciben como «atrasadas» o «primitivas» (TAMALE, 2021). La segunda observa que tanto islam como cristianismo reemplazaron muchas prácticas y creencias tradicionales africanas, obligando a las mujeres a cubrirse el cuerpo, al considerar la desnudez como vergonzosa o inapropiada según los estándares morales extranjeros (MATHEBULA, 2024, 2024b). La tercera afirma que se nos enseña a ver las protestas desnudas como algo degradante, inmoral y primitivo y que, debido a la proliferación de religiones ajenas al contexto africano, el cuerpo femenino se ha politizado, sexualizado y santificado de tal manera que ya no pertenece a quien lo habita: islam y cristianismo consideran el cuerpo de la mujer como templo para Dios o el esposo, negándole su agencia, pertenencia y poder propios. «En una sociedad tan reprimida sexualmente como la nuestra, las protestas desnudas están entre las más importantes, el último recurso de las mujeres cuando otros medios han fallado», apostilla. «Las mujeres ya no se avergüenzan de su desnudez, sino que se avergüenzan a los agresores por fallar en sus funciones» (OBASA, 2020).

¹⁶ Hortense Djomeda es una filóloga togolese, especializada en feminismos y literaturas africanas. Su aportación a este artículo llega a través de una entrevista telefónica realizada el 23 de septiembre de 2024.

Diabaté (2016) opina que, con el resurgimiento de las aspiraciones democráticas, la reclamación de una nueva descolonización y la creciente precariedad fruto de la universalización del modelo neoliberal, África subsahariana experimenta una politización al alza y el recrudecimiento de la militarización de los cuerpos femeninos desnudos. Esta tendencia rebasa las fronteras del Estado poscolonial africano en 2012, cuando grupos de marfileñas se manifiestan en Francia, utilizando paños menstruales manchados, para protestar contra las prácticas neocolonialistas galas y de Naciones Unidas en su país (DIABATÉ, 2016).

4.2. El desnudo femenino y las emociones

Autoras como Obasa (2020) recuerdan que la desnudez es un medio que las mujeres utilizan en el continente africano para impartir justicia, castigar a los infractores con maldiciones invisibles y ejercer el poder que la sociedad les ha negado. Sin embargo, y más allá de la maldición o la bendición, el contexto también resignifica la desnudez en algunos casos y modos de expresión en culturas específicas, como la del país beté.

Michelle Tanon-Lora (2024) señala que, además de utilizarse para maldecir, la desnudez se usa como «símbolo para expresar emociones importantes: ira, dolor extremo, luto». Según precisa, una mujer puede manifestar su cólera dando rienda suelta a sus emociones hasta el punto de dar volteretas, rodar por el suelo y desnudarse, poniendo en práctica lo que se denomina «Wly sibolé yè» en el contexto de los funerales. «Esta codificación emocional tiene lugar en un espacio público ante testigos para comunicar sentimientos desbordantes en casos de ira o dolor» (TANON-LORA, 2024). En el pasado, desnudarse era una forma de expresar la gravedad de la situación que se denunciaba, según señala Tanon-Lora (2024), que añade que, en caso de luto, las mujeres se embadurnaban el cuerpo con barro o arcilla y se dirigían en procesión al lugar del duelo para llorar al difunto. «Cuando era niña, aún recuerdo estas procesiones funerarias de plañideras, con el torso desnudo y el cuerpo embadurnado de tierra roja o barro», rememora. «Hoy ya no se desnudan por completo. Siguen llevando sujetador y enaguas, e incluso en los pueblos, rara vez se pintan con barro» (TANON-LORA, 2024).

Autoras como Mathebula (2024, 2024b) afirman que la ira expresada en las protestas públicas en los campus sudafricanos no es aleatoria, ya que hunde sus raíces en un sentimiento colectivo e histórico de injusticia, y las relaciona con la frustración por ser excluidas de la educación superior, a la que se suman experiencias generacionales más amplias de violencia de género, racismo y privación económica. «La ira se convirtió en una forma de afirmar el control sobre sus cuerpos en espacios donde su presencia había sido marginada, ignorada o activamente reprimida», afirma. «Al canalizar su ira, estas mujeres redefinieron su relación con sus propios cuerpos y los espacios públicos que ocupaban. Sus protestas pusieron de relieve la conexión entre la ira personal y la opresión sistémica». Mathebula (2024, 2024b) no se limita, sin embargo, a asociar el desnudo con la ira: también lo vincula a la alegría. «Las mujeres suelen experimentar una

sensación de alegría y empoderamiento al lograr los objetivos de sus protestas», enfatiza. «Esta alegría no es solo un sentimiento personal, sino colectivo, que une a las mujeres. La alegría es una forma de resistencia en sí misma, ya que desafía la narrativa de las mujeres como víctimas pasivas» (MATHEBULA, 2024, 2024b).

