

# MÁS ALLÁ DEL GÉNERO BINARIO: SISTEMAS DE GÉNERO EN LA CULTURA LAMBA DE TOGO

Artículo de investigación

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Africa-Confluence.2026.i01.04>

AKLOTÉ SOKOUM

Instituto de Estudios de las Mujeres y de  
Género, Universidad de Granada

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5543-2967>

## BIOGRAPHIE

Akloté Sokoum, socióloga y doctoranda en la Universidad de Granada (UGR), está adscrita al programa de Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género del Instituto de Estudios de las Mujeres y de Género. Fundadora y presidenta (2019-2022) de la Asociación Tiom en Défalé (Togo), dedicada a promover la igualdad de género y la inclusión social en zonas rurales. Obtuvo el Máster en Cooperación al Desarrollo, Gestión Pública y de las ONGDs (UGR, 2019).

Al presente está concluyendo la tesis doctoral sobre los retos y las posibilidades para la construcción de la igualdad de género en el contexto social, cultural e institucional togolés y terminando otros artículos sobre matrimonio y parentesco Lamba. Forma parte del equipo del proyecto I+D+i DIGITALPODER (Referencia PID2024-161343OB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) (10.13039/501100011033) y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), en el marco del programa “Una manera de hacer Europa” (2025-2028).



NÚMERO 1. ABRIL DE 2026

## MÁS ALLÁ DEL GÉNERO BINARIO: SISTEMAS DE GÉNERO EN LA CULTURA LAMBA DE TOGO

### RESUMEN

Este estudio etnográfico analiza los sistemas de género y autoridad en las sociedades Lamba del norte de Togo, cuestionando el binarismo sexo/género y la centralidad absoluta de la senioridad. A partir de datos de terreno, se examinan figuras como Aliora, hijas-hijos, Apalyala, Mosra y Bsnfona, mostrando que el género opera como una categoría relacional, ritual y cosmológica, legitimada por la comunidad y la ancestralidad. Aliora constituyen una categoría transgénero socialmente reconocida y asexual. Asimismo, hijas-hijos y Apalyala evidencian que mujeres biológicas pueden asumir roles masculinos y de autoridad. Aunque la senioridad influye en el respeto social, la autoridad se ejerce de forma situacional y performativa, en diálogo con Amadiume (1987). La transgeneridad y la plasticidad de género en África son una herencia cultural, ritualizada y socialmente legitimada, no importaciones europeas.

**PALABRAS CLAVE:** Género; Transgeneridad; Cosmología; Senioridad; Identidad; Precolonialidad

## BEYOND THE BINARY GENDER: GENDER SYSTEMS IN LAMBA CULTURE OF TOGO

### ABSTRACT

This ethnographic study examines systems of gender and authority in Lamba societies of northern Togo, challenging the sex/gender binary and the assumption of seniority as an absolute organizing principle. Drawing on fieldwork data, it analyzes figures such as Aliora, daughter-sons, Apalyala, Mosra, and Bsnfona, showing that gender operates as a relational, ritual, and cosmological category legitimized by community recognition and ancestry. Aliora constitute a socially recognized and asexual transgender category. Likewise, daughter-sons and Apalyala demonstrate that biological women may legitimately assume masculine and authoritative roles. Although seniority influences social respect, authority is exercised in a situational and performative manner, in dialogue with Amadiume (1987).

**KEYWORDS:** Gender; Transgenderity; Cosmology; Seniority; Identity; Precoloniality

## AU-DELA DU GENRE BINAIRE : SYSTEMES DE GENRE DANS LA CULTURE LAMBA DU TOGO

### RÉSUMÉ

Cette étude ethnographique analyse les systèmes de genre et d'autorité dans les sociétés Lamba du nord du Togo, en remettant en question le binarisme sexe/genre et la centralité absolue de la séniorité. À partir de données de terrain, elle examine des figures telles que Aliora, filles-fils, Apalyala, Mosra et Bsnfona, montrant que le genre fonctionne comme une catégorie relationnelle, rituelle et cosmologique, légitimée par la communauté et l'ancestralité. Aliora constituent une catégorie transgenre socialement reconnue et asexuée. De même, filles-fils et Apalyala montrent que les femmes biologiques peuvent assumer des rôles masculins et d'autorité. Bien que la séniorité influence le respect social, l'autorité s'exerce de manière situationnelle et performative, en dialogue avec Amadiume (1987). La transgenre et la plasticité de genre en Afrique sont un héritage culturel, ritualisé et socialement légitimé, et non des importations européennes.

**MOTS-CLÉS :** Genre ; Transgénérisme ; Cosmologie ; Séniorité ; Identité ; Précolonialité

# ALÉM DO GÊNERO BINÁRIO: SISTEMAS DE GÊNERO NA CULTURA LAMBA DE TOGO

## RESUMO

Este estudo etnográfico analisa os sistemas de gênero e autoridade nas sociedades Lamba do norte de Togo, questionando o binarismo sexo/gênero e a centralidade absoluta da senioridade. A partir de dados de campo, são examinadas figuras como Aliora, filhas-filhos, Apalyala, Mosra e Bsnfona, mostrando que o gênero opera como uma categoria relacional, ritual e cosmológica, legitimada pela comunidade e pela ancestralidade. Aliora constituem uma categoria transgênero socialmente reconhecida e assexuada. Ademais, filhas-filhos e Apalyala evidenciam que mulheres biológicas podem assumir papéis masculinos e de autoridade. Embora a senioridade influencie o respeito social, a autoridade se exerce de forma situacional e performativa, em diálogo com Amadiume (1987). A transgeneridade e a plasticidade de gênero na África constituem uma herança cultural, ritualizada e socialmente legitimada, e não importações europeias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gênero; Transgeneridade; Cosmologia; Senioridade; Identidade; Precolonialidade.

## ÉDÍDŪMŪ DĀÀ LĒÈ YÌDĀÀ PÒÒ TÌYĀNŪ TÒÒ NÈ YÌDĀÀ PÒÒ SÌYŪ TÌ

### TÒMKPELŪ

Kòndò yóó etnògàfiyà pìlìdì nìy kàlìmidì pìlìdì tòdò tì Lamba tòn nì Tògò dádá. Kòndò yóó yàà kà pòn pìlìdì sekse pìlìdì ùlèm kà séniorité mìnì yàà tòn nìy tòdò pìlìdì. Dá nìy tòdò kùsùsù, kòndò yóó pìlìdì Aliora, pòn-kàlìm, Apalyala, Mosra pìlìdì Bsnfona. Ùlèm yàà mìnì sekse kòn; yàà tòn kàpàn, kàtùv pìlìdì kàtìm, kà bàà tòn pìlìdì tòn-kùsùsù. Aliora tòn ùlèm-tòn, bàà tòn yàà tòn pìlìdì, kà mìnì pìlìdì sekse. Pòn-kàlìm pìlìdì Apalyala yàà kà nìy pòn sekse tì pòn yàà kàlìm tòn pìlìdì tòdò. Dá tìyànù tòò yàà tì kàpàn, tòdò yàà tòn nìy kàtìm pìlìdì kàtòn, kà yàà pìlìdì Amadiume (1987).

Ùlèm-tòn pìlìdì ùlèm kàlìm-kàlìm nì Afrika tòn tòn-kùsùsù, kàtùv pìlìdì bàà tòn, kà mìnì kòlònì tòn.

**TÒM KPÉLÉ:** Yal-n'n-apal-wá-tmrr; Aliort; Korúntá-kota; Akn'rnt-ñamt; Máárt, Tchanfana-Ansarakom

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

El estudio de género en África muestra que las categorías binarias occidentalizadas son insuficientes para explicar la diversidad cultural del continente (Amadiume, 1987; Oyěwùmí, 1997 y 2010; Sow, 2003; Tamale, 2020). En muchas sociedades africanas, el género no depende del sexo biológico, sino que es relacional, situacional y ritualmente reconfigurable; inscrito en cosmologías, parentesco y concepciones del cuerpo y la persona (Meillassoux, 1981; Diop, 1989; Obenga, 2004; Héritier, 2004). El cuerpo funciona así como soporte simbólico y socialmente productivo, atravesado por relaciones de filiación y formas de autoridad normativa (Thiam, 1978; Sow, 2003).

