

“SENTARSE SOBRE UN HOMBRE”: COLONIALISMO E INSTITUCIONES POLÍTICAS PERDIDAS DE LAS MUJERES IGBO¹

Traducción de artículo de interés

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Africa-Confluence.2026.i01.03>

Allen, publicación original en inglés por la *African Studies Review* en 1972 [1972], a saber: “Sitting on a Man”: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women, *African Studies Review*, & 2^a ed. *African Studies Review*, Vol. 6, No 2, 165-181. Se publicó como parte del monográfico “The Roles of African Women: Past, Present and Future”, <https://doi.org/10.1080/00083968.1972.10803664>. Esta reproducción en castellano en la revista *Africa Confluence* cuenta con el permiso expreso de Routledge, Taylor & Francis Group, concedido el 5 de diciembre de 2025. La traducción del texto ha estado a cargo de Soledad Vieitez-Cerdeño (Universidad de Granada) y Jillian L. Rubman (Diseñadora instructiva principal, STS, MIT Sloan, School of Management). Una versión anterior del artículo fue presentada en la reunión anual de The African Studies Association, que tuvo lugar Denver (Colorado, EE.UU.) en noviembre de 1971. Judith Van Allen era, en el momento de la publicación de este artículo, docente interina del Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de California, Berkeley.



NÚMERO 1. ABRIL DE 2026

BIOGRAFÍA DE JUDITH VAN ALLEN

Académica Regional Afiliada al Instituto para el Desarrollo Africano de la Universidad de Cornell, es una veterana activista académica. Licenciada por la Universidad de Stanford y Doctora en Ciencias Políticas y Teoría Política por la Universidad de California, Berkeley, ha investigado y escrito sobre las mujeres africanas durante más de cuarenta años. Su primer trabajo, sobre la Guerra de las Mujeres Igbo (1929), suscitó una trayectoria marcada por la integración el estudio de las mujeres y la perspectiva de género en los estudios africanos, y especialmente la inclusión de los estudios de las mujeres africanas en los estudios de género en Estados Unidos. Docente en las Universidades de California en Berkeley, la Estatal de California en San Francisco, el Ithaca College, el Wells College y la Universidad de Cornell.

Vivió en Botsuana a finales de la década de 1980, apoyando la liberación y estudiando el emergente movimiento de mujeres del país. Ha centrado su investigación en las mujeres del sur de África, escrito extensamente sobre mujeres africanas y política, mujeres y economía política, así como teoría de género. Entre la investigación más reciente destaca el abordaje del uso de discursos sobre los derechos de las mujeres en relación con la violencia de género y la pobreza femenina en el África austral neoliberal, y en cómo desarrollar estrategias eficaces para abordar la violencia de género.

Entre sus publicaciones destacamos las siguientes: *What Are Women's Rights Good For? Contesting and Negotiating Gender Cultures in Southern Africa*. *African Studies Review* 58, 97-128 (2015). Con Kathleen Sheldon, *Introduction: Forty Years of African Women's Studies*. *African Studies Review* 58, 93-95 (2015). *Feminism and Social Democracy in Botswana*. *Socialism and Democracy* 21, 97-124 (2007). *No Shortcuts to Power: African Women in Politics and Policy Making* (review). *African Studies Review* 50, 262-264 (2007). Con Stanlie James y Claire Robertson *Good Intentions*. *The Women's Review of Books* 20, 9 (2002). *Women's Rights Movements as a Measure of African Democracy*. *Journal of Asian and African Studies* 36, 39-63 (2001). *"Bad Future Things" and Liberatory Moments: Capitalism, Gender and the State in Botswana*. *Radical History Review* 2000, 136-168 (2000).

TRADUCCIÓN:

Soledad Vieitez-Cerdeño
(Universidad de Granada)
<https://orcid.org/0000-0002-4801-7552>

Jillian L. Rubman
(Diseñadora instructiva principal, STS, MIT Sloan, School of Management)

1. INTRODUCCIÓN

En la sabiduría convencional, la influencia de occidente ha “emancipado” a las mujeres africanas — a través del debilitamiento de los lazos de parentesco y de la provisión de “libre elección” en el matrimonio monógamo cristiano, mediante la supresión de prácticas “bárbaras”, la apertura de escuelas, la introducción de la medicina moderna y la higiene e, incluso, a través del sufragio femenino.

Sin embargo, la occidentalización no es una bendición absoluta. Las experiencias de las mujeres Igbo bajo la colonización británica son una muestra de que la influencia occidental puede llegar a debilitar o destruir la autonomía y el poder tradicional de las mujeres sin aportar formas modernas de autonomía o de poder en contrapartida. Las mujeres Igbo ostentaban una función importante en la vida política tradicional. En tanto que personas o individuos participaban en las reuniones del pueblo junto con los hombres. Sin embargo, su auténtico poder político estaba basado en la solidaridad de las mujeres, la cual era expresada en instituciones políticas propias — sus “reuniones” (*mikiri* o *mitiri*), sus redes de mercado y comercio, sus lazos de parentesco y su derecho a utilizar huelgas, boicots y fuerza para cumplir con sus propios objetivos.

Los oficiales coloniales y los misioneros británicos, ya se tratase de hombres o mujeres, fueron generalmente miopes hacia el papel y el poder político de las mujeres Igbo. Las acciones de los administradores debilitaron y, según los casos, destruyeron las bases del poder de las mujeres. Debido a que no llegaron a apreciar las instituciones políticas de las mujeres, ni colonizadores ni misioneros se esforzaron por asegurar la participación de las mujeres en las instituciones modernas que, por entonces, intentaban promover.

Las mujeres Igbo no tuvieron posiciones de liderazgo en ese gobierno local moderno de entonces, ni en los movimientos nacionalistas y el gobierno nacional; cualesquiera que fueran los roles que *sí representaron políticamente* tampoco han sido investigados por los académicos. El propósito de describir sus instituciones políticas *tradicionales* y sus fuentes de poder significa plantear la cuestión de *por qué* estas mujeres han sido “invisibles” históricamente, aun cuando llegaron a obligar a las autoridades coloniales a prestarles atención, siquiera brevemente. Planteamos aquí que la visión dominante de los oficiales y los misioneros británicos no era que la política fuera asunto de hombres. Estos, habiendo sido socializados en la Inglaterra victoriana, tenían internalizado un conjunto de valores y actitudes sobre lo que consideraban el papel natural y apropiado de las mujeres y que fundamentaba sus creencias. Sugerimos también que esta suposición sobre los hombres y la política ha tenido mucho que ver con el hecho de que nadie se haya preguntado: ¿qué ha pasado con las organizaciones de mujeres Igbo? a pesar de todas las evidencias sobre la existencia de estas durante treinta años.

2. LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS TRADICIONALES DE LOS IGBO¹

1. Los hablantes de Igbo constituyen un grupo heterogéneo y solo serían denominados “tribu” sobre la base de la lengua común y el territorio contiguo. Se trataba del colectivo dominante en el sureste de Nigeria y, durante el período colonial, contaba con más de tres millones de Igbo según el censo de 1931. Los Igbo de las provincias de Owerri y Calabar, las dos provincias del extremo sur, eran relativamente homogéneas políticamente y, de hecho, las instituciones políticas de estos grupos Igbo son las que examinamos en este artículo. Hasta el presente únicamente se habían llevado a cabo estudios en profundidad del grupo Igbo en la década de 1930, si bien las instituciones políticas tradicionales sobrevivieron “bajo” la administración nativa, más debilitadas según se trate de unas áreas u otras. Muchos de los informantes recordaban la vida en los años del período precolonial. La versión de la sociedad Igbo ofrecida en este artículo está basada en informes previos de estas dos mujeres británicas: Sylvia Leith-Ross (1939) y Margaret M. Green (1964) [1947], quienes mostraron un interés particular en las mujeres Igbo; también en el trabajo del oficial, antropólogo del gobierno, Charles Kingsley Meek (1957)[1937]; así como en el informe breve elaborado por Jack Sargeant Harris (1940) y en sendas publicaciones a cargo de J.C. Onwuteaka (1965) y Victor C. Uchendu (1965), ambos Igbo educados formalmente, quienes describieron su propia sociedad en sus textos.