Finalmente, y más allá del aspecto público de estas manifestaciones, menor interés recibe el uso del desnudo como arma psicológica y mística contra los abusos en el ámbito privado. Naminata Diabaté (2016) menciona cómo fue testigo de prácticas de desnudo público en Abiyán durante su infancia y apunta que sus protagonistas eran normalmente mujeres analfabetas y vulnerables económicamente que se defendían así del abuso verbal y físico y castigaban a sus perpetradores. Según Diabaté, estas mujeres usaban sus cuerpos, capitalizando el miedo que los hombres de la comunidad tienen a la sexualidad femenina, que les enseñaron a percibir como peligrosa. Exhibir partes del cuerpo que son tabú, amenazar a un hombre con paños menstruales o tocar la comida de un hombre o su ropa con secreciones consideradas «repugnantemente sexuales» podía hacer que escuchara o se plegara en instancias en las que fracasaron otros mecanismos de resistencia (DIABATÉ, 2016). Diabaté asocia esta experiencia de infancia a las enseñanzas de su cultura, malinké y musulmana, en la que la madre tiene un poder especial, la habilidad de invocar una maldición con sus genitales y su pecho, que podría materializarse en forma de un futuro arruinado, la locura o la muerte.

En este mismo sentido, estudios como el de Abonga et al. (2020) se centran en el norte de Uganda y en contextos interpersonales e individuales, mencionando la práctica en la que una persona -normalmente una anciana- deja al descubierto un pecho o unos genitales desnudos y, apuntando con él a la parte infractora, lanza maldiciones verbales como: ‘Yo soy quien te dio la vida, si eres tú quien ha robado este dinero, entonces seguirás robando toda tu vida y no podrás parar’. Esta maldición se entiende como un último recurso, un acto que rompe los lazos sociales y puede incluso matar a su víctima. Según Abonga et al. (2020), las ancianas suelen utilizar esta fórmula para castigar a los jóvenes o niños que se han negado repetidamente a adherirse al orden social gerontocrático de género. En muchas culturas, coincide Jessica Mandanda (2023), contemplar el cuerpo desnudo de madre, abuela o anciana se considera la peor maldición: los hombres que se atreven a hacerlo se vuelven locos, impotentes, ciegos o mueren.

Por su parte, el escritor Theo Ananissoh (2024) hace una diferencia entre la maldición que se lanza voluntaria y públicamente y otra más sutil, ligada a un contexto preciso, puesto que la desnudez no es sagrada per se, sino que se torna sagrada en virtud de las circunstancias. «Por ejemplo, una mujer casada que muestre sin querer su desnudez a alguien que la esté cortejando es algo muy grave. Es como si ya hubiera habido sexo. Tendrá que pasar por ritos de purificación y su marido podría repudiarla», advierte (ANANISSOH, 2024). Según el autor, este tipo de indiscreción se da en determinadas circunstancias, como cuando una mujer está mal sentada o se le cae el paño con el que se cubre (ANANISSOH, 2024). También cuando una madre muestra la vagina a su hijo o incluso su *ablakón*, ya sea voluntaria o involuntariamente (ANANISSOH, 2024). «Decimos que va a llegarle

una desgracia al niño si no realizamos ceremonias de purificación», subraya. «Es como si cometiera un acto incestuoso, porque nació de ahí y no debe mirar ahí. Es impuro, un tabú, y va a atraerle una desgracia» (ANANISSOH, 2024).