En este marco, el género se entiende como una categoría social históricamente situada, articulada por dimensiones como el poder, la edad, la senioridad, el estatus ritual y la pertenencia comunitaria, más que como una identidad fija (Oyěwùmí, 1997 y 2010; Mama, 2001; Ampofo, 2006). Diversos estudios africanos evidencian que los roles de género han sido flexibles, complementarios y performativos, descentrando la oposición rígida entre lo masculino y lo femenino (Amadiume, 1987; Diop, 1989; Ukpokolo, 2016). Así, esta categoría de género emerge como relacional, inseparable de la cosmología, el parentesco y la ritualidad.

Diversos estudios documentan la existencia de géneros cruzados y formas de transgeneridad socialmente legitimadas en el África precolonial. Por ejemplo, los Yan Daudu eran hombres socialmente reconocidos como mujeres (Gaudio, 2009), y en múltiples sociedades africanas existieron categorías de género no binarias institucionalizadas (Murray y Roscoe, 1998). La diversidad de género fue progresivamente criminalizada bajo los procesos de colonialidad, especialmente a través de la imposición de marcos victorianos, cristianos y euro-normativos (Epprecht, 2004, 2008), pero propuestas como la de Nzegwu (2006) permiten comprender estas configuraciones de género desde un enfoque relacional.

La cultura Lamba del norte de Togo constituye un caso paradigmático de sistema de género dinámico y estructurante, en el que se reconocen categorías locales como Aliora, Apalyala, Maara, Kolmrr-Warra, hijas-hijos y Mosra. Estas identidades se producen y legitiman mediante relaciones de parentesco, autoridad ritual y filiación simbólica, cuestionando los supuestos universales del binarismo occidental (Amadiume, 1987; Oyěwùmí, 1997; Gaudio, 2009).

Este estudio combina una metodología basada en lo siguiente: trabajo de campo prolongado, observación participante, entrevistas y memoria vivida (Clifford y Marcus, 1986; Behar, 1996). El artículo se estructura en cinco secciones: en primer lugar, se presenta el contexto sociocultural Lamba; en segundo lugar, se revisan los marcos teóricos sobre la plasticidad de género; en tercer lugar, se expone la metodología; en cuarto lugar, se analizan los hallazgos relativos a las categorías locales de género; y, finalmente, se presentan las conclusiones, que contribuyen al debate sobre la diversidad de género más allá de los paradigmas occidentales (Epprecht, 2008).

---

1. Esta publicación forma parte del proyecto de I+D+i Referencia PID2024-161343OB-I00 del proyecto “Procesos de digitalización, desarrollo e igualdad de género en África: Bancas móviles y empoderamiento femenino digital” (DIGITALPODER), financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/ y por “FEDER Una manera de hacer Europa”, “FEDER/UE”.

## 1. CONTEXTOS ETNOGRÁFICOS

Togo, en la costa occidental de África, limita con Ghana, Benín y Burkina Faso, con clima que va de selvas tropicales al sur a sabanas al norte. Tiene 8,1 millones de habitantes, mayoritariamente rurales y dedicados a la agricultura (INSEED, 2022). Administrativamente se divide en cinco regiones y Lomé; Kara, con 985.512 habitantes, es de las menos pobladas.

La ciudadanía Lamba es un grupo etnolingüístico del norte de Togo, en zonas montañosas y de sabana de Kara, especialmente en Dufelgu y Keran. La gente Lama-hablante forman parte de los pueblos Gur de África occidental, manteniendo una continuidad territorial y cultural, aunque no hay desglose oficial de subgrupos (SIL International, 2014; Britannica Editors, 2024).

En Dufelgu, con 84.767 habitantes, la comunidad Lamba convive con la colectividad Nawdéba (Loso), diferenciados por lengua y rituales, pero compartiendo una base religiosa animista. En Keran, con 128.687 de población, predominan la gente Lamba de Kante, que conservan prácticas precoloniales pese a la cristianización (INSEED, 2022).

La identidad Lamba se articula como campo relacional, basada en lengua, rituales y cosmología animista. Aunque los rituales varían localmente, todos se inscriben en un mismo horizonte religioso y social, integrando diversidad sin fracturar la pertenencia colectiva.

Las personas integrantes de la comunidad Lamba comprenden siete subgrupos: Défalé, Kpaha, Alum, Lama (de Kante), Tchore, Kadjala y Agbandé-Yaka, distribuidos en diversas localidades. Por ejemplo, Kpaha tiene 3.692 habitantes; Agbande-Yaka, 8.915; Tchore y Kadjala, 9.835; Alum, 14.445 (INSEED, 2022). Estos subgrupos se identifican por lengua, ritualidad y prácticas culturales compartidas (SIL International, 2014).

La gente Lamba se reconoce primero por localidad y etnia, mientras que el término Lama agrupa a quienes comparten lengua, rituales y prácticas socioculturales. Por ejemplo, las personas de Défalé son Rfaltina/Rfalti y quienes residen en Agbande, se consideran Agbantitina/Agbantiti, mostrando flexibilidad y pluralidad en la identidad Lamba.

En síntesis, la identidad Lamba es dinámica y relacional, organizada por lengua, parentesco, ritualidad y cosmología. La inclusión de los Agbandé-Yaka, pese a diferencias rituales, se explica por su proximidad lingüística y su participación en un horizonte cultural común, evidenciando la capacidad del sistema Lamba para integrar diversidad sin perder cohesión.

## 2. METODOLOGÍA

La presente investigación ofrece un enfoque cualitativo de base etnográfica, orientado a comprender las configuraciones de género y las dinámicas socioculturales de la comunidad Lamba. El diseño metodológico combinó observación participante intensiva, entrevistas semiestructuradas y abiertas, individuales y colectivas, así como análisis bibliográfico y documental. Todo ello con perspectiva longitudinal lo que permitió identificar continuidades y transformaciones. El trabajo de campo se desarrolló en tres fases (2019-2020, 2022-2024 y 2025) en Défalé y Kpaha, posibilitando un seguimiento prolongado de prácticas rituales, socialización de género y transmisión intergeneracional de saberes, entre otras cuestiones. El diario de campo constituyó un instrumento central, integrando registros etnográficos, notas teóricas y reflexiones

metodológicas. La investigación se realizó íntegramente en lengua Lamba, favorecida por mi dominio del idioma materno y por mi condición de Lamba originaria de Défalé y Kpaha. Ello, sin duda, facilitó el acceso a espacios de sociabilidad femenina, memorias históricas y prácticas rituales, generalmente vedadas a investigadoras externas. Los grupos de ahorro y préstamo de mujeres también constituyeron espacios clave de observación y diálogo. En total se realizaron 47 entrevistas: 30 a mujeres de más edad (entre 60-100 y más años), 10 a mujeres jóvenes (de 20 a 35), 7 a ancianos con autoridad local y 5 a estudiantes indígenas de Défalé, quienes colaboraron en la sistematización de datos.

Aunque el estudio no contemplaba inicialmente un análisis específico de la cosmología del género precolonial Lamba, el objetivo de identificar las tensiones entre políticas contemporáneas de género y prácticas culturales en Togo condujo a una reformulación progresiva del objeto de estudio. Durante el trabajo de campo emergieron relatos reiterados sobre configuraciones de género precoloniales y figuras locales, tales como las de Aliora, lo que activó una revisión crítica de mis propios marcos interpretativos, atravesados por una socialización cristiana previa. Desde una perspectiva reflexiva y decolonial, estos relatos permitieron cuestionar prejuicios interiorizados sobre la plasticidad del género en la cultura Lamba y priorizar las concepciones locales y los marcos cosmológicos propios, frente a categorías exógenas y occidentalizadas. La memoria de la tía Elena, Alior (singular de Aliora) socialmente reconocida, ejerció de punto de inflexión epistemológico para comprender las lógicas locales de reconocimiento y jerarquía basadas en la senioridad.