El poder político en la sociedad Igbo era *difuso*, en el sentido de que no existían organismos ni cargos específicos en los que residiera propiamente el poder legítimo; tampoco ninguna persona, más allá de su estatus o posición ritual, tenía la autoridad suficiente para dar *órdenes* a los demás y que todos tuviesen la obligación de obedecer. De acuerdo con esta difusión de la autoridad, el derecho de hacer cumplir órdenes era difuso también: no existía “estado” alguno que monopolizase la fuerza legítima, y el uso de la fuerza para proteger los intereses propios o hacer cumplir una decisión grupal era visto por individuos y grupos como legítimo. En términos más sencillos, los británicos intentaron crear instituciones políticas especializadas que contaran con autoridad y monopolizaran el uso de la fuerza. Para llevar esto a cabo, tuvieron eventualmente que considerar las instituciones políticas Igbo, dominadas por los hombres, aunque ignoraron aquellas propias de las mujeres. De este modo, las mujeres quedaron excluidas del poder político.

Tradicionalmente, los Igbo vivían en pueblos semiautónomos, que consistían en recintos dispersos de aproximadamente setenta y cinco parientes del patrilineaje; pueblos emparentados quienes entre sí formaban “grupos de pueblos” que se reunían para determinados rituales y por motivos jurídicos. Los pueblos generalmente contaban con varios cientos de personas, pero el tamaño variaría y, en las zonas más densamente pobladas, había “grupos de pueblos” con más de cinco mil miembros (Forde y Jones, 1950, p. 39; Harris, 1940, p. 141). Los conflictos de todo tipo, más allá de estos recintos poblacionales, eran resueltos mediante debates grupales hasta que se alcanzaba el consenso (Uchendu, 1965, pp. 41-44).

La principal institución política parecía ser la asamblea del pueblo, una reunión de todos los adultos de cada pueblo que elegían asistir. Cualquier adulto con algo que decir al respecto del tema de debate en cuestión tenía derecho de hablar — siempre que él o ella dijera algo que los demás creyeran digno de ser escuchado; como dicen los Igbo: “un caso no prohíbe a nadie” (Uchendu, 1965, p. 41; Green, 1964, pp. 78-79).

Los asuntos tratados en la asamblea del pueblo concernían a todos — ya fueran problemas comunes que requirieran la acción colectiva (¿cómo podemos hacer nuestro mercado ‘más grande’ que los mercados de los otros pueblos?) o ya se tratara de conflictos que amenazaban la unidad del pueblo (Harris, 1940, pp. 142-143; Uchendu, 1965, pp. 34, 42-43).

Sin embargo, las decisiones de la asamblea del pueblo no tenían fuerza de ley en nuestros términos. Aun cuando se hubiera adoptado una decisión, la presión social basada en el consenso, así como la capacidad de individuos y grupos para imponer sus decisiones contribuía enormemente a que dichas decisiones tuvieran categoría de ley. Como dijo Green (1964, p. 137):

Tenía la impresión... de que las leyes solo se establecían gradual y únicamente en la medida en que ganaran la aceptación general de todos. No se podía pensar en que la ley existiera o no, sino que más bien la ley pasaba por un proceso de consentimiento común que terminaba por imponerse o bien se descartaba como consecuencia de una discreta serie de evasivas.

La persuasión sobre si adoptar una línea particular de acción en términos de tradición adquiría una importancia fundamental de cara a asegurar la aceptación de aquella y los líderes eran, de hecho, personas con una gran capacidad de persuasión.

El discurso político derivaba del proverbio, la parábola y la metáfora, todas ellas contenidas en las tradiciones Igbo.² El conocimiento político necesario estaba a disposición de hombres y mujeres

2. Las fuentes para esta descripción provienen de Uchendu (1965) y de las conversaciones mantenidas con un Igbo nacido en Umu-Domi, pueblo y clan de Onicha, en la división de Afikpo quien, no obstante, fue a la escuela de las misiones desde los siete años en adelante y se expresaba en la lengua de Union Igbo en vez del dialecto del pueblo del que era originario.

del común de las gentes, dado que todos los Igbo eran socializados a través de esos proverbios y parábolas. La expresión oral influyente se hacía mediante el uso creativo y hábil de la tradición, asegurando a los demás que una determinada decisión era sabia y, por consiguiente, lo que se había de hacer. La accesibilidad de este conocimiento queda reflejada en este proverbio Igbo: “Si le dices un proverbio a un tonto, te pedirá que le expliques su significado”.

Los líderes de la sociedad Igbo eran hombres y mujeres que combinaban la riqueza y la generosidad con la “boca” — esto, es, con la capacidad de buena oratoria. La edad y la sabiduría conllevaban respeto, pero el contar únicamente con edad avanzada ejercía escasa influencia por sí solo. Era muy típico que los mayores y los jefes de sus linajes tuvieran mucha influencia, pero no habrían llegado a estas posiciones sin haber sido, además, considerados como gentes con buen juicio y carácter (Uchendu, 1965, p. 41). La riqueza en sí misma no ofrecía garantía alguna para ejercer la influencia: un “hombre grande” o una “mujer grande” no era necesariamente una persona rica, pero sí tenía que haber mostrado la capacidad y la generosidad para ayudar a la gente y, especialmente, a la comunidad (Uchendu, 1965, p. 34; C. K. Meek, 1957, p. 111).

Los hombres poseían los cultivos más rentables, como el aceite de palma, recibían la mayoría del dinero por el precio de la novia y, si eran jefes de los recintos poblacionales, también obtenían regalos de sus miembros. A través del patrilineaje los hombres controlaban la tierra que podían alquilar por buena ganancia a aquellos con quienes no estaban emparentados o a las mujeres. Los hombres también acometían la mayoría del comercio a distancia, la cual producía mayor beneficio que el comercio local y regional; estos últimos casi exclusivamente en manos de las mujeres (Green, 1964, pp. 32-42).

Las mujeres tenían derecho a vender el excedente de sus cultivos y las semillas de palma como su parte de esta producción. También podían vender comida preparada u otros productos especializados de su competencia, tales como sales procesadas, ollas y cestas. Las mujeres guardaban todas esas ganancias, pero sus niveles de lucro eran menores, por lo que resultaban desfavorecidas a la hora de adquirir títulos y prestigio con respecto a los hombres (Leith-Ross, 1939, pp. 90-92, 138-139, 143).

Para mujeres y hombres el estatus era algo conseguido y no atribuido o adscrito. La posición de la mujer estaba más determinada *por sus propios logros* que por los de su marido. Sin embargo, los recursos obtenidos por los hombres eran mayores; de modo que, aunque una mujer pudiera ocupar un puesto más alto que otras mujeres, en comparación con el estatus de su marido y en relación con el del resto de hombres del grupo, en realidad muy pocas mujeres llegaban a adquirir los títulos más altos en tanto que la fuente más poderosa de adquirir prestigio (Meek, 1957, p. 203; Uchendu, 1965, p. 86).

En las asambleas del pueblo, los hombres solían hablar más de lo que lo hacían las mujeres; las mujeres generalmente hablaban únicamente de los asuntos que les afectaban directamente (Green, 1964, p. 169). Los poseedores de títulos conducían los debates y eran “consultados” con mayor frecuencia. Cuando un caso había sido discutido ampliamente, algunos hombres se retiraban para tomar una decisión conjunta. Tras ello el portavoz anunciaba la decisión final, que podía a su vez ser aceptada o rechazada por el conjunto de la asamblea (Uchendu, 1965, p. 41).