5. CONCLUSIONES

La desnudez pública de las africanas es un fenómeno complejo y cargado de connotaciones, matices y variables, que se liga a creencias espirituales y filosóficas compartidas a lo largo y ancho del continente africano. En el caso de Costa de Marfil, este desnudo se interpreta a través del prisma de la maternidad empoderadora, de los genitales femeninos como fuente de poder por su capacidad de crear vida y de la mujer como ser místico, que ejerce de puente vivo entre el mundo material y el espiritual.

La exhibición pública y voluntaria de los atributos femeninos ligados a la maternidad puede significar una maldición contra un enemigo de la comunidad, individual o colectivo, y una bendición para los aliados que apoyan a dicha comunidad. Como señala Naminata Diabaté, no se trata de una práctica pacífica, sino de un arma psicológica y espiritual, la más poderosa posible y el último recurso entre las mujeres, que se usa en una situación desesperada y que tiene intención ofensiva.

Opinamos que la interpretación de estas prácticas en nuestro marco de estudio debe incluir, entre otras muchas variables y capas: 1) la supervivencia de prácticas tradicionales anteriores a las colonizaciones y la islamización, 2) la resistencia de creencias espirituales que empoderan a las mujeres con el reconocimiento de la maternidad y del sexo femenino y 3) la perpetuación de formas de organización colectiva y participación pública en los asuntos de la comunidad que las mujeres privilegian desde tiempos inmemoriales.

Estas prácticas sobreviven, a pesar de la incompreensión exterior y de sus propias sociedades, al embate de las colonizaciones, otras religiones y la modernidad globalizadora y de diferentes dinámicas sociales globales y locales que redundan en que el cuerpo de la mujer viva un proceso de mercantilización y devaluación que lo desacraliza.

La literatura académica euronorteafricana sobre los significados más profundos del desnudo femenino en las sociedades africanas escasea y tanto académicos como periodistas suelen centrarse en lo meramente descriptivo, en el carácter político de lo que se considera otra forma de protesta, homologable a prácticas que conocemos en Occidente, o en el aspecto de denuncia frente al patriarcado u otras injusticias. El sustrato de conocimientos y creencias compartidas por muchas comunidades africanas y el aspecto simbólico que liga esta desnudez a la sacralidad de las mujeres, el poder de las madres y los procesos naturales de la vida quedan normalmente fuera de sus análisis.

En un momento en que proliferan los movimientos que reivindican un segundo proceso de descolonización y los activismos africanos, incluidos los

feminismos, encuentran referentes en estructuras, figuras e historias precoloniales, el espacio sociopolítico africano se abre, una vez más, al sincretismo: a una combinación novedosa y pragmática de lo tradicional con lo moderno para responder a los desafíos del siglo XXI. Las mujeres tienen una centralidad en estas nuevas configuraciones sociopolíticas, como sujetos activos y con agencia que participan de ese espacio público en sus propios términos. En este contexto, es necesario profundizar en las prácticas que utilizan y comprender su trasfondo y sus matices, dejando la mirada eurocéntrica a un lado para abrazar la sofisticación de otras formas de ser y estar en el mundo.

6. REFERENCIAS

6.1. Fuentes orales / Entrevistas

Theo Ananisssoh, 23 de septiembre de 2024 (entrevista telefónica).

Evelyne Diomandé, 19 de septiembre de 2024 (entrevista telefónica).

Hortense Djomeda, 23 de septiembre de 2024 (entrevista telefónica).

Dagauh Komenan, 28 de agosto de 2024 (entrevista personal).

Michelle Tanon-Lora, 20 de septiembre de 2024 (entrevista telefónica).

Jean-Arsène Yao, 23 de septiembre de 2024 (entrevista telefónica).

6.2. Bibliografía

ABONGA, Francis, KERALI, Raphael, PORTER, Holly y TAPSCOTT, Rebecca (2020): The power of naked protest in a shrinking democratic space. *LSE*. Recuperado 9 de julio de 2025, de https://eprints.lse.ac.uk/103556/1/the_power_of_naked_protest_africa_at_LSE.pdf

AIDOO, Ama Ata (1998): The African Woman Today. En NNAEMEKA, O. (ed.), *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora*. Trenton, NJ: Africa Research and Publications.

ALLOU, Koumé René (2003): Confusion dans l'histoire des Baoulé, à propos de deux reines : Abraha pokou et Akoua Boni. *Journal Des Africanistes*, 73(1), 137-143. DOI: 10.3406/jafr.2003.1332.