En la organización social Lamba, las actividades cotidianas se rigen por una lógica estricta de edad y respeto, donde la persona más joven asume las cargas más pesadas según su fuerza y posición etaria. Elena, como hombre femenino Alior, participaba plenamente en rituales y sociabilidades femeninas, manteniendo una identidad normalizada en el ámbito comunitario y era respetada por la colectividad. No obstante, fuera de ese marco, por ejemplo, en el mercado de Kpèlè era objeto de burlas por jóvenes ewé cristianizados, lo que evidenció el contraste entre las lógicas locales de género y las normas heredadas de la colonización. Frente a ello, sin embargo, la ciudadanía Lamba reafirmaba la legitimidad social Alior. No ha sido posible entrevistar en persona a más Aliora, pero el análisis fue realizado de forma indirecta a partir de testimonios y memorias comunitarias.

Esta investigación fue posible gracias a la solidaridad femenina tradicional. Las mujeres mayores desempeñaron un papel decisivo en la producción de datos, coordinando conmigo los grupos focales y las entrevistas, incluso cuando las autoridades masculinas mostraban reticencias y ponían trabas. Todas las personas participantes eran Raana, indígenas Lamba, portadoras de conocimiento sobre la organización social basada en la senioridad y las diversas configuraciones de género: Apalyala, Hijas-Hijos, Mosra y Kolmrr-Warra (Bnfona o Konfona). Se documentó la presencia social de estas identidades en espacios como el mercado de Défalé, así como la rareza de las Aliora femeninas, asociadas a procesos de reencarnación, roles de poder, pureza y funciones rituales de protección.

El análisis se desarrolló mediante categorización y codificación temática, articulando el material empírico con la revisión bibliográfica en el marco la tesis doctoral que desarrollo en la Universidad de Granada, cuya lectura está prevista próximamente. Se aplicó un enfoque interpretativo y reflexivo con triangulación de fuentes y técnicas para fortalecer la validez de los resultados. Se garantizó la confidencialidad, el consentimiento informado y la protección de las personas participantes, reconociendo que la producción de conocimiento fue un proceso situado,

dinámico y construido en interacción con los saberes transmitidos por las mujeres mayores de la comunidad Lamba.

### 3. MARCO TEÓRICO

En los debates contemporáneos sobre género y sexualidad en África, resulta fundamental cuestionar las categorías rígidas que han configurado tanto el conocimiento académico como los discursos sociales (Arnfred, 2004). “La categoría de género no puede ser percibida como ahistórica o acultural y el género como concepto precisa de más flexibilidad” (Kolawole, 2004, p. 264, traducción propia). La comprensión del género como construcción sociocultural se ve reforzada por estudios en contextos africanos. En esta línea, destaca el hecho de que la noción de género “sea bastante resbaladiza” (Bradley, 2013, p. 1; citado en Wariboko, 2018, p. 19), evidenciando también la complejidad y ambigüedad del concepto y subrayando que no puede reducirse a las características biológicas. Por el contrario, el género aparece profundamente configurado por estructuras sociales, prácticas culturales y sistemas simbólicos. Asimismo, Mutunga señala que “el género es, por tanto, una identidad socialmente construida a través de la cual se asignan roles en diferentes niveles, y que puede variar según la cultura y puede cambiar según las circunstancias” (2009, p. 365; citado en Wariboko, 2018, p. 20; traducción propia), resaltando su carácter dinámico, relacional y contextual. Estas perspectivas permiten entender el género como una categoría flexible, cuya configuración varía significativamente entre sociedades. De manera complementaria, incluso en contextos académicos consolidados se observa una persistente ambigüedad conceptual. Zucker (2025, p. 1687) advierte también lo siguiente: “sexo y género tienden a usarse indistintamente... que al menos algunas personas se refieren a sexo cuando dicen género o que se refieren a género cuando dicen sexo”, lo que pone de manifiesto la inestabilidad terminológica y cuestiona la aparente claridad de estas categorías.

Es relevante señalar aquí que, en los estudios africanos sobre sexualidad y género, “África” y “queer” han sido construidas como categorías antagónicas (Currier y Migraine-George, 2016), reforzando narrativas que excluyen la diversidad sexual del ámbito cultural africano (Otu y van Klinken, 2023, p. 509, traducción propia). Estas concepciones dicotómicas no solo simplifican la complejidad de las realidades africanas, sino que también reproducen marcos analíticos heredados de epistemologías externas a los contextos de género africanos. (Currier y Migraine-George, 2016; Otu y Van Klinken, 2023). Currier y Migraine-George (2016) sostienen que, en lugar de asumir esta dicotomía, es más productivo explorar las tensiones entre ambos términos, lo que permite desafiar las categorías rígidas heredadas de marcos occidentales y abrir espacios para enfoques más contextualizados. En la literatura africana contemporánea, estas tensiones se manifiestan en la redefinición de identidades queer, al desafiar normas sociales conservadoras y promover la visibilidad de experiencias marginadas (Gohain, 2025). De manera análoga, estudios sobre prácticas culturales en otras regiones, como las canciones de boda interpretadas por personas trans en Cachemira, muestran cómo la performatividad y la cultura local pueden articular libertad y visibilidad queer frente a restricciones sociales, generando estrategias de autodefinición y resistencia (Fox y Malik, 2023).

Frente a estas limitaciones, propuestas recientes abogan por la adopción de enfoques decoloniales e interseccionales situados; así, Yacob-Haliso (2025, p. 2) sostiene que es necesario articular una “interseccionalidad africana” que permita explorar los potenciales emancipadores en los estudios de mujeres y género desde contextos históricos y culturales propios. En conjunto, estos aportes permiten problematizar el supuesto carácter universal del binarismo de género y abren el camino hacia una comprensión más compleja y situada de las identidades y roles de género en África. A partir de este marco teórico, los siguientes subepígrafos revisan la literatura

especializada sobre transgeneridad en contextos africanos, las configuraciones de género flexible, las articulaciones entre género y cosmología, así como las formas locales de autoridad, identidad y organización social, con el fin de evidenciar la diversidad de sistemas de género más allá de los modelos binarios occidentales.

#### **4. GÉNERO COMO CATEGORÍA SOCIAL, RITUAL Y FLEXIBLE EN ÁFRICA PRECOLONIAL**

La perspectiva matriarcal de Amadiume (2024) amplía el horizonte analítico al plantear, en su último libro, *African Possibilities: A Matriarchitarian Perspective for Social Justice*, un modelo de matriarcado relacional y de justicia de género como base para proyectar futuros sociales africanos anclados en la descolonización y la democracia. Este enfoque refuerza la importancia de considerar epistemologías africanas propias, donde cultura, derechos y equidad se articulan de forma inclusiva y transformadora. Anteriormente, como una de las pioneras, Ifi Amadiume (2018) analizó las figuras de hijas varones y mujeres maridas en sociedades Igbo, específicamente la Igbo-Nnobi, mostrando que las funciones políticas, económicas y rituales asociadas a lo masculino podían ser asumidas por mujeres sin generar disrupción social alguna. Estas posiciones, inscritas en el derecho consuetudinario, evidencian que el género opera como una categoría social vinculada a estructuras de parentesco, autoridad y reproducción colectiva, más que como una consecuencia directa de la diferenciación anatómica, basada en las diferencias biológicas de partida.

En diálogo crítico, Oyěwùmí (1997; 2010) cuestiona la universalización del binarismo sexo/género al mostrar que, en contextos como el Yorùbá, la organización social se articula en torno a la senioridad, la filiación y la posición relacional más que al género. Esta divergencia evidencia la heterogeneidad de los sistemas africanos y permite entender el género como categoría contingente, cuya centralidad varía según el contexto histórico y cosmológico.

Estas perspectivas complementan otras tales como la crítica a la colonialidad del poder (Quijano, 2000; Lugones, 2007) que abundan en cómo el colonialismo reconfiguró ontologías locales, mediante la biologización del cuerpo y la naturalización de la diferencia sexual (Epprecht, 2008; Tamale, 2020). En este sentido, Nzegwu (2006) también advertía de que interpretar el género como propiedad inherente al cuerpo resulta epistemológicamente limitado.

Desde la antropología del parentesco, diversas autoras y autores han mostrado que las configuraciones de género estaban vinculadas a la reproducción social y la continuidad del linaje (Fortes, 1949; Goody, 1976; Meillassoux, 1981; Héritier, 2002). Así, las posiciones de género cruzado funcionaban como soluciones estructurales a problemas de filiación, herencia o autoridad. Investigaciones comparativas refuerzan esta interpretación al documentar configuraciones similares en distintas regiones africanas (Murray y Roscoe, 1998; Vansina, 1990; Schmidt, 1992), donde el ejercicio de roles no dependía estrictamente del sexo anatómico. En conjunto, estas aportaciones permiten conceptualizar el género en África precolonial como una dimensión dinámica, ritual y cosmológica de la vida social, articulada con el parentesco, la autoridad y la reproducción colectiva, cuya configuración responde a lógicas históricas y culturales específicas más que a principios universales. La investigación sobre transgeneridad en este marco evidencia cómo las identidades de género eran flexibles, situadas y constitutivas del orden social, anticipando una comprensión contemporánea que problematiza los binarismos y abre la puerta a enfoques descolonizados y africanos del género (Tamale, 2020;).

#### **4.1 Transgeneridad africana y reconocimiento comunitario**

Aunque el término contemporáneo “transgénero” no puede aplicarse directamente a contextos históricos sin mediaciones analíticas, la literatura etnográfica ha documentado configuraciones de género en diversas sociedades africanas donde personas asignadas varones o mujeres al nacer ocupaban posiciones sociales distintas a las esperadas según su sexo anatómico, con reconocimiento comunitario y funciones específicas (Kendall, 1998; Gaudio, 2009; Hérault, 2017). Estas configuraciones no se organizaban en torno a identidades individuales modernas, sino a sistemas relacionales de parentesco, espiritualidad y economía, donde el género operaba como categoría funcional.

El caso de Yan Daudu en Hausaland (Gaudio, 2009) ilustra cómo sujetos asignados varones podían desempeñar roles asociados a lo femenino en ámbitos rituales y económicos, integrados en marcos islámicos locales. Este ejemplo cuestiona las narrativas que presentan la diversidad de género como incompatible con contextos africanos o religiosos, evidenciando formas históricas de coexistencia regulada.

Estudios en otros contextos refuerzan esta idea: masculinización femenina vinculada al parentesco en África oriental (Kendall, 1998), posesión ritualizar en Sudán (Boddy, 1989) y ambigüedad de género en el mundo Tuareg (Rasmussen, 1996). En todos los casos, las variaciones de género se inscriben en sistemas simbólicos y sociales legítimos, más que en lógicas de desviación.

Desde una perspectiva histórica, Epprecht (2004, 2008) muestra que la patologización de estas configuraciones es un efecto del colonialismo, que impuso marcos morales y jurídicos europeos, reconfigurando las interpretaciones locales. En esta línea, Tamale (2020) subraya la necesidad de descolonizar los estudios de género, cuestionando la idea de que la diversidad de género sea una importación reciente.

En conjunto, estas aportaciones permiten entender que las experiencias hoy leídas como transgénicas remiten a configuraciones históricas propias, inscritas en lógicas sociales y cosmológicas específicas. Su reconocimiento comunitario, aunque contextual, cuestiona las lecturas que sitúan la diversidad de género como ajena a África y refuerza la necesidad de marcos analíticos relacionales y decoloniales.

#### **4.2 Cosmologías africanas del género y ontologías relacionales**

Las cosmologías africanas conciben la persona, el cuerpo y el mundo como realidades relacionales, inscritas en redes que articulan a vivos, ancestros y fuerzas espirituales (Kagame, 1956; Mbiti, 1990; Obenga, 2004). En este marco, la persona se define por su posición en un entramado social y cosmológico, lo que implica una comprensión no sustancialista del cuerpo y del género.

Desde esta perspectiva, el género no opera como identidad individual estable, sino como una dimensión relacional y situacional activada en contextos sociales y rituales. El cuerpo se entiende como un soporte de mediaciones, permitiendo la coexistencia de posiciones múltiples sin ruptura del orden social.

Los aportes de la antropología simbólica resultan clave. Turner (1967) muestra cómo la liminalidad ritual suspende categorías sociales, permitiendo reconfiguraciones temporales del género con

posterior reintegración. Douglas (1966) evidencia que las nociones de orden y desviación son construcciones culturales, lo que relativiza las categorías occidentales. Lambek (1981) destaca que la posesión ritual permite encarnar disposiciones de género y autoridad más allá de la posición cotidiana del individuo.

En la misma línea, Boddy (1989) muestra que en los cultos zar ciertas mujeres asumen roles de género no normativos dentro de marcos legítimos, funcionando como mecanismos de regulación social. Obenga (2004) sitúa estas dinámicas en una ontología basada en la complementariedad y el equilibrio, donde las posiciones pueden reconfigurarse según necesidades sociales y cosmológicas.

En conjunto, estas perspectivas permiten entender el género como una práctica relacional, performativa y estructurante, inseparable de la ritualidad y la reproducción social, cuestionando los enfoques universalistas derivados de la modernidad occidental.

### **4.3 Género, parentesco y reproducción social**

La antropología del parentesco africano ha mostrado que la organización social se articula en torno a la reproducción social, la continuidad del linaje y la estabilidad del grupo doméstico, más que a la diferencia biológica entre sexos (Fortes, 1949; Goody, 1976; Meillassoux, 1981; Héritier, 2004). En este marco, el género no aparece como una categoría fija, sino como una posición relacional inscrita en sistemas de filiación, herencia y autoridad.

Fortes (1949) y Goody (1976) subrayan la adaptabilidad de los sistemas de parentesco, donde las categorías sociales pueden reconfigurarse según circunstancias demográficas o económicas. Desde una perspectiva materialista, Meillassoux (1981) destaca que las relaciones sociales se organizan en torno al control de la reproducción y la circulación de personas y recursos, lo que permite que ciertas mujeres asuman prerrogativas asociadas a lo masculino para garantizar la continuidad del linaje. Estos procesos evidencian una movilidad estructural de roles, subordinada a las exigencias de la reproducción social. Vansina (1990) y Feierman (1990) muestran que la asignación de derechos y responsabilidades no dependía estrictamente del sexo, sino de necesidades contextuales vinculadas a la autoridad y la continuidad social.

Configuraciones como las descritas por Amadiume (1987), en las que mujeres asumían roles masculinizados, pueden entenderse como estrategias socialmente legitimadas orientadas a la estabilidad del linaje, más que como transgresiones. Estas dinámicas reflejan una lógica relacional y funcional del género, donde las mujeres maridas controlan su propio linaje.

En conjunto, estos enfoques permiten sostener que el género en África precolonial operaba como un recurso estructural vinculado al parentesco y la reproducción social, más que como una identidad fija, lo que permite analizar las configuraciones no normativas como elementos constitutivos del orden social.

### **4.5 Feminismos africanos y crítica decolonial del género**

Las contribuciones de los feminismos africanos han sido fundamentales para cuestionar la universalización de las categorías de género occidentales, subrayando la necesidad de marcos analíticos situados en contextos históricos y cosmológicos específicos. Autoras como Mama

(1995), Amadiume (1987, 1997), Ogundipe (1994), Oyěwùmí (1997) y Ampofo (2004) coinciden en que las experiencias africanas no pueden interpretarse adecuadamente mediante categorías importadas sin mediación crítica. Mama (1995) destaca que las experiencias de las mujeres africanas están atravesadas por la historia colonial y las estructuras de poder poscoloniales, lo que exige enfoques interseccionales. Ampofo (2004) insiste en la necesidad de estudios anclados en contextos locales, mientras que Ogundipe (1994) integraba dimensiones económicas, culturales y simbólicas, resaltando la importancia de las epistemologías africanas. Desde una perspectiva crítica, Oyěwùmí (1997) cuestiona la centralidad del género como principio organizador universal, mostrando que en ciertas sociedades africanas las jerarquías se estructuraban en torno a la senioridad y la posición relacional. En diálogo, Amadiume (1987, 1997) evidencia configuraciones de género flexibles, como las *male daughters* y *female husbands*, socialmente legitimadas.

Estas perspectivas se articulan con la teoría decolonial. Quijano (2000) propone la colonialidad del poder como sistema de jerarquización global, mientras que Lugones (2007) introduce el sistema moderno/colonial de género, señalando la imposición de un modelo binario y jerárquico que reconfiguró las ontologías locales. Desde este enfoque, el género puede entenderse como una tecnología de poder colonial que transformó las relaciones entre cuerpo, identidad y autoridad, deslegitimando configuraciones previas. Así, la diversidad de género en África no constituye una anomalía, sino parte de sistemas históricos complejos. En esta línea, Tamale (2020) subraya la necesidad de descolonizar los estudios de género, recuperando genealogías africanas y cuestionando marcos eurocéntricos. Esto implica revalorizar saberes locales y configuraciones históricamente marginalizadas.

En conjunto, este marco permite comprender que las sociedades africanas precoloniales desarrollaron sistemas de género plurales y relacionales, donde las posiciones no normativas cumplían funciones estructurales. El género emerge, así como una categoría histórica y situada, lo que permite analizar el caso Lamba dentro de una constelación más amplia que desafía los supuestos universalistas.

## **5. RESULTADOS Y DISCUSIÓN**

### **5.1 Aliora e hijas-hijos: transgeneridad y legitimidad tradicional en la cosmología**

Los datos etnográficos sobre la categoría Aliora en las sociedades Lamba del norte de Togo muestran que estas figuras funcionan como posiciones de género socialmente reconocidas y ritualizadas, en diálogo con la literatura sobre configuraciones africanas no normativas en África precolonial (Murray y Roscoe, 1998; Gaudio, 2009). Aliora forman parte de un repertorio africano que desborda el binarismo sexo/género occidental sin recurrir a categorías identitarias modernas. Como relatan las entrevistadas Amaa y Aflm (8 de agosto de 2023):

Para distinguir a Aliora de los bagos y confirmar que se trata de ancestros que han retornado a la vida reencarnándose en el cuerpo de un niño o una niña, puede recurrirse a un chamán o especialista espiritual, quien lo confirma, en algunos casos, mediante la identificación del nombre del ancestro o la ancestra. No obstante, esta consulta ritual no siempre es obligatoria, ya que depende de la decisión de los padres por si tienen o no el conocimiento necesario sobre la identificación de algún ancestro Alior de sus familias.

Esta evidencia indica que, en la cosmología Lamba, el género se concibe como capacidad relacional y situacional, mediada por la autoridad de los ancestros, la comunidad y los especialistas

espirituales. Aliora son reconocidos como personas transgénero dentro de esta cosmología, con roles, estatus y legitimidad ritual específica.

Esta categoría converge con los hallazgos de Murray y Roscoe (1998), quienes documentan múltiples configuraciones africanas de transgeneridad integradas en la vida social y ritual, sin ocupar un estatus marginal. A diferencia de estas figuras, Aliora Lamba son fundamentalmente asexuales, por lo que su transgeneridad se articula en términos de reconocimiento comunitario y legitimidad ritual, sin implicaciones matrimoniales o reproductivas sin embargo con derechos consuetudinarios de adopción social. No obstante, conservan derechos consuetudinarios vinculados a formas de adopción social. Gaudio (2009) sobre los Yan Daudu refuerza esta lectura, mostrando que ciertas formas de transfeminidad africana estaban inscritas en órdenes morales y económicos locales, y no constituían desviaciones individuales ni fenómenos importados. De manera comparable, Amaa y Orinim (19 de enero 2023) señalan:

Aliora, si bien carecen de función reproductiva y de estatus matrimonial, poseen adscripción residencial y social, pueden incorporar dependientes y desempeñan funciones específicas dentro de la vida comunitaria. Un ejemplo de ello es Alior Fatma de Kanté: Fatma nació hombre, de gran talla y corpulencia, pero se reconocía como mujer desde niña y fue reconocida como Alior. Vestía como mujer, tenía su propia casa y vivía con los hijos e hijas de sus hermanos y hermanas, quienes la ayudaban en su comercio de venta de la bebida alcohólica local tchukutu, una actividad tradicionalmente femenina en la comunidad. Además, algunos Aliora conservan la vestimenta correspondiente a su sexo biológico al nacer; sin embargo, casi siempre adoptan un nuevo nombre que confirma su transgeneridad, siendo reconocidos y respetados por su familia y la comunidad, como ocurre en los casos de Fatima de Kanté y Elena de Kpaha.

Kambia y Ayarm a continuación declaran que:

Esta combinación de carencia y reconocimientos no implica una negación de su legitimidad, sino que revela una lógica local de regulación del género basada en la cosmología, la moral comunitaria y la funcionalidad social (Kambia y Ayarm, 19 de diciembre de 2022).

La legitimidad de Aliora se confirma ante toda la comunidad Lamba, que reconoce su posición de género como relacional, espiritual, ritual, e históricamente validada, más que como una identidad individual fija. Como relatan Okisnwa y Achejam (20 de septiembre de 2019), Amaa (17 de noviembre de 2022) y Aflm (10 de septiembre de 2025):

A nadie se le ocurre tocar o faltar respeto a Alior por el hecho de ser Alior. ¿Quién se atrevería a hacerlo? Ni siquiera los dioses..., pues así lo quiso Dios y los dioses: una mujer en el cuerpo de un hombre o un hombre en el cuerpo de una mujer, y son personas ancestrales Aliora que han existido y vuelven a nacer. A primera vista, se percibe como hombre por sus genitales, pero si su maar (reencarnado) es un hombre Alior (transgénero), entonces esa es su identidad reconocida, y nadie puede alterarla.

En las comunidades Lamba, Aliora (transgénero) viven con plena libertad dentro del marco del derecho consuetudinario, y ninguna legislación estatal o norma religiosa moderna les impone restricciones. Como relataron las entrevistadas Ayarm y Ojam (14 de julio de 2020):

Hoy no es jueves; de lo contrario, los encontrarías en el mercado de Défalé. El último Aliora que conocí creo que ya falleció, aunque otros pueden confirmarlo. Si quieres ver a Aliora, ven los jueves, día de mercado en Défalé, cuando también acuden Aliora de Kpaha y de otros pueblos cercanos.

Ante la pregunta sobre si la tradición impide a Aliora casarse, las entrevistadas respondieron con risas, evidenciando la incongruencia cultural de la pregunta. Ayarm (14 de julio de 2020) explicó que: aunque hombres biológicos, Aliora viven como mujeres y no desean casarse con mujeres; sus coqueteos con hombres son lúdicos y no implican relaciones sexuales.

Aliora Lamba ocupan roles socialmente reconocidos que articulan género, trabajo y ritualidad, legitimados por el sistema normativo precolonial. Su asexualidad y ausencia de matrimonio reflejan que el género es una categoría social, ritual y cosmológica (Amadiume, 1987; Oyěwùmí, 1997; Nzegwu, 2006), funcionalmente similar a los female husbands igbo o los 'yan daudu en Hausaland (Gaudio, 2009; Murray y Roscoe, 1998; Amadiume, 1987). Desde la perspectiva decolonial (Quijano, 2000; Lugones, 2007), Aliora evidencian que la colonialidad del género no eliminó la capacidad de ciertas sociedades como en el caso de la sociedad Lamba para reconocer roles transgénero legítimos dentro de un marco funcional, ritual y simbólicamente coherente.

De manera similar, la figura Lamba de hija-hijo, también llamada Apalyal social en Lamba, es hombre-mujer desde una construcción social y presenta paralelismos con las hijas varones Igbo-Nnobi, descritas por Amadiume (1987). Ifi Amadiume mostró que roles socialmente masculinos pueden ser ocupados por mujeres con funciones políticas, económicas y rituales tradicionales, independientemente de su anatomía, y que estos roles están reconocidos por el derecho consuetudinario precolonial (Amadiume, 1987). Las entrevistadas Okisnwa y Achejam (20 de septiembre de 2019); Amaa (17 de noviembre de 2022) y Aflm (10 de septiembre de 2025) coinciden con estas afirmaciones:

En las sociedades indígenas Lamba contemporáneas, la figura de hija-hijo o Apalyal social designa a una mujer biológica que es incorporada social y simbólicamente al rol filial masculino en contextos de ausencia de descendencia varonil. Esta incorporación les confiere funciones tradicionalmente asignadas a hijos varones, tales como la administración del patrimonio familiar, la garantía de la continuidad doméstica, el cuidado de los progenitores y también la representación del linaje. Reconocida socialmente como hijo, hija-hijo recibe atribuciones y rituales masculinos, incluidos los funerarios, consolidando así su estatus de heredera simbólica y garante de la transmisión del apellido y del linaje.

Diversos estudios han documentado cómo, en contextos de ausencia de descendencia masculina, las sociedades africanas han desarrollado mecanismos legítimos para garantizar la continuidad del linaje mediante hijas socialmente constituidas como hijos (Amadiume, 1987; cf. Meillassoux, 1981), así coinciden las afirmaciones de las encuestadas Aflm y Acharajam:

En la cultura Lamba, esto se realiza mediante el ritual iñu-írh, mediante el cual el padre anuncia públicamente desde la infancia que la hija generalmente la última nacida asumirá el rol de hijo, permaneciendo en la casa familiar y cumpliendo funciones tradicionales masculinas.

Goody (1976) evidenciaba que el precio de la novia regulaba la adscripción de los descendientes al linaje, lo que coincide con los datos de Lamba: el ritual *iñu-ír* no busca legitimación política o espiritual externa, sino reorganizar públicamente filiación y reproducción social (Fortes, 1949; Lallemand, 1977, 1993). Como lo confirman las declaraciones de las encuestadas Aflm y Acharajam: si los padres aceptan el precio de la novia, sus descendientes heredarán el apellido del esposo; si no, conservarán el apellido materno (Aflm, 8 de octubre de 2019; Acharajam, 13 de noviembre de 2019).

Desde la perspectiva de los derechos consuetudinarios, la figura de hija-hijo, aunque biológicamente mujer, se reconoce socialmente como hombre y asume funciones masculinas vinculadas a la protección, la mediación y la continuidad del linaje. Como señalan los informantes, “hija-hijo desempeña un papel clave en la protección y mediación familiar” (Apa y Adji, 7 de octubre de 2019) y actúa como un hermano varón: acoge, media y garantiza la continuidad del grupo doméstico (Anisme y Achinam, 11 de marzo de 2020; Acharajam, 13 de marzo de 2020). Esto muestra que el género Lamba no se funda en el sexo, sino en una posición social y relacional legitimada por la comunidad (Amadiume, 1987; Oyěwùmí, 1997; Nzegwu, 2006). Los datos de campo confirman así a Meillassoux (1981), “hija-hijo asume estatus masculino no como identidad individual, sino como respuesta estructural a las necesidades del linaje, orientando su vida a la reproducción social y la estabilidad del grupo.”

## 5.2 Apalyala, autoridad femenina y género expandido en África precolonial

En la ciudadanía Lamba, Apalyala naturales o biológicas, constituyen una categoría de género doble institucionalizada: mujeres biológicas que cumplen plenamente los roles asociados a la femineidad matrimonio, maternidad, reproducción y trabajo doméstico-productivo y, al mismo tiempo, ejercen prerrogativas tradicionalmente masculinas como la caza, la participación en conflictos tribales, la protección territorial y la seguridad colectiva. Esta articulación no niega su condición femenina, sino que expresa un género expandido, social y ritualmente legitimado, inscrito en la cosmología y la organización social Lamba.

Los datos etnográficos confirman este estatuto. Informantes de Défalé y Kpaha relatan que una mujer Apalyal intervino directamente en un conflicto territorial entre los Nawdeba de Baga y la comunidad de Défalé, colocándose entre ambos frentes armados y recurriendo a un gesto ritual extremo la desnudez acompañada de una interpelación pública:

Que un hombre Natí o Rfaltí que se cree el hombre más poderoso, tan poderoso que no ha salido de la vagina de una mujer, se atreva a atravesar mi cuerpo desnudo para lanzar la primera flecha. Así veremos quién tiene poder. ¿Quieren acabar con nuestros pueblos? (Okisnwa y Achejam, 20 de septiembre de 2019; Amaa, 17 de noviembre de 2022 y Aflm10 de septiembre de 2025).

Tras intervenir en conflictos, las Apalyala ejercen una autoridad eficaz, reconocida socialmente y comparable a la de los hombres en contextos de guerra (Anisme y Achinam, 11 de marzo de 2020; Acharajam, 13 de marzo de 2020). Acompañan a los hombres en la caza en los bosques, poseen una fuerza física y espiritual excepcional, considerada incluso superior a la de los hombres, y cumplen una función explícita de protección colectiva. Para este fin, algunas son designadas Tchpaa. Un ejemplo contemporáneo es Wouro, Apalyal cuyo nombre de identificación oficial es Wouro, quien en 2018 encabezó la resistencia colectiva, organizando a los hombres valientes y al conjunto de guerreros, a quienes dispuso tras ella, armados con tun o womú (arcos y flechas

envenenadas), lo que permitió la recuperación de las tierras frente al grupo Nawdeba (Apa y Adji, 2019, 7 de octubre).

Estos roles reflejan la autoridad funcional y ritual de mujeres en África precolonial, documentada por Vansina (1990), Davidson (1969), Lamphear (1992), Robertson (1984) y Denzer (1994). La legitimidad de Apalyala se sostiene en la cosmología y la potencia generativa femenina (Obenga, 2004), mostrando que el género es histórico, relacional y flexible. Como señalan Amadiume (1987) y Oyěwùmí (1997), la autoridad y los roles de género dependen de la función social y la legitimidad comunitaria, no del sexo biológico.

### **5.3 Mosra: Mujeres como encarnación de la totalidad humana y la autoridad ritual**

Mosra representa una institución del pueblo Lamba de Togo; el término Mosra, traducido como imitadoras (y Mosr, imitadora), designa a mujeres que encarnan e imitan a ancestros y figuras de género de la cosmología Lamba. Esta práctica evidencia que el género es performativo, relacional y estructurante, más que biológico (Oyèrónké Oyěwùmí, 1997; Amadiume, 1987; Matory, 1991).

Solo las mujeres pueden asumir el rol de Mosra, pues se conciben como principio generador de todas las existencias. Su selección sigue criterios estrictos de correspondencia física, gestual y conductual hasta que Mosr se convierte en una presencia viva que reactiva la ontología del género y la identidad según la cosmología Lamba (Fekuta, comunicación personal, 12 de marzo de 2023; Anusa, comunicación personal, 15 de marzo de 2023).

Los datos etnográficos muestran que: «Mosra encarnan a los ancestros masculinos y femeninos en los rituales de Sintú y Ruku, celebrados anualmente en Defalé a finales de marzo y principios de abril», institucionalizando la dualidad y pluralidad de género y articulando filiación, parentesco y autoridad ritual (Katimba, comunicación personal, 20 de marzo de 2023).

Mosra se organizan en dualidad: Mosra Yala encarna roles femeninos en Ruku y Mosra Apala roles masculinos en Sintú, reflejando un orden simbólico que organiza la práctica ritual sin negar la diversidad de géneros.

Como plantea Butler (1990), el género se «hace» mediante imitación, conducta y acción ritual; la dualidad ritual asegura que la imitación cumpla su función social, espiritual y normativa, según Oyěwùmí (1997) y Amadiume (1987).

Finalmente, este análisis evidencia que Mosra consolidan normas y jerarquías: operan como imitadoras y representantes de ancestros y comunidad, mostrando cómo la performatividad de género se enraíza en la cosmología, la memoria colectiva y la estructura del parentesco (Turner, 1967; Lewis, 1971; Boddy, 1989; Lambek, 1981; Fekuta, comunicación personal, 12 de marzo de 2023; Katimba, comunicación personal, 20 de marzo de 2023).

### **5.4. Género, trance y performatividad ritual: la mediación espiritual en el culto a Kolmrr**

En el culto a Kolmrr, la manifestación del espíritu depende del poder espiritual de cada persona, más que de su sexo o identidad de género. Esta capacidad permite establecer una conexión mediante el trance y comunicarse con los espíritus, de modo que Kolmrr puede elegir a quienes poseer, incluyendo hombres, mujeres y otras configuraciones de género. Las personas en trance

reciben nombres como Kolmrr-Warra, Bsnfona o Confona (plural) y Kolmrr-warr, Bsnfo o Konfo (singular), encarnando autoridad espiritual, actuando como mediadores entre vivos y muertos, protectores y “ojos del pueblo” capaces de prever y prevenir calamidades (Fekuta, comunicación personal, 12 de marzo de 2023; Anusa, comunicación personal, 15 de marzo de 2023; Katimba, comunicación personal, 20 de marzo de 2023).

Los datos etnográficos muestran formas no binarias de articulación entre corporalidad, espiritualidad y autoridad ritual, donde tanto hombres como mujeres pueden ser Bsnfo mediante cantos y tambores dedicados a Kolmrr. Según Anusa y Fekuta (15 de marzo de 2023), «...es en este momento cuando el espíritu de Kolmrr entra en posesión de sus elegidos, transformándolos en agentes rituales dotados de autoridad espiritual y capacidad de acción normativa...». Definido como posesión estructurante (Lambek, 1981), este trance refuerza normas y jerarquías, con los Bsnfo actuando como curanderos, protectores y mediadores morales, reconocidos como “los ojos de la comunidad” (Katimba, comunicación personal, 20 de marzo de 2023).

Desde la perspectiva de género, el rol de Bsnfo depende de la elección espiritual de Kolmrr y no del sexo biológico, reflejando cómo en sociedades africanas precoloniales el género se articula junto a espiritualidad, senioridad y filiación ritual (Amadiume, 1987; Oyèrónké Oyèwùmí, 1997; Fekuta, comunicación personal, 12 de marzo de 2023). La capacidad de bailar sobre fuego sin quemarse legitima su autoridad públicamente, mostrando que el poder ritual es situacional, performativo y encarnado, no ligado a identidades de género fijas (Turner, 1967; Boddy, 1989).

En conjunto, el culto a Kolmrr evidencia que el trance funciona como un mecanismo central de regulación social, cohesión comunitaria y legitimación normativa, en el que hombres, mujeres y personas transgénero desempeñan roles rituales equivalentes a través de la activación y conexión con el espíritu, revelando una concepción de género ancestral, relacional y ritualmente actualizada.

### **5.5. Akpá Raat o Aya Yíaa N’n Akan’raa: Senioridad, jerarquía y Raana**

La noción de *Raa* (“igual”) y *Raana* (“iguales”) en la cultura Lamba concibe a todo recién nacido como la reencarnación social de un ancestro elegido, estableciendo continuidad entre vivos y fallecidos: “el Raat, es una práctica cultural Lamba que produce persona social, reorganiza la jerarquía social y establece continuidades ontológicas entre vivos y entre vivos y ancestros fallecidos, actualizando socialmente al ancestro en el cuerpo del niño o la niña que porta su nombre” (Fekuta y Anusa, comunicación personal, marzo de 2023). La senioridad, más que la filiación biológica, estructura las relaciones sociales, y “Golpear al niño que porta un nombre ancestral se interpreta como una agresión directa al ancestro, requiriendo una ceremonia de expiación para restaurar el equilibrio social y cosmológico” (Katimba, comunicación personal, 20 de marzo de 2023; Achejuna, comunicación personal, 18 de noviembre de 2022; Apeyo, comunicación personal, 14 de diciembre de 2022).

Aunque la obediencia se organiza según senioridad y relaciones relacionales (Soukoum y Anisme, comunicación personal, 12 de noviembre de 2022; Alica y Akolatí, comunicación personal, 15 de diciembre de 2022) y coincide con Oyèrónké Oyèwùmí (1997), la autoridad efectiva no depende solo de la edad. Roles rituales o sociales, como Bsnfona en los cultos al dios Kolmrr, Apalyala, Aliora femeninas e hijas-hijos, ejercen poder según función social, rol ritual y legitimidad ancestral, mostrando que la autoridad es situacional y performativa.

Así, en la cosmología Lamba, género y autoridad son flexibles y activados por la participación comunitaria y la legitimidad ancestral, confirmando que los roles se ejercen funcional, relacional y situacionalmente: la edad influye en respeto cotidiano, pero el poder real depende de la función social, el rol ritual y la legitimidad ancestral (Amadiume, 1987).

## CONCLUSIONES

Esta investigación demuestra que la transgeneridad y la plasticidad de género en África no son innovaciones contemporáneas ni importaciones europeas, sino una herencia precolonial reconocida, ritualizada y socialmente legitimada. Los discursos y políticas sobre igualdad y transgeneridad deben replantearse desde esta lógica de reapropiación cultural, evitando presentar el género como un modelo europeo impuesto al continente.

El estudio etnográfico de las comunidades Lamba de Défalé y de Kpaha de Togo corrobora que el género es social, ritual, cosmológico, relacional y performativo, y no depende del sexo biológico. Figuras como hijas-hijos, Aliora, Apalyala, Mosra y Bsnfona muestran que las posiciones de género se articulan según la legitimidad ancestral, la función social y la capacidad ritual, regulando autoridad, parentesco, mediación espiritual y cohesión comunitaria, y configurando una ontología de género alternativa al binarismo occidental. Aunque la senioridad es clave en la organización social, el poder se ejerce de forma funcional y situacional, activándose por el rol ritual, la mediación espiritual y la posición ancestral; de este modo, la autoridad puede reconocerse incluso en jóvenes o niños durante contextos rituales.

Estas configuraciones precoloniales continúan vigentes actualmente, con personas transgénero, reconocidas social y culturalmente entre las gentes Lamba. Este trabajo de investigación aporta un caso etnográfico original, nunca estudiado, que contribuye a descolonizar los estudios de género, situando a Togo como un espacio productor de epistemologías complejas sobre género, autoridad y organización social. En este marco, la perspectiva de Amadiume (2024) subraya la necesidad de repensar el género en África desde enfoques propios, inclusivos y descolonizados, donde la cultura, los derechos y la equidad se articulen de manera transformadora más allá de los binarismos heredados.

Resulta, por tanto, fundamental iniciar investigaciones etnográficas en Togo, donde aún no se han documentado sistemáticamente las construcciones socioculturales de género, transgeneridad y cosmología del poder. Experiencias en otros contextos africanos anglófonos, como Nigeria, muestran cómo la investigación etnográfica permite comprender la diversidad de experiencias de género y transgeneridad, informando políticas y programas ajustados a los contextos locales. Adoptar este enfoque posibilita recuperar la herencia cultural de equidad y justicia de género, erosionada históricamente por el colonialismo, el cristianismo, el islam y el capitalismo, y fortalece la construcción de conocimientos que reconozcan la flexibilidad y complejidad de las experiencias de género en África.

La investigación etnográfica sobre género y transgeneridad en África da voz a realidades históricamente excluidas e invisibilizadas y permite reinterpretar conceptos importados de teorías externas a través de prácticas y saberes locales. Este conocimiento no solo visibiliza experiencias marginadas, sino que constituye la base indispensable para garantizar la igualdad de género y los derechos de las minorías, al revelar, por ejemplo, por qué personas transgénero o asexuales, reconocidas por derechos consuetudinarios pueden o no ejercer la sexualidad en el mundo contemporáneo, donde la homofobia permanece y rebrota según los tintes políticos.

La etnografía provee de evidencias para diseñar políticas inclusivas, estrategias de igualdad de género y acciones de justicia social que respeten las particularidades culturales y fortalezcan la legitimidad de prácticas locales de género, muchas veces también inspiradoras de los feminismos africanos contemporáneos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Achebe, Nwando (2005). *Farmers, traders, warriors, and kings: Female power and authority in Northern Igboland, 1900–1960*. Heinemann.

Achebe, Nwando (2011). *The female king of colonial Nigeria: Ahebi Ugbabe*. Indiana University Press.

Amadiume, Ifi (1987). *Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society*. Zed Books.

Amadiume, Ifi (2024). *African possibilities: A matriarchitarian perspective for social justice*. Zed Books.

Ampofo, Adomako A. (2006). African perspectives on gender and sexuality. *African Sociological Review*, 10(2), 1–13.

Arnfred, Signe (ed.). (2004). *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Almqvist y Wiksell Tryckeri AB.

Behar, Ruth (1996). *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Beacon Press.

Boddy, Janice (1989). *Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zar cult in northern Sudan*. University of Wisconsin Press.

Britannica Editors. (2024). Lamba. *Encyclopedia Britannica*.

Butler, Judith (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.

Clark, Katty (2025). *African women of the ancient world: Queens, consorts, warriors – women*. Pen y Sword History.

Clifford, James, y Marcus, George E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.

Currier, Ashley, y MigraineGeorge, Thérèse (2016). Queer Africa: New directions in theory and research. *African Studies Review*, 59(2), 118.

Davidson, Basil (1969). *The African past*. Little, Brown.

Denzer, LaRay (1994). Yoruba women: A historiographical study. *International Journal of African Historical Studies*, 27(1), 1–39.

Diop, Cheik A. (1989). *The cultural unity of Black Africa: The domains of patriarchy and matriarchy in classical antiquity*. Karnak House.

Douglas, Mary (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.

- Epprecht, Marc (2004). *Hungochani: The history of a dissident sexuality in southern Africa*. McGill-Queen's University Press.
- Epprecht, Marc (2008). *Heterosexual Africa? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*. Ohio University Press.
- Evans-Pritchard, Evans E. (1951). *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford University Press.
- Fortes, Meyer (1949). *The web of kinship among the Tallensi*. Oxford University Press.
- Fortes, Meyer (1969). *Kinship and the social order: The legacy of Lewis Henry Morgan*. Aldine.
- Fox, Diana J., y Malik, Shazia (2023). "I am very sexy, sexy, sexy": Expressions of freedom in Kashmiri transgender wedding songs. *English Language Notes*, 61(2), 86103.
- Gaudio, Rudolf P. (2009). *Allah made us: Sexual outlaws in an Islamic African city*. Wiley-Blackwell.
- Gohain, Daisy (2025). 'Are we heard?' A litany for conformity: Redefining queer identities in modern African literature. *African Identities*, 23(1), 118.
- Goody, Jack (1976). *Production and reproduction: A comparative study of the domestic domain*. Cambridge University Press.
- Guyer, Jane (1994). *Wealth in people: Studies in African history and anthropology*. University of Chicago Press.
- Héritier, Françoise (2002). *Masculino/femenino. el pensamiento de la diferencia*. Ariel.
- Heywood, Linda M. (2017). *Njinga of Angola: Africa's warrior queen*. Harvard University Press.
- INSEED. (2023). *Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH5): Doufelgou*. Institut National de la Statistique et des Études Économiques et Démographiques.
- Kandé, Sylvie (2006). *Corps, genre et cosmologie en Afrique*. CODESRIA.
- Kolawole, Mary (2004). En S. Arnfred (ed.) *Re-Thinking Sexualities in Africa* (pp. 251-268). Almqvist y Wiksell Tryckeri AB.
- Lallemand, Suzanne (1977). *Une famille mossi*. Éditions du CNRS.
- Lallemand, Suzanne (1993). *La circulation des enfants en société traditionnelle: Prêt, don, échange*. L'Harmattan.
- Lambek, Michael (1981). *Human spirits: A cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge University Press.

- Lewis, Ioan M. (1971). *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Penguin.
- Lugones, María (2008). The coloniality of gender. *Worlds y Knowledges Otherwise*, 2, 1–17.
- Mama, Amina (2001). Challenging subjects: Gender and power in African contexts. *African Sociological Review*, 5(2), 63–73.
- Mbiti, John S. (1990). *African religions and philosophy* (2nd ed.). Heinemann.
- Meillassoux, Claude (1981). *Maidens, meal and money: Capitalism and the domestic community*. Cambridge University Press.
- Murray, Stephen O., y Roscoe, Will (Eds.). (1998). *Boy-wives and female husbands: Studies in African homosexualities*. St. Martin's Press.
- Nzegwu, Nkiru U. (2006). *Family matters: Feminist concepts in African philosophy of culture*. State University of New York Press.
- Obenga, Théophile (2004). *African philosophy: The pharaonic period, 2780–330 BCE*. Per Ankh.
- Oboler, Regina (1985). *Women, power, and economic change: The Nandi of Kenya*. Stanford University Press.
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ (1997). *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. University of Minnesota Press.
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ (2010). Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. *Africaneando*, 4, pp. 25-36.
- Otu, Kwame E. y van Klinken, Adrian (2023). African Studies Keywords: Queer. *African Studies Review*, 66(2), 509–530.
- Robertson, Claire (1984). *Sharing the same bowl: A socio-economic history of women and class in Accra*. Indiana University Press.
- Somé, Malidoma P. (1994). *Of water and the spirit: Ritual, magic, and initiation in the life of an African shaman*. Penguin Arkana.
- Sow, Fatou (2003). *Femmes, genre et sociétés en Afrique*. CODESRIA.
- Tamale, Sylvia (2011). *African sexualities: A reader*. Pambazuka Press.
- Tamale, Sylvia (2013). Confronting the politics of nonconforming sexualities in Africa. *African Studies Review*, 50(2), 31–45.
- Thiam, Awa (1978). *La parole aux négresses*. Denoël/Gonthier.

Turner, Victor (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.

Ukpokolo, Chinyere (ed.). (2016). *Being and Becoming: Gender, Culture and Shifting Identity in Sub-Saharan Africa*. Spears Media Press.

Vansina, Jan (1990). *Paths in the rainforests: Toward a history of political tradition in equatorial Africa*. University of Wisconsin Press.

Wariboko, Onyinyechi P. C. (2018). Gender terminologies and an appraisal of gender studies in Africa in contemporary times. *Journal of African Studies and Sustainable Development*, 1(2), 17–21.

Yacob-Haliso, Olajumoke (2025). African intersectionalities and decolonisation of African women's and gender studies. *Gender and Education*. Advance online publication.

Zucker, Kenneth J. (2025). Call for commentaries: How many sexes are there? How many genders are there? *Archives of Sexual Behavior*, 54(5), 1687–1689.