Al parecer no existía ninguna regla expresa que prohibiera la participación de las mujeres en estas sesiones de consulta, pero casi nunca eran convocadas. Se invitaba a las mujeres más mayores, porque mientras que los hombres más jóvenes podían conseguir la riqueza para adquirir títulos altos, ofreciendo en talento lo que no les correspondía por edad, las mujeres más jóvenes no estaban en condiciones de obtener la riqueza requerida para ser elegibles (Meek, 1957, p. 203).

Por consiguiente, las mujeres secundaban a los hombres en la adquisición de poder e influencia. Aunque el estatus y la influencia política a conseguir debía lograrse por sus propios medios y

no existían límites formales al poder político de las mujeres, los hombres mediante el estatus adquirido (en tanto que miembros del patrilineaje) contaban de entrada con riqueza y disponían de ventaja sobre las mujeres a lo largo de sus vidas. Los Igbo tenían el siguiente dicho: “una criatura que lava y limpia sus manos, merece comer con los mayores” (Uchendu, 1965, p. 19). No obstante, a algunos niños se les daba a beber agua al nacer y a otros no.

3. LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS DE LAS MUJERES

Dado que la autoridad política era difusa, la resolución de desacuerdos, las discusiones sobre cómo mejorar el pueblo o el mercado, o cualquier otro problema de interés general se planteaba durante las varias reuniones a propósito de funerales, de encuentros con parientes para planificar rituales funerarios y en el lugar de mercado; esto es, se trataba en reuniones cuyo propósito aparente no era debatir cuestiones políticas (Meek, 1957, p. 125; Green, 1964, pp. 132-138).

La base del poder político de las mujeres devenía de sus propias reuniones. Dado que la sociedad Igbo era patrilocal y practicaban la exogamia, casi la práctica totalidad de las mujeres adultas que vivían en un pueblo eran esposas y el resto divorciadas o mujeres enviudadas, “hijas del pueblo”, que habían retornado a casa para vivir allí. Las mujeres generalmente acudían a las reuniones organizadas por los grupos de edad (*ogbo*) en sus pueblos natales, realizaban diversas funciones rituales y contribuían a resolver los conflictos entre sus “hermanos” (Green, 1964, pp. 217-232). Sin embargo, las reuniones que adquirían el papel fundamental en el autogobierno entre las mujeres y que articulaban los intereses de las mujeres *en oposición* con los de los hombres eran las reuniones de todas las mujeres adultas residentes del pueblo quienes, durante el colonialismo, empezaron a ser llamadas *mikiri* o *mitiri* (“reunión”) [en inglés, *meeting*] (Leith-Ross, 1939, pp. 106-108).

Los *mikiri* se organizaban en cualquier momento que hubiera necesidad de ello (Green, 1964, pp. 178-216). Cada *mikiri* usaba los mismos procedimientos de discusión y consulta que las asambleas del pueblo. No había líderes oficiales; como en el pueblo, las mujeres ricas y generosas con buenas dotes para la oratoria asumían los roles centrales. Parece que las decisiones eran anunciadas muchas veces informalmente, porque por ejemplo las mujeres podían comentárselas a sus maridos. Si surgía la necesidad, las mujeres portavoces — para contactar con los hombres o con las mujeres de otros pueblos — eran escogidas a partir de un debate general al respecto. Si el anuncio de las decisiones y el poder de persuasión no eran suficientes para llegar a aplicarlas, entonces las mujeres podían ejecutar acciones directas que garantizaran la imposición de sus decisiones y la protección de sus intereses (Green, 1964, pp. 180; Leith-Ross, 1939, pp. 106-107).

Para las mujeres el *mikiri* proporcionaba el foro en el que desarrollar sus capacidades políticas en el marco de un grupo más igualitario de lo que resultaba la propia asamblea del pueblo. En el *mikiri*, las mujeres tenían la prerrogativa de exponer sus intereses particulares en calidad de comerciantes, agricultoras, esposas y madres. Estos intereses frecuentemente eran opuestos a los de los hombres y, mientras que individualmente las mujeres no estaban en condiciones de competir con los hombres, a menudo sí podían defender dichos intereses colectiva o grupalmente.

Una de las funciones más importantes del *mikiri* era el hecho de constituir una asociación del mercado de cara a promover y regular la actividad fundamental de las mujeres: el comercio. Durante estas discusiones se fijaban los precios, se establecían reglas para acudir al mercado y se estipulaban las multas para quienes infringían las reglas o no contribuían a los rituales del mercado. Estas reglas también aplicaban a los hombres. Por ejemplo, el comportamiento bullicioso de los hombres jóvenes estaba prohibido. Por ello se solicitaba a los maridos y a los varones mayores que controlaran a los chicos jóvenes. Si estas peticiones eran ignoradas, las mujeres manejaban la situación por medio del boicot o la huelga para forzar a los hombres a que ejercieran de supervisores de los otros hombres o bien podrían decidir “sentarse sobre” el infractor (Harris, 1940, pp. 146-147).

“Sentarse sobre un hombre” o una mujer, así como los boicots y las huelgas eran las armas más importantes de las mujeres. “Sentarse sobre” o “hacer la guerra contra” un hombre acarrearía que las mujeres quedaran para juntarse en el recinto del hombre, a veces ya tarde, por la noche, para bailar, cantar canciones insidiosas que proclamaban las quejas de las mujeres y, muchas veces, cuestionar la masculinidad del infractor mientras golpeaban su choza con las manos del mortero usado para machacar los ñames o, incluso, y quizás también, para demoler su choza o cubrirla con barro y también para darle una pequeña paliza al hombre. Un hombre podía así ser castigado por maltratar a su esposa, por violar las reglas de las mujeres del mercado o por dejar que sus vacas invadieran los campos y se comieran las cosechas de las mujeres. Las mujeres podían quedaban en la choza del infractor todo el día y hasta la última hora de la noche, caso de ser necesario, hasta que él se arrepintiera y prometiera corregir su conducta (Harris, 1940, pp. 146-148; Green, 1964, pp. 196-197; Leith-Ross, 1939, p. 109). Si bien este comportamiento no constituía una experiencia agradable para el infractor, era visto como legítimo socialmente y ningún hombre se atrevía a inmiscuirse en las acciones de estas mujeres.

A la hora de enfrentar a los hombres como grupo, las mujeres utilizaban boicots y huelgas. Harris describe un caso en el que, tras peticiones reiteradas por parte de aquellas para la limpieza del camino hasta el mercado (responsabilidad de los hombres), todas las mujeres se negaron a cocinar para sus maridos hasta que la tarea requerida hubiese sido llevada a cabo (Harris, 1940, pp. 146-147). Para que este boicot fuera efectivo, todas las mujeres tenían que cooperar para que los hombres no pudieran salir e ir a comer con otros de sus hermanos. En otra ocasión, los hombres del pueblo decidieron que las mujeres tenían que dejar de comerciar en los mercados más distantes para que no volvieran por la noche a casa muy tarde, ya que podrían aprovechar ese tiempo [según los hombres] para tener relaciones sexuales con otros hombres en esos pueblos. Sin embargo, las mujeres se negaron a obedecer, puesto que se trataba de una buena oportunidad para comprar en un mercado y vender, algo básico en su objetivo de conseguir rendimientos económicos. La amenaza de las represalias colectivas de las mujeres era suficiente para hacer que los hombres capitularan.

Como agricultores, los intereses de las mujeres entraban en conflicto con los de los hombres en tanto que propietarios de cabezas de ganado mucho mayores que los de las mujeres — tales como vacas, cerdos, cabras y ovejas. La cosecha de los hombres, los ñames, se producían con una temporada corta y, luego, se desenterraban y almacenaban; tras ello los hombres tendían a descuidarse y dejar que sus ganados invadieran las cosechas de las mujeres sin impedirlo. Green reporta un caso en que las mujeres de un pueblo hicieron un juramento mediante el cual, si cualquier mujer llegara a sacrificar una vaca u otro animal doméstico en su granja por ese motivo, las otras permanecerían a su lado para apoyarla (1964, pp. 210-211).

Una mujer también podía llevar quejas sobre su marido al *mikiri*. Si la mayoría de las mujeres estaban de acuerdo en que el marido era culpable de algo, la apoyarían colectivamente. Se podía tratar el asunto mediante el envío de portavoces a decirle al marido que pidiera disculpas y ofreciera un regalo, pero si él se mantuviese recalcitrante, entonces podían acudir a “sentarse sobre” él. Otra forma de actuar podía ser protegiendo los derechos de las esposas. Harris (1940) describe un caso de solidaridad femenina, en este sentido, aunque para proteger la libertad sexual:

Los hombres... estaban muy enfadados porque sus esposas estaban teniendo relaciones con sus amantes abiertamente. Los hombres... se reunieron y aprobaron una ley de modo que cada mujer tendría que renunciar a su amante y regalar una cabra a su marido como símbolo de arrepentimiento... Las mujeres convocaron... reuniones secretas y, pocas mañanas después, fueron [al pueblo de] al lado, dejando todo atrás salvo a sus bebés lactantes... [Los hombres] lo aguantaron todo durante un día y medio, pero luego fueron donde estaban las mujeres a rogarlas que volvieran... [Los] hombres dieron [a las mujeres] una cabra y se disculparon formal e informalmente por lo que habían hecho (Harris, 1940, pp. 146-147).

A través del *mikiri* las mujeres actuaban para forzar la resolución favorable de sus quejas y demandas, tanto individuales como colectivas.

4. LA PENETRACIÓN COLONIAL

En este sistema de autoridad difusa, de liderazgo fluido e informal, de derechos compartidos sobre su aplicación y un balance más o menos estable de los poderes masculinos y femeninos, los británicos intentaron introducir sus ideas de “Administración Nativa”, derivadas de las experiencias coloniales con los jefes y los emires del norte de Nigeria. El sur de Nigeria fue declarado un protectorado en 1900, pero pasaron diez años hasta que la conquista se hizo efectiva. Establecido el poder colonial, los británicos percibieron una situación de “anarquía ordenada” e Igbolandia fue dividida en áreas mediante el establecimiento de Cortes Nativas que violaron la autonomía de los pueblos, ya que agrupaban a muchos pueblos de cada región antes no relacionados. Los oficiales británicos de los distritos presidían las Cortes, pero no siempre estaban presentes, ya que había más tribunales que funcionarios coloniales disponibles. La membresía del grupo Igbo se formó mediante la selección de un “representante” para cada pueblo a quien se daba una orden de despacho [gobierno indirecto o *Indirect Rule*]. Estos Jefes Militares [*Warrant Chiefs*] también constituían la Autoridad Nativa. Estaban obligados a velar porque se ejecutaran las órdenes de los Oficiales del Distrito en sus respectivos pueblos y eran el único vínculo entre el poder colonial y la gente local (Forde, s.f., pp. 9-13).

Sin embargo, en principio, era una violación de las concepciones Igbo contar con un sólo hombre como representante del pueblo y, menos aún, que este diera órdenes a todos los demás. El pueblo obedecía al Jefe Militar cuando no tenía más remedio y porque lo sostenía el poder británico. En algunos pueblos estos Jefes se correspondían con los cabezas del linaje u hombres ricos que ya eran líderes del pueblo en esos momentos. No obstante, en muchos sitios eran solo algunos hombres jóvenes ambiciosos y oportunistas los que se colocaron ahí en tanto que amigos de los conquistadores. Incluso el Jefe Militar menos corrupto, relativamente, era ante todo un agente al servicio de los británicos (Forde, s.f., pp. 9-13; Anene, 1967, p. 259; Meek, 1957, pp. 328-330).

La gente evitaba acudir a las Cortes Nativas siempre que podía. Sin embargo, los Jefes Militares podían forzar los casos para que llegaran a dichas Cortes y multar a la gente por infringir las reglas. Como agente al servicio de los británicos, el Jefe Militar podía violar las tradiciones y hasta burlar las leyes británicas para salirse con la suya, dado que su versión de los hechos tendría siempre más credibilidad (Forde, s.f., p. 12).

Las mujeres sufrieron especialmente bajo el mandato arbitrario de los Jefes Militares, de quienes se supo que tomaban mujeres en matrimonio sin seguir el procedimiento consuetudinario que contemplaba el derecho de la mujer a rechazar a un pretendiente, si así lo deseaba. Los Jefes también se aprovechaban de la producción agrícola y de los animales domésticos de las mujeres (Onwuteaka, 1965, p. 274).

Existieron desde el principio de su implantación varias recomendaciones para reformar este sistema [de gobierno indirecto], tanto por parte de oficiales junior como senior, enviados a investigar desde el cuartel general. Con todo, no se llevó a cabo mejora real alguna al respecto (Meek, 1957, pp. 329-330; Gailey, 1970, pp. 66-74).

5. ABA Y LA GUERRA DE LAS MUJERES

La Administración Nativa de los años previos a 1929 prestó escasa atención a las instituciones políticas de hombres y mujeres Igbo. En 1929, las mujeres del sur de Igbolandia estuvieron convencidas de que el gobierno británico les iban a gravar con tributos. Este temor al pago de impuestos, combinado con el resentimiento hacia los Jefes Militares, produjo lo que los británicos

llamaron “Los disturbios Aba” [*Aba Riots*] y los propios Igbo: “La Guerra de las Mujeres” [*Women’s War*]. Esta rebelión constituye el ejemplo más significativo de la ceguera de los colonizadores británicos a las instituciones políticas de las mujeres Igbo. Las mujeres, “invisibles” para los británicos mientras desarrollaban sus planes de Administración Nativa, repentinamente y durante varios meses, llegaron a ser muy visibles, aunque tan pronto como se calmó todo, los británicos empezaron nuevamente a ignorarlas y las reformas de la Administración Nativa siguieron sin tenerlas en cuenta políticamente.³

En 1925 los hombres Igbo pagaban impuestos, aunque durante el conteo del Censo en que se basaba esta imposición los británicos negaron que fueran a cobrarlos. Los tributos se recaudaban sin problema, pero hacia 1929 los precios de los productos de palma se desplomaron y los impuestos, todavía con los estándares de 1925, se convirtieron en una carga de resentimiento en paulatino ascenso (Gailey, 1970, pp. 94-95; Meek, 1957, pp. 330-331). En medio de este clima de resentimiento, un Oficial auxiliar de Distrito demasiado entusiasta de la Provincia Owerri decidió actualizar los datos del censo, para lo que hizo un recuento de los hogares y de las propiedades pertenecientes a las mujeres. Cargadas de razón, las mujeres no creyeron en las promesas británicas de que no iban a imponerseles tasas. Como consecuencia, enviaron mensajes a través de sus redes del mercado y de parentesco, convocaron a otros pueblos para el *mikiri* y así decidirían qué hacer.

En la Corte Nativa de Oloko, provincia de Owerri, las mujeres decidieron no acometer acción alguna, mientras que los oficiales británicos solo se acercaron a los hombres del recinto para pedirles información. Las mujeres querían tener constancia de si, en verdad, se les iban a cobrar impuestos o no antes de proceder (Gailey, 1970, pp. 107-108). Si llegaban a acercarse a cualquier mujer en relación con este asunto, esta daría la señal de alarma y se reunirían para ponerse de acuerdo en cuanto a las represalias a tomar.

El 23 de noviembre, el Jefe Militar de Oloko, de nombre Okugo, entró en un recinto y le dijo a una mujer casada, llamada Nwanyeruwa, que contara sus cabras y ovejas. Ella le rebatió preguntándole: ¿A tu madre la contaban? Tras ello “se acercaron y se agarraron del cuello el uno y la otra” (Perham, 1937, p. 207). Nwanyeruwa informó al resto de mujeres de Oloko, convenciéndolas de que sí les iban a cobrar impuestos. En consecuencia, se enviaron mensajeras a todas las regiones vecinas para correr la voz. Las mujeres de toda la provincia de Owerri comenzaron a llegar en riada a Oloko. Esta manifestación de mujeres se reunió para protestar ante la Oficina del Distrito y, después de varios días de protesta allí concentrada, consiguió una declaración escrita de que no sólo no se les cobrarían impuestos sino de que se arrestaría al Jefe Militar de Oloko. De hecho, Okugo fue, posteriormente, juzgado y condenado por atacar físicamente a las mujeres y por la difusión de noticias que causaron gran alarma social. Fue condenado a dos años de cárcel (Gailey, 1970, pp. 108-113).

Las noticias de esta victoria de las mujeres se difundieron por la red de mercado *mikiri*, y las mujeres de dieciséis zonas con Cortes Nativas intentaron echar a los Jefes Militares, usurpando así la Administración Nativa. Decenas de miles de mujeres se involucraron y, en general, usaron las mismas tácticas tradicionales, aunque sin los resultados que habían obtenido previamente en Oloko. En cada área con presencia de Corte Nativa, las mujeres marcharon hasta los centros de la Administración y cogieron las gorras [símbolos de poder] de los Jefes Militares; también demandaron garantías de que no iban a gravarlas con tributos. En algunas zonas los Oficiales del

3. La información acerca de la Guerra de las Mujeres deriva mayormente de los informes de sendas Comisiones de Investigación, publicados como documentos del período de sesiones del Consejo Legislativo de Nigeria, números 12 y 28 (1930), así como del acta literal publicado con el último Consejo Legislativo. Gailey (1970) también consultó estos informes de inteligencia de los funcionarios políticos nigerianos de la época. Meek (1957) y Afigbo (1967) ofrecen en sus textos, además, citas de los informes, aunque estos no estuvieron disponibles para mí, en su totalidad, desafortunadamente. Véanse también las obras de Margery Perham (1937, 1956 y 1960).

Distrito aseguraron a las mujeres, para su satisfacción, de que no habría impuestos que pagar, por lo que las mujeres se dispersaban sin mayores incidentes. Sin embargo, los británicos en general apoyaron a los Jefes Militares. En ese momento, se interpretó que la rebelión de las mujeres estaba únicamente motivada por el temor a los impuestos y que Oloko había sido el único lugar donde uno de esos Jefes había inducido este miedo a la tributación en las mujeres, toda vez que se había exigido contar sus propiedades.

Las mujeres en la mayoría de las regiones no obtuvieron satisfacción por la respuesta de los británicos y, además, algunos Oficiales de Distrito simplemente sintieron pánico, enfrentados a esas masas de mujeres muy enfadadas, actuando de forma que hacía imposible la negociación desde su punto de vista.

En la mayoría de las áreas con Cortes Nativas afectadas, las mujeres tomaron el asunto a sus manos — “se sentaron sobre” Jefes Militares y quemaron los edificios donde se ubicaban los tribunales nativos, llegando en algunos casos a liberar a prisioneros que estaban en la cárcel. Entre los edificios quemados estaban los de Aba, un centro administrativo principal que da nombre a esta rebelión de las mujeres. Numerosos policías y soldados fueron llamados para sofocar los “disturbios”; en una ocasión se incorporaron hasta Boy Scouts. En dos instancias, los enfrentamientos entre las mujeres y las tropas provocaron la muerte de más de cincuenta mujeres y la herida por tiroteos a otras cincuenta. Solo perdieron sus vidas las mujeres en esta rebelión — ningún hombre, Igbo o británico, resultó gravemente herido. El costo de los daños contra la propiedad — estimada en más de 60.000 libras esterlinas, hubo de ser pagado por los Igbo, que tuvieron que tributar impuestos elevados para la reconstrucción de los centros de la Administración Nativa (Esike, 1965, p. 13; Harris, 1940, p. 143; Perham, 1937, pp. 206-212).

La rebelión duró un mes aproximadamente. Antes de terminar el mes de diciembre, se restableció por completo el “orden”, aunque continuaron los disturbios esporádicos; la ocupación de las tropas del gobierno británico siguió hasta el año 1930. En total, la rebelión se extendió sobre una área de seis mil millas, todo el territorio de las provincias de Owerri y Calabar, cuya población rondaba aproximadamente los dos millones de personas (Gailey, 1970, p. 137; Perham, 1937, pp. 209-212).

En general, los británicos interpretaron la rebelión como algo “irracional” y la calificaron como una serie de “disturbios”. Descubrieron que se había usado la red del mercado para la difusión del rumor sobre la cuestión de los impuestos, pero no investigaron en profundidad sobre la acción coordinada de las mujeres, el liderazgo de base comunitaria, el acuerdo sobre las demandas realizadas, ni siquiera investigaron el hecho de que miles de mujeres aparecieran en los centros de la Administración Nativa vestidas, de modo inusual, todas igual: con taparrabos cortos, caras tiznadas por carbón o ceniza, cabezas cubiertas con helechos verdes y manos con palos adornados con palmas verdes (Harris, 1940, pp. 147-148; Perham, 1937, p. 207ff; Meek, 1957, p. IX).

Cuando exoneraron a los soldados que dispararon a las mujeres, una Comisión de Investigación refirió a las “pasiones salvajes” de las “pandillas” y un oficial militar llegó a comentar a la Comisión que “nunca había visto una turba de mujeres en tal estado de frenesí”. Con todo, estas “turbas violentas” no lastimaron seriamente a nadie, un hecho que los británicos encontraron sencillamente “asombroso” (Perham, 1937, pp. 212-219).

Lo que no sorprendió es observar la Guerra de las Mujeres como la práctica tradicional de “sentarse sobre un hombre” a gran escala. Se tomaron decisiones en el *mikiri* para responder a una situación en que las mujeres se consideraban francamente perjudicadas por la corrupción de los Jefes Militares y por las cargas tributarias que creían que se le iban a imponer. Escogieron portavoces para presentar su demanda de eliminación de estos Jefes y las mujeres prosiguieron con su liderazgo, en distintos momentos, sentándose para esperar negociaciones, dispersándose

o devolviendo, en su caso, los gorros a los Jefes Militares (Perham, 1937, pp. 212ff). La ropa tradicional, los rituales y las “armas” para “sentarse sobre” se usaron también: los helechos verdes sobre la cabeza simbolizaban la guerra y los palos, atados con helechos o palmas verdes, invocaban los poderes de sus antepasadas.⁴ El comportamiento de las mujeres también seguía los patrones tradicionales: mucho ruido, pateado, amenazas ridículas y ambiente estridente, todo lo que formaba parte de la institución “sentarse sobre un hombre”. Destruir la choza del infractor — en este caso, también los edificios de la Corte Nativa — entraba claramente en el marco de los límites de este proceso de sanciones.

La Guerra de las Mujeres fue coordinada a través de las dos provincias según la información mandada mediante la red de mercado del *mikiri*. Hubo delegadas que viajaron de una zona a otra y los costes fueron sufragados por donaciones a partir de los beneficios del comercio de las mujeres (Gailey, 1970, p. 112). También se siguieron las reglas tradicionales por el hecho de que todas las participantes fueron mujeres — muy pocos hombres participaron en las manifestaciones masivas — y el liderazgo estuvo claramente en manos de las mujeres.

La ausencia de los hombres de los disturbios no indica una falta de apoyo por su parte. En líneas generales los hombres consintieron y solo algunos de los hombres más mayores criticaron a las mujeres por no respetar más al gobierno. Ambos hombres y mujeres tenían el convencimiento, equivocado a todas luces, de que no dispararían a las mujeres, máxime tras haber observado ciertos rituales. Los hombres no se hacían muchas ilusiones respecto de la inmunidad para ellos mismos, pues tenían frescas las vívidas e intensas memorias de la masacre contra los hombres Igbo durante el proceso de conquista (Perham, 1937, pp. 212ff; Anene, 1967, pp. 207-24 ; Esike, 1965, p. 11; Meek, 1957, p. X). Finalmente, el nombre dado a la rebelión de las Igbo — la Guerra de las Mujeres — indica que las mujeres se veían a ellas mismas procediendo a través de los métodos tradicionales de castigo, esto es, “sentarse sobre” o “hacer guerra contra” un hombre.

Dado que los británicos no reconocieron la Guerra de las Mujeres como una respuesta colectiva a la abrogación de derechos, tampoco investigaron los tipos de estructuras que las mujeres tenían preparadas especialmente para este tipo de acción. No se interrogaron sobre cómo tomaban las decisiones grupales estas mujeres o cómo seleccionaban a sus lideresas. Al verlo únicamente como “disturbios” solo aludían a la “suerte” por el hecho de que las mujeres no hirieron a nadie de gravedad; los británicos nunca contemplaron siquiera que quizás las acciones de las mujeres tuvieron límites tradicionales propios.

Las mujeres — y los hombres — interpretaron que cualquiera de las averiguaciones eran intentos por descubrir a quién castigarían, por lo que no ofrecieron información alguna sobre las organizaciones de mujeres. Como quiera, no era seguro que los británicos hubiesen entendido lo sucedido en el supuesto caso de haber revelado algo al respecto. La red del mercado fue descubierta, pero los británicos no vieron necesidad alguna de ahondar más en la cuestión. La mayoría de los Jefes Militares pensaron que fueron los hombres quienes organizaron las acciones de las mujeres dirigiéndolas en la sombra. El Oficial Distrital de Bende y el Secretario de la Provincia Sur estaban convencidos de que existía una sociedad secreta llamada “Ogbo Society”, la cual ejerció el control sobre las mujeres y fue responsable de fomentar la rebelión (Gailey, 1970, pp. 130ff). Todas las demandas por parte de las mujeres de que no querían que la Corte Nativa llevara más casos, llegando incluso a decir que los hombres blancos debían regresar a su país o, caso contrario, que fueran las mujeres quienes ejercieran en las Cortes Nativas y que, al menos, una mujer fuera nombrada Oficial del Distrito — demandas correspondientes a los poderes de las mujeres en la sociedad tradicional — fueron absolutamente desoídas (Leith-Ross, 1939, p. 165; Perham, 1939, pp. 165ff).

4. Harris refiere a la maldición que proferían las mujeres sobre el mortero: “Soy yo quien te di la luz. Soy yo que cocino para que comas. Este es el mortero que uso para majar los ñames y coco-ñames para ti. ¡Que te mueras pronto!”. Véase también el informe de Harris (1940), páginas 143 a 145.

Estas respuestas siguieron un patrón coherente: no de discriminación intencional contra las mujeres con el objetivo de impedirles que jugaran sus roles tradicionales políticos, sino de una ceguera prevalente en cuanto a la posibilidad de que las mujeres tuvieran un papel significativo en la política tradicional y debieran participar en el nuevo sistema de gobierno local. Unos pocos oficiales políticos eran “de la opinión de que, para mantener el equilibrio social, las organizaciones de las mujeres debieran ser promovidas junto con las de los hombres” (Perham, 1939, p. 246). Algunos comisionados incluso reconocieron “el carácter extraordinario de la organización y el liderazgo que algunas mujeres mostraron” y recomendaron que se “prestara más atención a la influencia política de las mujeres” (Afigbo, 1967, p. 187). Sin embargo, estas opiniones constituyeron la excepción; se trató de visiones que no prevalecieron. Al final de la década de 1930, aun cuando las investigaciones de las británicas Sylvia Leith-Ross (1939) y Margaret M. Green (1964) [1947] revelaron la vitalidad decreciente de las organizaciones de mujeres bajo el colonialismo, los británicos siguieron sin incorporar a las mujeres a la Administración Nativa reformada. No obstante, alertados por el hecho de que los *hombres jóvenes* estaban siendo excluidos, los oficiales políticos rápidamente adoptaron ciertas medidas para devolverles su papel político tradicional (Meek, 1957, p. 336).

6. “REFORMAS” Y LA PÉRDIDA DE PODER DE LAS MUJERES

En 1933 se aprobaron reformas para corregir muchas de las quejas de la gente Igbo contra la Administración Nativa. Se aumentó el número de áreas con Cortes Nativas, estableciendo sus jurisdicciones apenas conformes con las divisiones tradicionales. Los Jefes Militares fueron reemplazados por una “masa de bancos” — lo que permitía a un grupo numerosos de jueces sentarse juntos en el tribunal. En la mayoría de los casos dejaron al pueblo la decisión sobre quiénes y cuántos jueces se habría de mandar (Perham, 1937, pp. 365ff). Esto benefició a las mujeres, porque eliminaba de un plumazo la corrupción de los Jefes Militares y se aseguraban más los derechos de las personas y sus bienes. No obstante, se les desproveyó de oportunidades para la acción colectiva que constituía la base de poder real para las mujeres.

Como en la asamblea del pueblo, las mujeres no podían competir con los hombres por el liderazgo de la Administración Nativa reformada, pues carecían de los mismos recursos que los hombres como individuos (Meek, 1957, p. 203). En los diversos estudios de los años treinta del siglo pasado, solo consta un informe sobre una mujer que participara en la Corte Nativa, ya que los miembros del patrilinaje de su exmarido contribuyeron con los fondos para que pudiese adquirir los títulos (Meek, 1957, pp. 158-159).⁵

Dado que la Administración Nativa reformada se quedó al cargo de muchas funciones de las asambleas del pueblo, hubo efectos muy negativos sobre la participación política de las mujeres. Los debates políticos ya no incluían a todos los adultos que quisieran participar, sino solo a los miembros reconocidos de los Cortes Nativas. Los hombres que no fueran miembros de estas también estaban excluidos, aunque sus intereses y puntos de vista sí siguieron estando representados y, en algún u otro momento, muchos hombres conseguían la oportunidad de adquirir la membresía; muy pocas mujeres tenían esas mismas oportunidades (Leith-Ross, 1939, pp. 171-172; Hailey, 1951, pp. 160-165).

La participación política y el poder de las mujeres había dependido de la difusión del poder político y la autoridad en la sociedad Igbo. En su tentativa de crear unas instituciones especializadas políticas, siguiendo el modelo occidental de participación sobre la base de los logros individuales,

5. Este caso refería a una mujer divorciada, cuya condición para que la familia política de su exmarido le pagara el título era no volver a contraer matrimonio. Así los parientes de parte de su exmarido se aseguraban de que les devolviera la inversión, cuando los futuros iniciados pagaran sus correspondientes entradas para los miembros establecidos. Si ella contrajese nuevas nupcias, la familia de su marido heredaría la propiedad en vez de la familia de su anterior marido; de ahí la prohibición de casarse de nuevo.

los británicos crearon un sistema sin lugar para la solidaridad grupal, ni para lo que después devino en formas de coerción grupal “extra-legal” o ilegal, que también dejaban escaso lugar político para las mujeres.

Las reformas de los británicos socavaron y debilitaron el poder de las mujeres mediante la eliminación de diversas funciones políticas del *mikiri* y de las asambleas del pueblo. En 1901 los británicos declararon ilegítimas todas las instituciones vigentes, salvo las Cortes Nativas, si bien esto sólo fue efectivo tras las reformas de 1933, declarándose su relevancia a través de la Administración Nativa. Cuando esto se llevó a cabo, los *mikiri* perdieron vitalidad (Leith-Ross, 1939, pp. 110, 163, 214), aunque lo que pasó a partir de entonces nunca ha llegado a ser relatado con el merecido detalle. Los informes existentes aluden al funcionamiento de las organizaciones de mujeres del mercado, solo en tanto que grupos de presión para determinados intereses económicos (Bretton, 1966, p. 61) y refiriendo a la baja participación de las mujeres en los sindicatos Igbo de dos ciudades nigerianas (Smock, 1971, pp. 65, 137).

Los británicos también debilitaron el poder de las mujeres al ilegalizar la “autoayuda” — el uso de la fuerza individual o grupal para proteger los intereses propios mediante sanciones a los infractores. Esta acción — atendiendo a la idea de que solo el estado puede utilizar la fuerza de forma legítima — convirtió en ilegal “sentarse sobre” alguien y desprovveyendo así de una de sus mejores armas a las mujeres para proteger a las esposas de sus maridos, librar los mercados del alboroto e impedir que los ñames de coco sean comidos por las vacas (Leith-Ross, 1939, p. 109).

Los británicos no sabían, por supuesto, que estaban prohibiendo el “sentarse sobre un hombre”; solo entendían que habían proscrito el uso “ilegítimo” de la fuerza. En teoría, esto no tenía por qué herir a las mujeres, ya que maltratadores, alborotadores y propietarios de vacas que merodean por los campos ajenos podían ser demandados en las Cortes Nativas. Sin embargo, los tribunales resultaban muy caros y los jueces varones que ejercían en ellos solían tener opiniones distintas a las de las mujeres sobre el maltrato de las esposas, sobre “la diversión” en el mercado o sobre las vacas pertenecientes a los hombres. Con esta injerencia en el equilibrio del poder tradicional, los británicos eliminaron la capacidad de las mujeres para proteger sus propios intereses colectivamente y les hicieron dependientes de los hombres para la protección contra los maridos u otros hombres.

Los británicos no entendieron eso, por lo que no contribuyeron en nada para que las mujeres desarrollaran métodos alternativos de proteger sus intereses dentro del nuevo sistema político. (Lo que las mujeres *sí* hicieron para proteger sus intereses sería un fructífero tema de estudio). Lo que *no* hicieron las mujeres fue participar significativamente en el gobierno local o, muchos años después, en el gobierno nacional; la mayoría de la responsabilidad por esto recae en los británicos, quienes restaron legitimidad a las instituciones políticas tradicionales de las mujeres y no hicieron nada para incorporarlas a las instituciones políticas modernas de entonces.

7. LA INFLUENCIA MISIONERA

El efecto de la administración colonial fue reforzado por los misioneros y en las escuelas misionales. Las misiones cristianas se establecieron en Igbolandia a finales del siglo XIX. Había inicialmente pocos conversos, pero comenzaron a tener mayor influencia, antes de los años 1930, especialmente entre los más jóvenes (Leith-Ross, 1939, pp. 109-118; Meek, 1957, p. XV).⁶ La mayoría de los Igbo eventualmente “se convirtieron en cristianos” — tenían que decir que eran cristianos para asistir a las escuelas de las misiones y valoraban mucho la educación. Independientemente

6. Antes de 1925, según Maxwell, había veinticinco escuelas misioneras y sesenta y tres misioneros (si bien, doce de estos eran las propias esposas de los misioneros) en Ibolandia. La primera estación se estableció en 1857, pero salvo tres todas fueron fundadas antes del 1900. Quince misiones y treinta misioneros vivieron con los Igbo en las provincias Owerri y Calabar. Véase también Lowry Maxwell, 1926, pp. 150-152.

de si eran únicamente cristianos nominalmente, tenían que seguir las reglas para mantener su estatus, siendo una de esas reglas evitar los rituales “paganos”. Se disuadía a las mujeres para asistir a los *mikiri*, ya que en ellos tenían lugar ritos tradicionales y se recaudaba dinero para los ritos que, de facto, se hacían en todos los *mikiri* (Leith-Ross, 1939, p. 110; Ade Ajayi, 1965, pp. 108-109).

Probablemente lo más significativo, dado que los *mikiri* estaban en proceso de perder algunas de sus funciones políticas, en cualquier caso, era la educación misionera. La educación de Inglaterra y la occidental eran vistas cada vez como más ineludibles por las posibilidades que ofrecía para alcanzar el liderazgo político — necesario para tratar con los Británicos y sus leyes — y las mujeres tenían menos acceso a estos nuevos conocimientos que los hombres. Los niños varones asistirían a la escuela más frecuentemente por varias razones, entre las que se incluía su posición privilegiada en el patrilineaje (Leith-Ross, 1939, pp. 133, 196-197, 316). Aun cuando las niñas también asistían a la escuela, solían recibir un tipo distinto de educación. En las escuelas de las misiones y cada vez más en las “casas de formación” especiales que reemplazaron a la mayoría de los cursos académicos, se formaba a las niñas en habilidades domésticas y en los contenidos de la Biblia, muchas veces en la lengua vernácula. La intención de los misioneros en la educación de las niñas era enseñarles a ser esposas y madres cristianas, y no prepararlas para procurar empleo o ser ciudadanas (Leith-Ross, 1939, pp. 189-190).⁷ Los misioneros no estaban necesariamente en contra de la participación de las mujeres en la política — el clero tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos apoyaba hasta el sufragio femenino. En África, no obstante, la preocupación principal de los misioneros era la iglesia y esta necesitaba de familias cristianas. Por eso, el objetivo eran las esposas y madres cristianas, no el liderazgo político de las mujeres. Como dijo Mary Slessor, la misionera influyente de Calabar: “la maternidad es el mejor ámbito para las mujeres y la ruta para la redención del mundo” (Livingstone, s.f., p. 328).

8. LA ÉPOCA VICTORIANA Y LA INVISIBILIDAD DE LAS MUJERES

Las creencias de los misioneros sobre el papel natural y propio de la mujer como esposa cristiana, así como la negativa de la administración a tomar en serio a las mujeres Igbo cuando demandaron su participación política puede comprenderse mejor si consideramos que los colonos habían estado socializados en una sociedad dominada por los valores victorianos. Fue en tiempos de la Reina Victoria [1837-1901] cuando esta ideología de “las mujeres como pertenecientes a la casa” adoptó su forma más reciente y estricta (Smith, 1970, pp. 58-76; Stenton, 1957, pp. 312-344). Si bien estas creencias eran combatidas por las feministas, prevalecía como el modo dominante de pensamiento durante esta parte del periodo colonial; de hecho, esas ideas siguen vivas aún hoy en cuanto a que la identidad primaria de una mujer muchas veces es vista únicamente como la de esposa y madre, incluso estando empleada cuarenta horas semanales fuera de casa (Figs, 1970; Hartley, 1960).

Estamos hablando primariamente de la visión victoriana de las mujeres y la política que produjo la expectativa de que los hombres estarían activos políticamente, mientras que las mujeres no. El ideal de la femineidad victoriana — que solo las mujeres de la clase media podían alcanzar, pero que la mayoría de la sociedad compartía — era el de un ser sensible y superior moralmente que, a la vez, permanecía guardiana de las virtudes y los sentimientos ausentes del mundo exterior. Su mente no era lo suficientemente fuerte para los temas masculinos: la ciencia, los negocios y la

7. Según Sylvia Leith-Ross (1939, pp. 189-190), en las “casas de formación... la educación era limitada y, en algunas de las casas más pequeñas que abrían hasta tarde era insignificante, pero la formación doméstica y el efecto civilizatorio eran buenos”. Se pueden encontrar otras evidencias de estos puntos de vista entre los misioneros, tales como los siguientes: Ade Ajayi, 1965, pp. 65, 142-144; Basden, 1927, pp. 13-16, 33, 55, 77, 86; Bulifant, 1950, pp. 163 y *passim*; Livingstone, s.f., pp. iii-vi; Lowry Maxwell, 1926, pp. 55-118.

política (Houghton, 1957, pp. 349-353).⁸ Una mujer que mostraba mucho talento en esos temas no impugnaba estas ideas sobre la mujer típica; una mujer excepcional solo “tenía el cerebro del hombre”, como dijo Sir George Goldie sobre Mary Kingsley (Gwynn, 1932, p. 252).⁹

Una investigación exhaustiva de los diarios, las revistas, los informes y las cartas de los oficiales coloniales y los misioneros sería necesaria para demostrar que la mayoría de ellos albergaba estos valores victorianos. Sin embargo, una lectura preliminar de las biografías, las autobiografías, las revistas y las “rememoraciones”, así como la evidencia de las propias declaraciones de aquellos tiempos de la Guerra de las Mujeres, sugería contundentemente que se renunciaba a iniciar cualquiera investigación o considerar la protección del papel político de las mujeres Igbo, porque presuponía que la política no era el lugar apropiado, ni normal, para las mujeres.¹⁰

Cuando las mujeres Igbo de la Guerra de las Mujeres obligaron a los administradores coloniales a que se les reconociera, su breve “visibilidad” no fue suficiente para combatir y exponer sus prejuicios. Sus comportamientos fueron vistos como aberrantes simple y llanamente. Una vez restablecida la “normalidad”, estas mujeres Igbo volvieron a resultar invisibles. Es cierto que había un movimiento feminista en Inglaterra en la época, pero no había desafiado esas ideas básicas sobre las mujeres, ni abordado que la ausencia de las mujeres de la vida pública era un problema que requería remedio. El movimiento no había resultado tan exitoso como para crear una consciencia “feminista” en la gente, salvo por unos pocos “desviados” y esa consciencia todavía está muy poco extendida hoy en día [referido a principios de la década de 1970]. Tener una consciencia “feminista” significa darse cuenta de la “invisibilidad” de las mujeres. Una realmente se *pregunta* dónde están las mujeres — en la vida y en la impresión.

Entender las suposiciones sobre los papeles de las mujeres en la sociedad victoriana — los cuales siguen siendo comunes hoy — ayuda a explicar cómo la introducción de estructuras políticas y valores supuestamente modernos [por entonces] podía reducir y no expandir las vidas políticas de las mujeres Igbo. Siempre y cuando se suponga que la política es un campo exclusivo de los hombres, nadie se preguntará dónde están las mujeres. La pérdida de las instituciones políticas de las mujeres Igbo — en la vida y en el formato impreso — muestra la necesidad de que más investigadores occidentales desarrollen suficientemente la consciencia feminista para comenzar a preguntar.

8. Existen numerosas investigaciones sobre sobre las mujeres y la política de la era victoriana y de los años inmediatamente después que describen esos patrones. Además de Houghton (1957), Smith (1970) y Stenton (1957), véase, por ejemplo, Amundsen (1971); Mill y Taylor Mill (1970), Vicinus (ed.)(1972); Woodham-Smith (1951). En 1929 todas las mujeres inglesas consiguieron el derecho al voto; antes, en 1918, todas las mujeres con más que 30 años que reunieran requisitos específicos podían votar.

9. Mary Kingsley, junto con otras “excepciones” de la elite como Flora Shaw Lugard y Margery Perham que influyeron en la política colonial de África, tenían los mismos valores que los hombres, al menos con respeto al papel de las mujeres en la sociedad. Como los hombres, no esperaban que las mujeres ordinarias fueran a tener poder político alguno y tampoco mostraban especial preocupación por las mujeres africanas en este mismo sentido.

10. Para ejemplos que no son propiamente derivados de las misiones véanse los siguientes textos: Anene, 1967, pp. 222-234; Crocker, 1936; Meek, 1957 y 1960; Kingsley, 1897 y 1899; St. John Wood, 1960.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ade Ajayi, J. F. (1965). *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891: The Making of a New Elite*. Evanston, Ill.: The Northwestern University Press.

Afigbo, A. E. (1967). Igbo Village Affairs, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 4, 1, December.

Amundsen, K. (1971). *The Silenced Majority*. Prentice Hall.

Anene, J. C. (1967). *Southern Nigeria in Transition, 1885-1906*. New York: The Cambridge University Press.

Basden, G. T. (1927). *Edit Warner of the Niger*. London: Seeley, Service, and Co. Ltd.

Bernard, J. (1971). *Women and the Public Interest*. Aldine-Atherton.

Bretton, H. L. (1966). Political Influence in Southern Nigeria. En Herbert J. Spiro (ed.), *Africa: The Primacy of Politics*. New York: Random House.

Bulifant, J. C. (1950). *Forty Years in the African Bush*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House.

Crocker, W. R. (1936). *Nigeria: A Critique of British Colonial Administration*. London: George Allen y Unwin, Ltd.

Figes, E. (1970). *Patriarchal Attitudes*. New York: Stein and Day.

Forde, D. (s.f.). Justice and Judgment among the Southern Ibo under Colonial Rule. *Interdisciplinary Colloquium in African Studies*, University of California, Los Angeles.

Forde, D. y Jones, G. I. (1950). *The Ibo- and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria*. London: International African Institute.

Gailey, H. A. (1970). *The Road to Aba*. New York: New York University Press.

Green, M. M. (1964). [1947]. *Igbo Village Affairs: Chiefly with Reference to the Village of Umbueke Agbaja*. New York: Frederick A. Praeger.

Gwynn, S. (1932). *The Life of Mary Kingsley*. London: Macmillan and Co., Ltd.

Harris, J. S. (1940). The Position of Women in a Nigerian Society. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, Vol. 2, No. 5.

Hartley, R. E. (1960). Children's Concepts of Male and Female Roles. *Merrill-Palmer Quarterly*, January.

Hayley, Lord (1951). *Native Administration in the British African Territories, Part III, West Africa*. London: H. M. Stationary Office.

- Houghton, W. E. (1957). *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*. New Haven: The Yale University Press.
- Kingsley, M. H. (1899). *West African Studies*. London: Macmillan and Co.
- Kingsley, M. H. (1897). *Travels in West Africa*. London: Macmillan and Co.
- Leith-Ross, S. (1939). *African Women. A Study of the Ibo of Nigeria*. London: Routledge.
- Livingstone, W. P. (s.f.). *Mary Slessor of Calabar*. New York: George H. Doran Co., N. D.
- Lowry Maxwell, J. (1926). *Nigeria: The Land, the People and the Christian Progress*. London: World Dominion Press.
- Meek, C. K. (1957). [1937]. *Law and Authority in a Nigerian Tribe*. London: Oxford University Press.
- Onwuteaka, J. C. (1965) The Aba Riot of 1929 and its Relation to the System of Indirect Rule. *The Nigerian Journal of Economic and Social Studies*, November.
- Perham M. (1960). *Lugard: The Years of Authority, 1898-1945*. London: Collins.
- Perham M. (1956). *Lugard: The Years of Adventure, 1858-1898*. London: Collins.
- Perham M. (1937). *Native Administration in Nigeria*. London: Oxford University Press.
- Smith, P. (1970). *Daughters of the Promised Land*. Boston: Little, Brown and Co.
- Smock, A. C. (1971). *Ibo Politics; The Role of the Ethnic Unions in Eastern Nigeria*. Cambridge: The Harvard University Press.
- St. John Wood, A. H. (1960). Nigeria: Fifty Years of Political Development among the Ibos. En Raymond Aporthe (ed.), *From Tribal Rule to Modern Government*. Lusaka, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute for Social Research.
- Stenton, D. (1957). *The English Woman in History*. London: George Allen and Unwin, Ltd.
- Stuart Mill, J. S. y Taylor Mill, H. (1970). *Essays on Sex Equality*. University of Chicago Press.
- Uchendu, V. C. (1965). *The Igbo of Southeast Nigeria*. New York: Holt, Rinehart y Winston.
- Vicinus, M. (ed.) (1972). *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age*. Indiana University Press.
- Woodham-Smith, C. (1951). *Florence Nightingale, 1820-1910*. McGraw-Hill.