ALOZIE, Bright (2020): Undressing for redress: the significance of Nigerian women's naked protests. *The Conversation*. Recuperado 9 de julio de 2025, de <https://theconversation.com/undressing-for-redress-the-significance-of-nigerian-womens-naked-protests-144823>

ANNIVERSAIRE / 12 ANS APRÈS: (S.F.): Ce qui n'a jamais été dit sur la rébellion du 19 septembre 2002. *Abidjan.net News*. Recuperado de <https://news.abidjan.net/articles/511075/anniversaire-12-ans-apres-ce-qui-na-jamais-ete-dit-sur-la-rebellion-du-19-septembre-2002>.

- BERGER, Iris (2014): African Women's movements in the twentieth century: A hidden story. *African Studies Review*, 57(3), 1-19. DOI: 10.1017/asr.2014.89.
- BIDASECA, Karina (coord.) (2016): *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- BOUM, Hemley (2022): *Los maquis*. Tegueste: Baile del Sol.
- DANGAREMBGA, Tsitsi (2022): *Black and Female*. Londres: Faber & Faber.
- DEI, Carlene H. (1997): Women and Grassroots Politics in Abidjan, Côte d'Ivoire. En MIKELL, G. (ed.), *African feminism: the politics of survival in Sub-Saharan Africa*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- DIABATÉ, Naminata (2016): Women's naked protest in Africa: Comparative Literature and Its Futures. En PURI, S. Y CASTILLO, D. A. (eds.), *Theorizing Fieldwork in the Humanities: Methods, Reflections, and Approaches to the Global South*. Londres: Springer.
- DIENG, Rama Salla y O'REILLY, Andrea (2020): *Feminist Parenting: Perspectives from Africa and Beyond*. Toronto: Demeter Press. DOI: 10.2307/j.ctv11vcfbp
- EBILA, Florence y TRIPP, Aili (2017): Naked transgressions: gendered symbolism in Ugandan land protests. *Politics Groups and Identities*, 5(1), 25-45. DOI: 10.1080/21565503.2016.1273122
- ESTEVA, Jordi (1999): *Viaje al país de las almas*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- GOULEHEDI, Kinva V. J. A. (2020): Resolución tradicional de conflictos entre las poblaciones we (Oeste de Costa de Marfil - Este de Liberia). En KOMENAN, D. (ed.), *Guerra y paz en África. Visiones retrospectivas de un continente buscando la paz*. Madrid: La Catarata.
- GRILLO, Laura S. (2012): Female Genital Power in Ritual and Politics: Violation and Deployment in Southern Côte d'Ivoire. *Society For Cultural Anthropology*. Recuperado 14 mayo de 2012, de <https://culanth.org/fieldsights/female-genital-power-in-ritual-and-politics-violation-and-deployment-in-southern-cote-d-ivoire>
- JACOB, Elizabeth (2022): Militant Mothers: Gender and the Politics of Anticolonial Action in Côte d'Ivoire. *The Journal Of African History*, 63(3), 348-367. DOI: 10.1017/s0021853722000524.
- JURADO, Ángeles (2017): Pokú y sus hermanas. En RODRÍGUEZ, M. C. (coord.), *El iris de Lucy*. Las Palmas de Gran Canaria: Centro Atlántico de Arte Moderno - CAAM.
- JURADO, Ángeles (2022): Marie Koré, la mujer política y su banda. *Africaye*. Recuperado 17 de marzo de 2022, de <https://www.africaye.org/marie-kore-la-mujer-politica-y-su-banda/>
- JUSU-SHERIFF, Yasmin (2013): Me parece que las universitarias no comprenden las conexiones entre ellas y las mujeres de las comunidades. En *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: oozebap.
- KAGUMIRE, Rosebell (2024): In Africa, nude protest lives on. *New Internationalist*. Recuperado 5 de diciembre de 2024, de <https://newint.org/action/2024/africa-nude-protest-lives>

- MANDANDA, Jessica (2023): Understanding the Radicalism of Naked Protests as a Decoloniality tool. *King's College London*. Recuperado 7 de agosto de 2023, de <https://www.kcl.ac.uk/understanding-the-radicalism-of-naked-protests-as-a-decoloniality-tool-for-feminist-activism>
- MATHEBULA, Mpho (2024): Naked protests in South Africa: a psychologist explores the emotional power of this form of activism. *The Conversation*. Recuperado 24 de octubre de 2024, de <https://theconversation.com/naked-protests-in-south-africa-a-psychologist-explores-the-emotional-power-of-this-form-of-activism-238530>
- MATHEBULA, Mpho (2024b): The emotional power of naked protests in South Africa. *Wits University*. Recuperado 11 de noviembre de 2024, de <https://www.wits.ac.za/news/latest-news/opinion/2024/2024-11/the-emotional-power-of-naked-protests-in-south-africa.html>
- MSIMANG, Sisonke (2016): South Africa's topless protesters are fighting shame on their own terms. *The Guardian*. Recuperado 5 de mayo de 2016, de <https://www.theguardian.com/world/2016/may/05/south-africas-topless-protesters-are-fighting-shame-on-their-own-terms>
- MURIAS MORCILLO, Celia (2020): Activismos feministas en África. tendencias y estrategias de los nuevos movimientos. En DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL, I. Y AIMÉ GONZÁLEZ, E. (eds.), *Informe África 2020: Transformaciones, movilización y continuidad*. Madrid: Fundación Alternativas.
- NNAEMEKA, Obioma (ed.) (1998): *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora*. Trenton, NJ: Africa Research and Publications.
- OBASA, Funmilayo (2020): The radical politics of women's bodies. *Africa Is A Country*. Recuperado 15 de octubre de 2020, de <https://africasacountry.com/2020/10/the-radical-politics-of-womens-bodies>
- OGUNDIPE, Molar (2013): El término postfeminismo se está usando como si las necesidades del feminismo ya se hubieran alcanzado. Los estudios de género y el trabajo social no sólo se han convertido en una moda, sino también en una industria. En *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: oozebap.
- ORJINTA, Ikechukwu A. (2014): *Liberation literature and liberation feminism for Africa*. Munich: GRIN Verlag.
- PEREYRA, Verónica Y MORA, Luis (1999): Las voces del arco iris. Textos femeninos y feministas al sur del Sahara. *Mujer Palabra*. Recuperado de https://www.mujerpalabra.net/creadoras/derivadas/creadoras_africanas2.htm
- SALAMI, Minna (2019): Searching for my feminist roots. En BUSBY, M. (ed.), *New Daughters of Africa: An International Anthology of Writing by Women of African Descent*. Nueva York: Amistad Press.
- SERBIN, Sylvia (2017): *Reinas de África y heroínas de la diáspora negra*. Barcelona: Wanafrica Ediciones.
- SIGUE, Moubassiré, NEBIE, Gaoussou Y BACYE, Fidèle Y. (s.f.): Corps de femme, symbolisme et exercice de contre-pouvoirs légitimes au Burkina Faso. *Nzassa-Revue*. Recuperado 30 de octubre de 2024, de <https://www.nzassa-revue>.

- net/admin/img/paper/32.%20SIGUE%20Moubassir%C3%A9%20et%20al..pdf
- SIPI, Remei (2018): *Mujeres africanas. Más allá del tópico de la jovialidad*. Barcelona: Wanafrica Ediciones.
- TAMALE, Sylvia (2020): *Decolonisation and Afro-Feminism*. Wakefield, Canadá: Daraja Press.
- TAMALE, Sylvia (2021): Nudity, Protest and the Law in Uganda. *Feminist Africa*. Recuperado 9 de abril de 2021, de <https://feministafrica.net/2019/10/17/nudity-protest-and-the-law-in-uganda/>
- TRIPP, Aili (2017): How African feminism changed the world. *African Arguments*. Recuperado 8 de marzo de 2017, de <https://africanarguments.org/2017/03/08/how-african-feminism-changed-the-world/>
- ZYCHOWICZ, Jessica (2015): Performing Protest: Femen, Nation, and the Marketing of Resistance. *Journal Of Ukrainian Politics And Society*, 1(1), 79-104.



ULPGC
Universidad de
Las Palmas de
Gran Canaria

Facultad de
Geografía e Historia



Colaboran:
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA