

La investigación de las tradiciones orales oesteafricanas: de la sociedad científica al entorno tradicionalista

Research into West African oral traditions: from the scientific society to the traditionalist approach

Vicente E. MONTES NOGALES
(Universidad de Oviedo)
montesvicente@uniovi.es
<https://orcid.org/0000-0003-2280-8353>

ABSTRACT: This article examines the particular relationships that were established between the researchers of oral literature and their sources throughout the twentieth century in West Africa. The weakening of the orality in this vast territory, fostered by the effects of modernity, required the compilation of the oral discourses, delivered by the bards and other traditionalists, as well as the written transcription or recording of the texts, in order to facilitate their preservation. Many of these oral tales—in the form of epics, myths, legends, genealogies and songs—, transmitted from generation to generation, have been lost; however, others were safeguarded thanks to the work of European and African researchers that followed a set of rules to gain acceptance from the traditionalists, sometimes reluctant to reveal secular information. Conclusions aim to state that, despite the fact that African researchers had an easier access to the researched oral texts, they also had to overcome harsh difficulties in order to delve into the West African traditions, often preserved with mistrust and caution.

KEYWORDS: Traditionalist, Orality, Griot, West Africa, Researcher.

RESUMEN: Este artículo analiza las particulares relaciones que se establecieron a lo largo del siglo XX entre los investigadores de las fuentes orales y sus informantes en África occidental. El debilitamiento de la oralidad en este vasto territorio, debido a los efectos de la modernidad, exigió la recogida de los discursos orales emitidos por los bards y otros tradicionalistas y su consignación en papel o su grabación en discos o cintas magnéticas si no se querían perder. Muchos relatos, entre los que destacan epopeyas, mitos, leyendas, genealogías y cantos, transmitidos de generación en generación, desaparecieron del recuerdo de la población oesteafricana para siempre, sin embargo, otros fueron salvaguardados gracias principalmente a la labor de científicos europeos y africanos que acataban una serie de normas para ganarse la confianza de los tradicionalistas, que no siempre estaban dispuestos a desvelar secretos seculares. Observaremos que, aunque los investigadores africanos tenían, en principio, un acceso más fácil a los textos orales buscados, también debieron superar grandes obstáculos para profundizar en las tradiciones oesteafricanas protegidas con recelo y gran reserva.

PALABRAS CLAVE: Tradicionista, Oralidad, Griot, Oesteafricano, Investigador

A menudo se oye decir que África es un continente rico, aunque no lo sea la mayor parte de su población. En efecto, así es. Sin embargo, la riqueza de su literatura oral sí ha sido compartida entre sus habitantes. Se han transmitido de generación en generación gran número de relatos pertenecientes a géneros orales muy diversos, cuya emisión dependía de criterios tan variados como la clase de acto que se celebrase, el sexo del contador, su edad, estatuto social o grado de conocimiento, entre otros.

La oralidad africana y sus transmisores han interesado o, al menos, atraído la atención desde hace siglos. No es extraño encontrar en los relatos de los viajeros que recorrían África en el siglo XIX o en épocas anteriores observaciones sobre los bardos y sus llamativas costumbres. Ibn Battuta (1304-1368-1369 o 1377), Mungo Park (1771-1806), Gaspard Mollien (1796-1872) son ejemplos de ello. Sin embargo, el siglo XX es el periodo que más información ha proporcionado sobre los narradores populares y sobre su relación con los investigadores. En su segunda mitad, se intensifica la conciencia de la vulnerabilidad de los textos orales africanos y se insta con frecuencia a su recopilación. Esto se debe a que el paso del tiempo desprotege las tradiciones orales, provocando la rápida desaparición de las fuentes dignas de estudio. «Cultura en peligro de muerte» afirma Cissé (1988: 21), refiriéndose a la tradición mandinga, a la vez que Correra, aludiendo a la menor creencia en las supersticiones entre los peuls de los años 90 del siglo XX, apunta que la «ciencia ha ganado terreno a la mitología» (Correra, 1992: 252), puesto que lo maravilloso pierde protagonismo.

Observaremos a continuación cómo el estudio de la oralidad oesteafriana, de gran utilidad para disciplinas diversas, ha conocido evidentes transformaciones, y de qué manera surge la conciencia de la debilidad de la palabra oral.

1. LA PALABRA ORAL: ESTUDIO Y VULNERABILIDAD

Aunque en África la tradición determina todavía sus sociedades, la oralidad ha perdido parte de su vigor debido a las imposiciones coloniales, al éxodo rural y a los cambios que impuso la modernidad. Correra (1992: 251) insiste en que la sociedad que había creado las gestas peuls no es la misma que la de los años 90 del siglo XX porque la colonización generó la ruptura de las estructuras socioeconómicas y modificó, en cierta manera, la configuración mental de las poblaciones. Además, es preciso tener en cuenta el surgimiento de un nuevo sistema político y de otros modos de vida. Todo ello repercutió en la literatura oral. Además, la decadencia de las instituciones tradicionales africanas, es decir, los centros de enseñanza de la palabra oral y sus maestros, cuya misión era el mantenimiento de las costumbres locales, conllevó la pérdida irreparable de conocimientos ancestrales y de los discursos que los contienen. Por ello, se constató ya durante la primera mitad del siglo XX la urgencia de protegerlos del único modo posible, consignándolos en papel o grabándolos posteriormente en discos o cintas magnéticas, mientras eran objeto de estudio para investigadores pertenecientes a disciplinas diversas. Kesteloot, como otros investigadores anteriores, lamenta la imposibilidad de recuperar ciertos relatos, en concreto una narración épica, perdida para siempre: «nunca tendremos el original en bambara de este magnífico relato puesto que Gorké murió hace quince años y no fue grabado»¹ (Kesteloot, 1993: 29). Sin embargo, en otras ocasiones, por fortuna no

¹ Debido al elevado número de citas en francés y para facilitar la comprensión del texto, el autor de este artículo las ha traducido de ese idioma al español.

es demasiado tarde. Así, la misma investigadora muestra su satisfacción por haber llegado a tiempo para recoger tres versiones integrales de la epopeya de Samba Guéladio, ya que la versión del administrador Équibecq, en su opinión, no reunía calidad: «Habría sido mejor grabarla, pero el magnetófono no existía aún y el pobre gobernador solo pudo dar un mal resumen» (Kesteloot, 1992: 5).

El mismo texto proporcionaba conocimiento a antropólogos, historiadores, lingüistas, especialistas en literatura y etnógrafos, entre otros estudiosos. De las observaciones de Hampâté Bâ a propósito del relato oral *Koukamonzon*, se deduce el interés que el texto puede suscitar en investigadores de distintos ámbitos: «El personaje de Koukamonzon, tal como resulta de los relatos tradicionales que recogí *in situ*, parece a la vez mítico e histórico. Si Koukamonzon aparece como el héroe mítico [...] no deja de ser un personaje histórico que efectivamente existió. Fue el antepasado conocido de los Tiansa y el primer rey del Dendi» (Bâ, 1971: 2). Raffanel ya advertía a mediados del siglo XIX de la importancia de las leyendas africanas para quienes desearan conocer la historia de ese continente:

La historia de los africanos es tan confusa que nada de lo que pueda ayudar a una clasificación metódica de los pueblos debe ser obviado. El acercamiento de las lenguas no basta para determinar relaciones, ya que las lenguas han experimentado y experimentan todos los días cambios considerables. Entonces, solo nos quedan las leyendas, las creencias populares, las costumbres y las supersticiones, conservadas primorosamente en la memoria de los individuos, formando, por así decirlo, los archivos históricos de la nación y constituyendo los únicos documentos de consulta para los que quieren ocuparse de la historia de los negros (Raffanel, 1856: 353).

Asimismo, un siglo después, Rouch deja constancia de la utilidad de la oralidad africana para la historia o la arqueología: «todos estos descubrimientos, todas estas excavaciones, [...] a pesar de sus técnicas precisas (topografía, datación por carbono-14...) no sabrían responder a nuestras preguntas sin las palabras que vuelan a los cuatro vientos, sin las tradiciones de los pueblos vecinos actuales» (Rouch, 1988: IX). Así, el discurso oral del tradicionista Wâ Kamissoko suscitó gran interés en arqueólogos, historiadores, arabistas y lingüistas durante sus intervenciones en el coloquio de SCOA en Bamako en 1975.

La ayuda que el gran *griot*² Kamissoko prestó a Cissé permitió a este último conocer mucho mejor la mitología, la historia, la geografía y la literatura mandingas durante sus desplazamientos en Mali desde 1959 hasta 1975, cuando el tradicionista era un auxiliar al servicio del desarrollo rural y de la investigación en ciencias sociales y humanas:

Comenzamos por la «cartografía» de las tradiciones del país mandinga para comprender mejor las informaciones esenciales de la vida del mundo rural malinké. A continuación le pedí, durante nuestros innumerables desplazamientos en el Alto Níger, que me hablase del país, de sus ríos y colinas, sus dioses, sus hombres y mujeres, sus clanes, sus familias, sus instituciones, sus mitos, sus leyendas, su historia, sus penas y esperanzas... Lo que Wâ hizo con agrado (Cissé; Kamissoko, 1988: 8).

²Un *griot* es un bardo especializado en la transmisión de relatos orales de diversa índole, pero además cumple funciones como la mediación, la *laudatio*, la producción de música, la organización de ceremonias, etc. Existen igualmente mujeres *griottes* que destacan por su voz y que cumplen también cometidos sociales.

De hecho, Moniot (1962: 51) señala que todo interesa al historiador que investiga la tradición, textos orales aparentemente menos relacionados con la historia, como los cuentos o las canciones, otros más cercanos a esta disciplina, como los mitos y las leyendas que narran los orígenes, y también las genealogías o la jurisprudencia. Así, Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 94-95) apuntan que el texto iniciático peul *Koumen* permitió sin duda alguna atribuir a esta etnia los frescos que se encuentran en Tassili estudiados por el equipo constituido por H. Lhote. Añaden que el análisis de este texto oral y su estudio filológico permitirán muy posiblemente relacionar a los peuls con el Mediterráneo y Oriente o identificar las influencias surgidas tras el contacto de los pueblos de la antigüedad clásica, como prueban, por ejemplo, las alusiones a Salomón. Pero en otras ocasiones, los textos fueron objeto, sobre todo, de análisis literario y los investigadores no prestaron demasiada atención a las informaciones históricas que proporcionaban. Kesteloot, en la introducción de *La prise de Dionkoloni*, señala que su interés por el texto objeto de estudio es literario, aunque sea también de utilidad para los historiadores: «La historia de Ségou está aún por escribir, aunque conozcamos las líneas principales. Además, nuestro trabajo [...] tiene un objetivo claramente literario. [...] La historia solo sirve aquí como punto de referencia para situar tal acontecimiento o tal personaje que encontramos en la obra literaria» (Kesteloot, 1975: 8).

Los primeros investigadores de la oralidad en África occidental, exceptuando a los tradicionistas de ese vasto territorio, fueron principalmente franceses. Curtin (1999: 84) distingue dos grandes periodos en el análisis de las tradiciones orales africanas de naturaleza histórica: el primero, entre 1890 y 1914, en el que cobran gran protagonismo los administradores coloniales, y el segundo, de 1950 a 1960, finalizado con la contundente conclusión del antropólogo Murdock que aseguraba que las tradiciones orales indígenas no eran fiables. También Coquery-Vidrovitch y Moniot (1985: XI) aseguran que a finales del siglo XIX los historiadores pioneros eran fundamentalmente militares, administradores y misioneros que recogían tradiciones y manuscritos a fin de averiguar la historia de los antiguos reinos. Delafosse (1913: I-III), administrador y jefe de colonias, en el prólogo de *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs ; suivi de Contes indigènes de l'Ouest-africain français* de F. V. Équilbecq (1913) agradece a quienes cumplen una función en las colonias de África occidental y tienen contacto con la población indígena que hayan recogido cuentos, leyendas, fábulas y apologías satíricas, es decir, a viajeros, misioneros, funcionarios y oficiales que los han publicado en obras diversas y revistas. Asimismo, muestra su gratitud al gobernador Clozel por su buena disposición para promover publicaciones etnográficas y lingüísticas de África occidental y al editor Ernest Leroux por la publicación de los estudios de Bérenger-Féraud, Ch. Monteil, Dupuis-Yakouba y F. de Zeltner.

La segunda mitad del siglo XX concede más protagonismo a la oralidad africana. Monod realiza una gran labor a la cabeza del Institut français d'Afrique noire principalmente después de la Segunda Guerra Mundial y hasta 1963. Llamado Institut fondamental d'Afrique noire desde 1966 e incorporado a la Universidad de Dakar, este centro también cumplirá una función esencial en la investigación africana. Su departamento Lenguas y Culturas dispone de una sección de literatura oral. En 1965, en una de las sesiones de la UNESCO, se tomó la decisión de iniciar un proyecto de gran envergadura, la creación de la *Historia general de África*, constituido por ocho volúmenes que reunían los estudios de especialistas de diversos continentes. Paulatinamente surgieron centros regionales de investigación de la tradición oral. Además, los departamentos o centros de estudios africanos que progresivamente se fundaban en las universidades europeas

acogían a jóvenes africanos entre los que destacaban historiadores y antropólogos que albergaban el anhelo de investigar la oralidad en el continente del que procedían. A su vez, las universidades africanas prestaban cada vez más atención a la oralidad. Asimismo, la Société commerciale de l'Ouest africain (SCOA) potenció en 1974 la investigación de la tradición oral africana mediante la Fondation SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire, más tarde denominada Association pour la Recherche Scientifique en Afrique noire (ARSAN), dirigiendo misiones importantes en diferentes regiones de África occidental ya en 1975 y coordinando encuentros de investigadores. SCOA se disuelve oficialmente en 1998. También en 1974 se funda el Centre d'Etudes Linguistiques et historiques par Tradition Orale (CELHTO) en Niamey, entre otras instituciones. En los años 70 se llevan a cabo trabajos científicos en torno a la oralidad de gran interés, pero en los 80 la situación se agrava, comenzando por Europa, con las consecuencias que esto supone para el continente africano: «Las investigaciones de campo relativas a África escasean por razones diversas. Después de la Guerra Fría, el lugar de África en los programas de investigación y en las ofertas de los organismos científicos compitió en gran medida con otras áreas culturales. En numerosas universidades extranjeras, por ejemplo, las cátedras de historia se “cierran” unas tras otras con la jubilación de sus titulares» (Gayibor, Huhé-Beaulaton y Gomgnimbou, 2013: 8).

En el siglo XXI, las fuentes orales continúan nutriendo los estudios de ámbitos diversos. En 2011, diferentes instituciones científicas africanas o francesas organizaron el coloquio internacional «Sources orales et histoire africaine. Bilan et perspectives» que tuvo lugar en Agbodrafo (Togo). Según Gayibor, Huhé-Beaulaton y Gomgnimbou (2013: 10), se recibió un gran número de propuestas de comunicación de historiadores, antropólogos, arqueólogos y estudiosos de la literatura. Entre sus conclusiones, sobresalen la fluctuación del léxico según quien lo emplee, la complementariedad de las disciplinas, la necesidad de sobrepasar las fronteras nacionales para profundizar en los movimientos de las poblaciones en el tiempo y en el espacio o la evolución de los tradicionistas.

Como ya hemos señalado, numerosos especialistas constataron a lo largo del siglo XX, principalmente durante su segunda mitad, el riesgo que corrían las tradiciones orales y por ello, se consagraron a su conservación, registrándolas en manuscritos o grabándolas. Équilbecq (1913: 3), en 1913, manifestó su intención de transcribir los cuentos antes de que perdieran su carácter preislámico, pero otros investigadores constataron que el peligro era mayor³. Ya Paulme, que se encontraba a finales de los años 50 en Costa de Marfil con motivo de una investigación etnográfica, expresó a sus primeros interlocutores su deseo de reunirse con ancianos que gozasen de buena memoria para que le informasen sobre las tradiciones y los acontecimientos importantes del pasado porque observaba que el transcurso del tiempo debilitaba la tradición: «Precisé que quería, antes de que fuese demasiado tarde, salvar del olvido su pasado y el modo de vida de sus padres, recoger el testimonio a fin de conservarlo para sus hijos» (Paulme, 1976: 7). Hampâté Bâ y Dieterlen afirman a inicios de los años 60 que incluso entre las familias peuls de Yolof (Djolof) en Senegal ya no había verdaderos *silatigi* o jefes iniciados, aunque aún quedaban algunos peuls formados en las tradiciones que eran conscientes de su saber y del poder que

³ A este propósito, Équilbecq afirma: «ya que el islam invade cada vez más África, es bueno registrar sin demora las tradiciones que aún no están alteradas en los países islamizados y que, en regiones aún intactas, han conservado —o casi— su pureza. Estas tradiciones son vestigios enormes de las creencias primitivas de la raza negra y, por ello, merecen ser salvadas del olvido» (Équilbecq, 1913: 12).

detentaban y que ocultaban, según sus palabras, «entre los pliegues de los harapos con que se vestían» (Bâ; Dieterlen, 1961: 93). Advierten de la urgencia de la investigación de las tradiciones peuls en ciertos países africanos: «Es necesario que se continúe y desarrolle la obra emprendida por las investigaciones sistemáticas, mientras quede tiempo, en Senegal y Gambia, y que se extiendan estas investigaciones a Futa Yalón, Sudán, Alto-Volta, Níger, norte de Nigeria y de Camerún, y Chad. Es preciso recoger leyendas y cuentos, humorísticos o maravillosos, cuyo sentido profundo desvele el conocimiento tradicional» (Bâ; Dieterlen, 1961: 94). Cuando un anciano fallece, arde una biblioteca, decía Hampâté Bâ, refiriéndose a la pérdida de los conocimientos tradicionales. El morabito Yattara es de la misma opinión porque considera que las sequías han provocado la emigración de los jóvenes, de modo que los ancianos no tienen a quienes enseñar⁴. Debido a este abandono del pueblo natal, los patriarcas, según Diawara (1985: 7), ya en los años 80 deseaban encontrarse con jóvenes con los que conversar para así aliviar su soledad.

El historiador Ki-Zerbo, refiriéndose a los transmisores de la historia africana, también muestra preocupación a inicios de la década de los 80:

son como los últimos islotes de un paisaje antes imponente, cuyos elementos estaban vinculados por un orden preciso y hoy erosionado, laminado y desgastado por las fuertes olas del «modernismo». ¡Fósiles en préstamo!

Cada vez que uno de ellos desaparece es una fibra del hilo de Ariadna que se rompe, es literalmente un fragmento del paisaje que se hace subterráneo (Ki-Zerbo, 1999: 27).

A pesar de que los discursos orales gozaban de la protección de determinados sectores de la población, considerados como los garantes de la tradición, su fortaleza no era más que aparente ya a mediados del siglo XX y cualquier investigador sagaz podía intuir el declive del patrimonio oral africano. La antropóloga francesa Dieterlen, posiblemente sin pretenderlo, refleja aquellos aspectos que constituían la debilidad de los textos orales de carácter religioso: «el África negra tradicional conoce un gran número, pero son orales. Su conocimiento requiere un esfuerzo mnemotécnico de envergadura: su transmisión es objeto de cuidados constantes y, justamente a causa de su carácter sacramental, precauciones particulares» (Dieterlen, 2005: 20). Es decir, sin soporte escrito, la supervivencia de los textos dependía enteramente de sus transmisores tradicionales. Además, los profundos cambios de los modos de vida contribuían poderosamente a debilitar la oralidad. Hampâté Bâ y Dieterlen, en 1961, ya señalan el vínculo entre el nomadismo de los peuls y los textos orales, por ello convenía recopilarlos lo antes posible, al igual que aquellos asociados a otras profesiones artesanales, cuyo número disminuía debido a los efectos de la modernidad: «Es preciso realizar una investigación profunda de la vida pastoral en los pocos grupos que permanecen nómadas, sobre todo entre los bororos» (Bâ; Dieterlen, 1961: 94). Seydou, en *Bergers des mots*, una recopilación de poemas que elogian el ganado en la región maliense denominada Macina, expresa el vínculo entre la trashumancia y un determinado tipo de poesía oral peul: «este vaivén vinculado a las deambulaciones del ganado por los cambios del tiempo y del espacio condicionan tanto la organización de la vida como la sociedad de los peuls de esta región, e incluso su literatura se encuentra profundamente marcada» (Seydou, 1991: 12-13). Por tanto, la existencia de este género poético conocido como *jammooje na'i* o himnos al bóvido

⁴Yattara (2003: 401) también cree que esta pérdida de conocimientos se puede aplicar a los textos de Macina escritos en árabe, que están mal conservados y que se venden como consecuencia de la pobreza.

está condicionada por factores externos, como el mantenimiento de la trashumancia, ya que los pastores componen versos y los memorizan mientras se trasladan con su ganado. La sedentarización conlleva entonces la pérdida de este género⁵. Como ya hemos dicho, Corraera advertía a principios de los años 90 de los profundos cambios que conocía la sociedad peul y que repercutían en las cualidades positivas de los individuos que llamaban la atención popular. Ni los valores que ensalzan las epopeyas de antaño ni sus héroes suscitaban la admiración de otros tiempos: «En esta situación, el héroe no puede ser eterno. Es coyuntural [...] [la nación] no puede identificarse con él porque no encarna las virtudes a las que se vinculó» (Corraera, 1992: 252-253). Según Corraera, estos cambios afectaban asimismo a los bardos, pues los *griots* que narraban relatos épicos estaban más interesados en satisfacer a quienes les recompensaban por sus elogios que en mostrar rigor. Su música, además, perdía su pureza influida por las corrientes pops. También Derive (1999: 21) afirma que la literatura cinegética oral cobra gran protagonismo en los ritos de las asociaciones de los cazadores mandingas. Habiéndose limitado tanto la caza en ese territorio, solo quedan las ceremonias para poder asistir a la representación de los cantos de los cazadores. Igualmente, N'Diaye (1986: 35) insiste en que la enseñanza oral de las tradiciones de cada etnia maliense se producía durante las iniciaciones que tenían lugar después de la circuncisión de los chicos y de la escisión de las chicas. Disminuyendo el número de estos ritos, cada vez es menos frecuente la enseñanza oral.

Así pues, entre los factores que favorecen la desaparición de los discursos orales tradicionales destacan la disminución del número de ceremonias debido a profundos cambios sociales, el menor número de bardos, su menor grado de profesionalización o la pérdida de solemnidad del propio acto. Dieterlen subraya la estrecha relación entre los discursos orales y los rituales en la introducción de *Textes sacrés d'Afrique Noire*⁶ cuando proporciona informaciones sobre la elección de los textos: «por el interés que presentan, pero también por su función en las ceremonias, ya que ponen ritmo a la ejecución de rituales complejos en los que se integran al mismo nivel que los gestos del oficiante, del sacrificador o de los participantes» (Dieterlen, 2005: 15). Corraera aludía a los desplazamientos del *griot* Amadou Mamadou Kamara, en 1959, cuando tenía 25 años, «de ceremonia en ceremonia, paseando su guitarra y sus epopeyas» (Corraera, 1992: 8). De hecho, Diakité, Soumaré, Steichen y Théra (1986: 41), entre los factores que distinguen para elegir pueblos malienses en los que recuperar textos orales, destacan la antigüedad del pueblo, la función pasada y presente, la presencia de centros de enseñanza tradicional, así como de informantes de prestigio reconocido, pero también que conserven cultos. Un ejemplo de la permanencia del texto mientras se realiza al menos un acto formal solemne con él relacionado es el que proporciona Hampâté Bâ en 1971 a propósito de su investigación en torno al relato *Koukamonzon*. Distingue entre la narración, la ceremonia animista que tiene lugar anualmente en Gaya (Níger), celebrada al pie del baobab sagrado vinculado a la historia del rey Koukamonzon, y el rito de entronización que se mantuvo hasta que no quedaron monarcas a los que colocar en el trono. Sin embargo, se conservó

⁵ Ancy (1997), a finales de los años 90 del siglo XX, afirma que la trashumancia de los peuls del norte de Costa de Marfil se debilitaba debido al aumento del número de miembros de las familias, al mayor número de reses en el rebaño, que lo hacen menos fácil de controlar y de vigilar, y a otros factores, lo que podría desencadenar cambios profundos entre los peuls.

⁶ Se trata de una recopilación de plegarias individuales o colectivas, fórmulas de invocación o de encantamiento y extensos textos de carácter iniciático,

la ceremonia denominada Habouzeeno cuyos protagonistas son los iniciados guiados por los sacerdotes de la secta iniciática Holley y cuya duración es de una semana y también permaneció, al menos hasta esa fecha, la relación del relato.

2. LOS INVESTIGADORES EUROPEOS Y SUS INFORMANTES

Aunque fueron principalmente los investigadores europeos quienes iniciaron el proceso de recopilación por escrito de textos orales, necesitaron con urgencia la colaboración de los africanos por motivos fáciles de comprender: su inicial desconocimiento de las lenguas locales y de las costumbres y la imposibilidad de penetrar en las sociedades africanas sin mediadores que facilitasen su labor investigadora. A finales del siglo XIX, Charles Monteil era consciente de esta necesidad porque las cuestiones dignas de estudio abundaban en Mali, pero era necesario superar un gran obstáculo: «en un país donde todo es tan diferente a lo que estamos acostumbrados a ver y oír, no basta con mirar y escuchar, ya que se corre el riesgo de no comprender nada de lo que uno es espectador u oyente. Cuando se es nuevo en un lugar tan diferente, es indispensable tener uno o dos iniciadores que pertenezcan incluso a este medio y que lo conozcan bien» (Monteil, 1915: 4). Por este motivo, en Kayes (Mali), en marzo de 1897, la Administración había puesto a su servicio al capitán Mamadou Racine, intérprete principal, para que sus informaciones le permitiesen completar un cuestionario relativo a las costumbres jurídicas de los nativos. Este le buscó otros informantes con más conocimiento de las cuestiones estudiadas. Tan solo unas semanas después y a fin de conocer en profundidad las costumbres de los kassonkés⁷, Monteil solicitó en Medina (Mali) la colaboración de algunos africanos: Sadyo Sambala, un jefe de esa ciudad que había cursado estudios en la escuela colonial de Saint-Louis; su sobrino Sambala, secretario y con formación recibida en la escuela colonial de Kayes, y el intérprete Souleyman Goundyamou, al servicio de la Administración francesa desde su infancia. Los tres hablaban francés, eran kassonkés y conocedores de la cultura de Khasso. Aunque su ayuda era de gran valor, acudió a otros informantes y su función en la administración de justicia le facilitó enormemente alcanzar su objetivo investigador y desvelar «esta alma negra, para nosotros tan difícilmente accesible» (Monteil, 1915: 5). Tras dos años de estudio, este funcionario francés aseguró que no pretendía presentar las costumbres de Khasso en su totalidad porque cada familia importante tenía las suyas, aludiendo a la gran variedad de tradiciones orales.

El orientalista Monteil (1986: 29), al igual que su padre Charles Monteil, advirtió años más tarde del riesgo que corrían los investigadores europeos de no lograr profundizar en el sustrato negro-africano, de llegar a conclusiones erróneas o incluso de alejarse demasiado de la realidad⁸. Así, pone en cuestión, como algunos antropólogos, la total

⁷ Las principales ciudades en las que residen los kassonkés son Kayes, Bafoulabé y Mahina, en Mali. Entre los pueblos en los que viven con un número de población importante destacan Diamou, Lontou, Soubala, Oussoubidiagna, Sawarané y Sabouciré.

⁸ Quizá fruto de esta dificultad sea la demora que sufrió la publicación de la leyenda soninké de Ouagadougou. Vincent Monteil expresa la ardua labor que supuso para su padre la recopilación de este relato y la preparación del texto escrito que, aunque lo había recogido en 1898, tardó décadas en publicarlo: «le parecía que presentaba tales dificultades que después de realizar consultas a numerosos soninkés, consideró que únicamente debía publicarlo, tras su traducción y comentario, cincuenta años más tarde» (Monteil, 1986: 31). Para Vincent Monteil, los textos más difíciles de recoger y comprender eran los iniciáticos, mientras que obtener la sabiduría de los diferentes pueblos africanos mediante sus cuentos, poemas y proverbios era más sencillo.

fiabilidad de los estudios de Marcel Griaule (1898-1956), ya que su conocida obra *Dieu d'eau* (1948) se basa en un solo informante, Ogotemméli, sin que sea posible consultar ningún texto original resultado de sus conocimientos. Asegura que numerosos africanos aceptaron sin gran reflexión sus teorías⁹. Monteil defiende que para conocer en profundidad las culturas africanas es preciso un gran dominio de las lenguas y comprender bien sus costumbres, como ya hemos dicho, y repara en otros inconvenientes: los intérpretes solían decepcionar y los ancianos se mostraban desconfiados.

El modo de adentrarse en las tradiciones de los pueblos africanos no siempre fue respetuoso y la ignorancia o imprudencia de algunos investigadores causaron la desconfianza de la población¹⁰. El morabito Yattara (Yattara; Salvaing, 2003: 385) se sorprende cuando algunos investigadores y fotógrafos muestran poco respecto hacia los informantes. Los elogios que Hampâté Bâ dirige a Dieterlen en el prefacio de *Textes sacrés d'Afrique Noire*, cuando la distingue de otros investigadores, aludiendo a su respeto por las tradiciones estudiadas, permiten entrever que la consideración hacia las costumbres africanas no era frecuente: «La Sra. Dieterlen [...] es miembro de esta pequeña falange de investigadores que ha realizado una gran labor y ha sabido abrir la puerta de algunos santuarios sin romper ni forzar su cerradura» (Bâ, 1965: 8). También Cissé señala la impresión que la investigadora produjo al *griot* Kamissoko: «La fidelidad de Germaine Dieterlen a este país [mandinga], a los dogones y a su civilización lo conmovió» (Cissé; Kamissoko, 1988: 9).

Durante el periodo colonial, los bardos habían dado pruebas de desconfianza hacia los europeos y desarrollaron estrategias para evitar compartir sus conocimientos sin mostrar su rechazo. Hampâté Bâ cuenta una anécdota no exenta de humor, algo muy propio del erudito maliense, que resumimos en unas líneas. En 1928, un joven etnólogo deseaba realizar una investigación en Tougan (Burkina Faso) acerca del pollo destinado al sacrificio con motivo de la circuncisión. Siguiendo el protocolo exigido, el comandante francés solicitó al jefe de distrito indígena que se ocupase del investigador a fin de que llevase a cabo su indagación. De este modo, el jefe nativo reunió a los notables para exponerles su cometido. El decano de los notables, responsable de las ceremonias de circuncisión y de la iniciación que las acompañaba, preguntó si el joven estaba dispuesto a ser circuncidado porque para comprender las explicaciones debía iniciarse. Ante lo que suponemos un rechazo, fue necesario recurrir a la astucia y, en concreto, a la argucia conocida como *mise dans la paille* que consistía en hacerle creer que se le proporcionaban los verdaderos conocimientos. A este propósito, Hampâté Bâ completa la anécdota con la siguiente información:

⁹ Monteil juzga con severidad algunos aspectos de los análisis de Marcel Griaule: «recuerdo haber leído con horror en 1934 el capítulo VI (“La muerte por muselina”) de su libro *Les Flambeurs d'hommes*, presentado como “una descripción objetiva de algunas peripecias de su primer viaje a Abisinia” en 1928-1929, y coronado con el premio Gringoire [...]. Más tarde, [...] acusado de haber difamado a los abisinios, aseguró que la atroz descripción del suplicio con fuego de un hombre atrapado en cera y muselina era pura invención suya y que esta tortura, por otra parte, ya no era empleada desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, ¿no daba a entender (p. 134) que era “uno de los dos blancos que habían asistido a la ceremonia?”» (Monteil, 1986: 29-30).

¹⁰ También causó el enojo de los investigadores africanos. Así, el historiador maliense Drissa Diakitè juzga con severidad a aquellos europeos que denomina cruzados contra la tradición oral, acusándolos de falta de rigor: «¿Por qué no se ajustan a la ética del investigador y reconocen que no han sido capaces de descifrar los códigos y las sutilezas del pensamiento de los pueblos que deseaban estudiar? Les parece mejor decir “no existe” que “no encontré”» (Diakitè, 2009: 23).

«¡Cuántos etnólogos fueron víctimas inconscientemente! Sin ir más lejos, ¡cuántos creyeron haber comprendido algo mientras que, sin haberlo experimentado, no podían conocerlo verdaderamente!» (Bâ, 1999: 205). En su publicación de *Koumen*, Hampâté Bâ y Dieterlen aseguran que los maestros tradicionalistas peuls de Yolof, en Senegal, no dudan en engañar a quienes juzgan interlocutores incompetentes «es decir, que no tienen un estatuto físico, moral, intelectual y social necesario para recibir, comprender y asimilar, [no dudan en] “fatigar al profano”, “introducir al indigno en la oscuridad” “guiñando el ojo”, contándole un largo relato que no contiene ninguna parcela de verdad iniciática válida» (Bâ; Dieterlen, 1961: 93-94).

Ante tantos obstáculos, cuando los investigadores europeos gozaban de la valiosa ayuda de expertos africanos, manifestaban con entusiasmo su agradecimiento, sobre todo si eran grandes conocedores de la tradición. Si Seydou reconoce la valiosa colaboración de diversos africanos en *La geste de Ham-Bodêdio ou Hama le Rouge*, como Hampâté Bâ, se muestra mucho más efusiva cuando menciona la labor de Yattara, del que dice: «con una dedicación tan infatigable como amistosa, me aportó una ayuda inestimable en todas mis misiones para introducirme en el ámbito de los griots y en la transcripción y elucidación de los textos grabados. Su competencia, paciencia y eficiencia [...]» (Seydou, 1976: 133). En *Bergers des mots*, Seydou apunta que el gran conocimiento de la cultura peul del morabito había sido para ella «una fuente de saber» (Seydou, 1991: 7). El mismo reconocimiento se repite en otras obras de esta especialista de la literatura oral peul, como en *Profils de femmes dans les récits épiques peuls* (2010) o en *Les guerres du Massina* (2014), donde Seydou se presenta como portavoz de otros investigadores que han precisado la asistencia del tradicionalista:

Su conocimiento del terreno, su gran cultura y sus cualidades humanas han sido, para todos los investigadores que lo han tenido como colaborador, de una ayuda inestimable que debemos agradecer. Gracias a él, el acceso a los *griots*, a los poetas, a los contadores y a las contadoras era inmediato y sin ninguna reticencia por su parte (Seydou, 2014: 7).

Salvaing confirma los méritos de Yattara a la vez que transmite las impresiones de algunos científicos: «Todos los investigadores que trabajaron con él subrayaron su tesón en sus investigaciones, su sentido de la relación con los poseedores del saber, su respeto por ellos, la ayuda que suponía además su profundo conocimiento del medio local. Para ellos era más que un ayudante y técnico en investigación. De hecho, es por completo un colaborador y un hombre de confianza» (Yattara; Salvaing, 2003: 385). Sin embargo, Brenner discrepa, pues aunque él elogia la labor del que era su ayudante, es consciente de que otros no la reconocieron: «Pero tuvo que trabajar también con otros muchos investigadores que manifestaban poco respeto por él y que lo trataban más como un obstáculo que como una ayuda» (Yattara; Salvaing, 2003: 382). Según algunos testimonios, como el de Bintou Sanankoua (Yattara; Salvaing, 2003: 370), también Yattara manifestaba públicamente su simpatía hacia algunos investigadores con los que había trabajado, como Seydou, Brenner y David Robinson.

La colaboración de este morabito maliense con Seydou había comenzado en 1970, con motivo de la recopilación de epopeyas peuls, y se basaba en la mediación, ya que introducía a la investigadora en entornos tradicionalistas y le buscaba los mejores informantes, en la asistencia durante las entrevistas mediante las preguntas que él mismo planteaba y en la traducción de los textos (Yattara; Salvaing, 2003: 383-384).

Los mediadores entre los investigadores extranjeros, procedentes de Francia o de Estados Unidos, y los informantes debían cumplir misiones tan diversas como la búsqueda de manuscritos, su traducción, la asistencia en yacimientos arqueológicos, la realización de entrevistas a morabitos, *griots* y cualquier otro tipo de tradicionistas.

Algunas explicaciones de Seydou sobre las condiciones de grabación de los relatos ponen de relieve la desconfianza de los informantes hacia los investigadores foráneos que con frecuencia solo desaparece gracias a la labor de un mediador local o a una relación afianzada en el tiempo. A propósito de la recopilación de algunos de sus relatos afirma:

los *griots* ya no sentían la grabación con magnetófono como una intrusión extranjera intimidante. Mi integración en el seno de las familias amigas y mi «asimilación» cultural facilitaban los contactos con contadores y contadoras, *griots*, poetas y «morabitos» y finalmente mi conocimiento de la lengua y mi curiosidad por todas las producciones literarias bastaban para despertar su deseo de mostrarme su saber y su talento, sin olvidar, por supuesto, al menos por parte de los *griots*, la perspectiva de una compensación económica (Seydou, 2010: 5).

Para ganarse la confianza de los informantes a la que alude Seydou era necesario aceptar algunas normas. Vansina y Hampâté Bâ coinciden en que los historiadores que deseen obtener informaciones acerca de la oralidad han de conocer primero las reglas que rigen el proceso del acercamiento a la palabra: «El historiador debe, por tanto, aprender a ir despacio, a reflexionar para penetrar en una representación colectiva porque el corpus de la tradición es la memoria colectiva de una sociedad que se explica a ella misma» (Vansina, 1999: 168). Es decir, el investigador ha de familiarizarse con el modo de pensar de los individuos que componen la comunidad que estudia y con sus costumbres antes de interpretarlas, por ello su comprensión puede requerir años de estudio. Yattara (2003: 386), además de paciencia, aconseja dar muestras de respeto y control de la ayuda que puedan prestar las autoridades para convocarlo, sin sobrepasarse. En caso de que se desee fotografiar, es necesario pedir permiso. Si se cumplen estos requisitos, el informante depositará su confianza en el entrevistador, salvo en casos excepcionales. Hampâté Bâ pone de relieve la dificultad del proceso, ya que los investigadores europeos o africanos que deseen conocer en profundidad las religiones africanas han de experimentar una iniciación y aceptar unas reglas, ya que, como se sabe, la iniciación conlleva obligaciones¹¹. Además, han de adquirir un conocimiento mínimo de la lengua de la comunidad que analizan. Así, en las conclusiones de *Koumen*, Hampâté Bâ y Dieterlen advierten al lector que «Los comentarios que hemos podido incluir en el texto de *Koumen* constituyen solamente una mínima parte de las explicaciones que reciben los futuros iniciados y que exigen años de

¹¹ Hampâté Bâ y Dieterlen explican en unas líneas en qué consiste la iniciación en culturas como la dogona, la malinké, la bambara y la bozo, entre otras de África occidental: «Iniciación es conocimiento: conocimiento de Dios y de las reglas que ha instaurado; también conocimiento de uno mismo, pues este saber se presenta como una ética; además, conocimiento de todo lo que no es el hombre, puesto que “se le ha encomendado conocer lo que no es él”. Esta ciencia debe alcanzar lo universal, cada uno de sus elementos y de sus aspectos que forman parte de un todo. Los peuls dicen “No se sabe todo. Todo lo que se sabe forma parte de todo”» (Bâ; Dieterlen, 1961: 93). Se considera con frecuencia que ver no implica saber, como sugieren estas líneas: «Koukamonzon era un gran iniciado, así que sabía mirar, ver, oír y sobre todo discernir» (Bâ, 1971: 11).

estudio» (Bâ; Dieterlen, 1961: 93). Por tanto, es indispensable una formación tradicional sólida para conseguir verdaderos conocimientos.

A estas dificultades se suman otras más. Algunos investigadores afirman que determinados relatos son más difíciles de obtener que otros. Meillassoux et Doucouré así lo aseguran: «Las tradiciones familiares, más realistas, y más informativas permanecen a menudo ocultas. Las tradiciones de los *griots* son efectivamente públicas, de carácter laudatorio, literario» (Meillassoux; Doucouré; Simagha, 1967: 11). Además, surgen otros obstáculos, como averiguar en dónde buscar y a quién dirigirse en determinados casos. Este es la situación que Niane lamenta con relación a las tradiciones de Gabou (Senegal, Gambia, Guinea):

Las tradiciones orales de Gabou tienen una particularidad: la destrucción de Kansala y la consiguiente dispersión de los mandingas han hecho difícil el enfoque de las tradiciones. Esta ausencia del núcleo central es más molesta porque el investigador no sabe por dónde comenzar, a quién interrogar. No es como en el territorio mandinga o en Yolof, donde el investigador se dirige automáticamente a las antiguas capitales, a los viejos pueblos y a familias de griots concretas (Niane, 1989: 7).

Durante los primeros años de las independencias africanas, el número de investigadores europeos y estadounidenses pertenecientes al ámbito de las ciencias sociales aumentó. Estos gozaban de mejores recursos técnicos que los africanos. En los años 80, algunos de estos últimos, a pesar de su especialización, continuaban desempeñando las mismas tareas que sus predecesores, a la vez que temían que la investigación cayese en manos de extranjeros, por ejemplo en Mali, donde la tradición aún mostraba un relativo vigor: «La función de algunos se limita a la de acompañantes sobre el terreno (guías, intérpretes...) de los investigadores extranjeros, excluidos de toda responsabilidad relativa a la investigación en la que han participado» (Diakité; Soumaré; Steichen; Théra, 1986: 45). En determinados proyectos de envergadura, la mayor parte de los participantes eran europeos. Por ejemplo, Niane (1989: 8) afirma que la recogida de tradiciones de la región gambiana de Gabou estaba organizada por investigadores ingleses de la Oral History and Antiquities Division (O.H.A.D). Aunque el gambiano Bakari Sidibé ya rastreaba Gabou desde 1972 consultando a los tradicionistas más respetados.

Sin embargo, del testimonio de Bocar Cissé (Yattara; Salvaing, 2003: 372-373) también se puede deducir que cuando los africanos dirigían los centros de investigación las funciones de algunos ayudantes tampoco habían cambiado sustancialmente. Afirma que cuando Ousmane Cissé era el director del Institut des Sciences Humaines, en 1966, a Yattara le habían encomendado la misión de encontrar documentos árabes y obtener información de otros morabitos. Entregaba un número importante de estos documentos al director del instituto que se los cedía a otros para que los estudiaran, sin que él tuviese acceso a ellos. Por este motivo, Bocar Cissé le aconsejó que hiciese copia de ellos antes de entregarlos.

En cuanto a la contratación de los ayudantes africanos, Salvaing (2003: 385-386) afirma que el contrato que se establecía con Yattara era verbal, basado en una remuneración diaria. Solía pedir un anticipo para comprar cereales con los que su familia se alimentase durante su ausencia. Brenner (Yattara; Salvaing, 2003: 381) asegura que su salario en el Institut des Sciences Humaines apenas le permitía subsistir, de modo que tenía que buscar otros ingresos, por ejemplo, ofrecía sus servicios a investigadores extranjeros. Salvaing afirma que Yattara, además, cumplía los encargos de muchos clientes pudientes, labores

propias de los morabitos oesteaffricanos. Suponemos que se trataba de adivinar el futuro y posiblemente de la creación de amuletos¹². Al final de su vida, cuando ya no podía acompañar a los investigadores, sus ingresos continuaban siendo limitados a pesar de su honrosa posición en el Institut des Sciences Humaines.

No obstante, en otras ocasiones, constatamos que los africanos eran los únicos que participaban en la publicación de un texto, por ejemplo Cissé y Yattara constan como los únicos entrevistadores, transcritores, traductores y creadores de notas del episodio épico *Poullou Djom Ere et Le touareg* (1984) que les narró el peul Beidari Allaye, originario del pueblo maliense llamado Gouyeye, habitado únicamente por *griots*.

3. LOS INVESTIGADORES OESTEAFRICANOS Y LOS TRADICIONISTAS

Como ya se ha dicho, el conocimiento del medio es un requisito para profundizar en la tradición y, por tanto, los investigadores oesteaffricanos pertenecientes a las culturas estudiadas gozaban de ventajas con relación a los europeos. Así lo asegura Moniot: «Recoger y explotar la tradición no es apenas posible sin un profundo conocimiento de la lengua, de la cultura y del pueblo de la que surge esa tradición. Es decir, el historiador debe ser un etnólogo, y un africano formado en la investigación está mejor posicionado para conseguir sus objetivos» (Monod, 1962: 53). Monteil, cuando se refiere a Ahanhanzo Glélé, también pone de relieve esta particularidad: «Veremos qué provecho tan notable supo sacar para la historia de Dahomey Maurice Ahanhanzo Glélé (*le Danxome*, Paris, 1974) de la ventaja que le dan su conocimiento de su lengua materna (el fon) y la posibilidad de interrogar, con toda confianza, a los “ancianos” del linaje real (del que él mismo desciende directamente por la rama primogénita)» (Monteil, 1986: 26-27). Otros factores hacen más sencilla la labor de los estudiosos africanos, según asegura Diawara (1985: 6-8), como conocer su historia familiar, que puede ser la misma que la del informante y acceder a él con relativa facilidad por tener un vínculo de parentesco o fundado en alianzas establecidas en tiempos pasados.

Sin embargo, los investigadores africanos no siempre lograban vencer la desconfianza de los tradicionistas. Cissé no oculta la reserva de los *griots*, que no favorecía ni la protección ni la difusión de su saber iniciático o histórico. Incita al *griot* Kamissoko a hablar mediante estos reproches:

venimos mi amigo Leynaud y yo de Kela, donde hemos grabado algunas informaciones sobre la historia de Mali, pero cuando pregunté al patriarca Djabaté de esta localidad dónde se encontraba Dakadjalan, cuyo nombre había oído en los relatos de los griots, [...] puso fin a nuestra conversación llevando su mano al cielo y gritando aterrorizado «Eso es demasiado grande para mi boca»... Considero esta actitud cuanto menos aberrante e incluso suicida, ya que se trata de gente cuya misión, e incluso su razón de ser, no es conservar la historia silenciándola, sino perpetuándola con sus cantos (Cissé; Kamissoko, 1988: 4).

Existen otros testimonios de investigadores africanos que encontraron resistencia por parte de los tradicionistas para proporcionar conocimientos transmitidos de generación

¹² Bocar Cissé (Yattara; Salvaing, 2003: 376) asegura que en una ocasión encargaron a Yattara en París acabar con la vida de un individuo, pero rechazó este encargo. También David Robinson (Yattara; Salvaing, 2003: 378) afirma que, según le había confesado Yattara, numerosos guineanos le habían pedido que dirigiese una maldición contra el presidente Sékou Touré, pero el morabito se negó porque solo podía recurrir a las imprecaciones para protegerse.

en generación. Aunque para conocer la historia de Sunyata Keita, el emperador mandinga del siglo XIII, Niane contó en Fadama en 1958 con la colaboración del *griot* Babou Condé y en Kakan con la de informantes maninkés moris, los *griots* de esa localidad no le transmitieron sus conocimientos. Tampoco en Djeliba Koro el maestro del *griot* Mamadou Kouyaté le narró la epopeya del héroe mandinga, de modo que se ciñó al relato del discípulo, ni en Kela los *griots* le revelaron la historia que buscaba (Bertho, 2018; Montes Nogales, 2018: 446). También Monteil destaca las dificultades a las que han de enfrentarse los investigadores africanos para combatir la reticencia de los bardos y para dar pruebas de ello narra la anécdota de un profesor marfileño:

Incluso los africanos con formación en disciplinas modernas observan que sus propios «sabios» son extremadamente reticentes a narrarles sus secretos. Conozco dos casos, en Alto Volta. Así como un profesor marfileño de filosofía que quiso entrevistar a un anciano en Dabou: el otro río, le pidió que sacrificase una víctima y le aconsejó que fuese a Francia y que regresase para verle. Al año siguiente, estaba muerto. En 1959, en sus *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Age*, un historiador guineano, Djibril Tamsir Niane, lamentó la dificultad para obtener informaciones de los griots de Kela, «demasiado cerrados» (Monteil, 1986: 29).

El testimonio de Hampâté Bâ resulta de gran interés. No habiendo conseguido grandes informaciones a propósito de la llegada de Koukamonzon al territorio Dendi, se pregunta si esta ausencia de datos se debe al desconocimiento de sus informantes, Maman Sagore, el sacerdote animista encargado de la ceremonia anual de Habouzeeno, y Killeya Bako, la responsable de los iniciados y guardiana de los fetiches, o a su desconfianza hacia él: «¿Era por ignoración real o por la desconfianza habitual de los verdaderos tradicionistas hacia los entrevistadores, blancos o negros, que transcribían inmediatamente las respuestas?» (Bâ, 1971: 2). Diawara, en su caso, no se pregunta el motivo de la ausencia del flujo de información, sino que conoce su causa y la precisa. En 1976, un especialista en la historia del reino de Jaara (o Diarra) se mostró parco en palabras durante su encuentro con el investigador africano porque en la delegación local que le acompañaba había alguien cuya presencia le incomodaba. Fue necesario esperar tres años para que el narrador le revelase su saber. Igualmente, en Yereere (Yérééré) y en Bagama (Mali) padeció el silencio de los posibles informantes por otras razones:

En Yereere, [...] me encontré con la obstinación del viejo N. S. que se negaba a contarme cualquier cosa. Aunque tenía al menos 70 años exigió tener la autorización de su «padre» (jerárquico, sin duda) para hablar. Como este último se opuso, permaneció mudo. Sin duda alguna, tendríamos que haber contactado con su «padre» antes de acudir a N. S., pero mi anfitrión no pensó en ello a tiempo. Fue en febrero de 1982. Fracasamos, muy posiblemente para siempre. En Bagama, el hermano menor del maestro *gesere* nunca quiso cantar un solo relato porque su hermano mayor era el único habilitado para enseñar. Sin embargo, el cadete poseía las competencias técnicas para instruirme. Se lo prohibió, así que se conformó con explicarme cómo se aprendía (Diawara, 1985: 9).

Pero los estudiosos africanos también han de enfrentarse a otras dificultades cuando investigan en la comunidad de la que proceden porque están sometidos a una elevada presión social y familiar. Según Diawara, respetar las normas sociales y las exigencias que conllevan los vínculos familiares puede entorpecer la investigación. Por ejemplo, no acudir al pueblo en el que residen los miembros de la familia antes de

dirigirse a otras localidades cercanas de interés para el investigador es origen de conflicto. Por otra parte, es preciso alojarse en el hogar de un familiar y buscar un mediador, ya que el investigador no debe solicitar directamente información a un tradicionista, lo que dificulta seriamente su labor: «Así fue como en agosto de 1976, para que me presentasen al “mejor” especialista en la historia del Jaara, tuve que pasar por su jefe de clan y por el jefe del pueblo» (Diawara, 1985: 9). Aunque el estudioso reconozca pronto al que considere mejor especialista, no puede realizar directamente la selección, sino que tiene que acatar la elección del intermediario. Además, los vínculos parentales y las alianzas de los clanes determinan en cierto modo el interés del investigador, ya que la familia considera que este solo debe recabar información de un sector de la población y de determinadas cuestiones. Los tradicionistas rechazan en ocasiones las versiones de los relatos que no coinciden con las suyas porque no las consideran dignas de fiabilidad:

En principio, estoy obligado a interesarme principalmente por el pasado de mi propia rama de linaje. Toda la historia del reino de Jaara ha de ser considerada desde las tradiciones de esa rama. Entonces, mi aprendizaje tiene que seguir unas directrices precisas. La familia únicamente considera como fuente histórica legítima su propia versión. Se critican las fuentes más oficiales en cuanto se alejan de las suyas, pudiendo incluso ser rechazadas (Diawara, 1985: 11).

Los obstáculos no se detienen ahí, ya que ciertos vínculos establecidos en el pasado entre los informantes y el clan del investigador condicionan el proceso de obtención de información: «Estas relaciones entre el patrón y el cliente me prohíben informarme sobre las tradiciones de mi propio linaje. Además, para evitar ofenderme, mis informadores me desvelan con más agrado los secretos de otros...» (Diawara, 1985: 13).

Si el investigador no acata cada una de las normas sociales puede ser visto como un transgresor de la tradición y, por tanto, es posible que incluso despierte la ira del informante, sentimiento que suscitó Diawara:

En efecto, mi deseo de acceder a otras fuentes diferentes a las que reservan provoca la hostilidad de diferentes partes: mis interlocutores familiares ocultan pasajes esenciales de sus relatos a modo de represalia; otros se ponen en guardia y me llama *taarixumundaana*, «buscador de genealogías», lo que me sitúa en una posición de intruso (Diawara, 1985: 14).

Por consiguiente, existe una cierta incompatibilidad entre el respeto a la tradición y la investigación cuando el estudioso y el informante pertenecen a la misma comunidad porque las normas del clan obstaculizan a veces la adquisición de conocimientos. Si habíamos observado que el investigador europeo debía acogerse a un protocolo al que no estaba habituado, el africano también está obligado a acatarlo porque el tradicionista no acepta tampoco su procedimiento investigador, que va en contra de su modo de enseñanza. Como maestro que es, impone su propio método didáctico, así que no permite que el entrevistador dirija el flujo de información. Por ejemplo, en el medio soninké, el investigador local, al igual que el foráneo, ha de presentarse como un ignorante en la cuestión, como un aprendiz y ha de limitar el número de preguntas porque el tradicionista puede sentirse cuestionado e interpretar que se pone en duda o se evalúa su saber: «sería el *wure bakke*, la evaluación de los límites de la competencia» (Diawara, 1985: 10).

Si habíamos señalado que conocer la lengua de la comunidad investigada era una ventaja, observamos ahora que el desagrado que generan las preguntas dificulta la

obtención de información. Los textos suelen estar codificados y los narradores no explican determinadas expresiones ni ciertos episodios¹³. En la sociedad soninké, por ejemplo, como en otras africanas, existen dos niveles de lengua: el corriente y otro más culto, reservado a los amos de la palabra, a los expertos contadores. Los investigadores africanos, aunque pertenezcan a la misma comunidad que los entrevistados, no comprenden la totalidad del texto y no siempre consiguen la aclaración necesaria para saciar su curiosidad.

Ante tantas dificultades para los investigadores africanos, Diawara considera que para cumplir con éxito una labor investigadora de las tradiciones orales en África, un equipo formado por autóctonos y foráneos sería una excelente opción puesto que ambas partes pueden acceder a las fuentes de manera diferente y complementarse.

Retomando la cuestión de la desconfianza hacia los investigadores africanos, podemos preguntarnos si estaba justificada. Los tradicionalistas no veían con frecuencia en ellos a los defensores de los valores que sus antepasados habían protegido y parece que no siempre se equivocaban. El investigador Cissé, con motivo de su primer encuentro con el tradicionalista Kamissoko, ya pone de manifiesto la falta de respeto de algunos de ellos por las tradiciones: «Wâ quizá comprendió que yo no era uno de esos *toubâbou fing*, uno de estos negros-blancos para quienes la tradición debe ser eliminada para siempre a fin de que el África negra pueda iniciar la vía del progreso» (Cissé; Kamissoko, 1988: 3). Y el bardo acusa a sus compatriotas de haber pretendido acabar con la tradición:

Son los hombres de este país quienes han destruido su propia patria y sus instituciones por ignorancia y por desconocimiento de ellos mismos y de sus orígenes. No obstante, encontraremos aquí, hasta el final de los tiempos, gente que vigila suficientemente para preservar lo esencial de la herencia que nuestros antepasados nos han legado, puesto que rogamos a Dios para que así sea (Cissé; Kamissoko, 1988: 4).

Sus reproches hacia sus conciudadanos se hacen más contundentes, hasta concluir de este modo: «Los verdaderos depredadores, los más destructores de los valores del país mandinga no son aquellos en quienes pensamos¹⁴, sino los malinkés mismos, ya que el olvido de uno mismo, de sus orígenes, de sus cualidades y de su dignidad conduce a los peores rechazos. Es eso lo que es mortal para un pueblo, es lo que más temo para mi país» (Cissé; Kamissoko, 1988: 5-6). Curiosamente, se observa una evidente preferencia del bardo por algunos investigadores franceses, que parecieron emocionarle, nos referimos a Maurice Godelier, Germaine Dieterlen y Claude Meillassoux que le expresaron su interés por la cultura mandinga: «Se emocionó tanto por esto y asombrado de constatar que “solo los extranjeros” —estas son sus palabras— se interesaban esencialmente por “las cosas” del país mandinga» (Cissé; Kamissoko, 1988: 9).

Cissé también se muestra muy crítico con algunos de sus colegas malienses. Afirma que en 1964 intentó convencerlos de la necesidad de conocer la historia de sus antepasados, aunque sin éxito: «la mayor parte de los investigadores e intelectuales

¹³ Diawara asegura que en la sociedad soninké, incluso quienes hablan esta lengua se enfrentan a tres dificultades principales cuando pretenden comprender el sentido de un texto oral: algunas fórmulas que pueden parecer banales, pero que no los son y cuyo significado es difícil; los sobrentendidos y los arcaísmos. No superar estos obstáculos impide comprender el texto en su totalidad: «En la poesía de la “gente de la boca”, como soy un locutor soninké, puedo en ocasiones comprender todas las palabras, lo que me tienta a dar una traducción superficial, pero esta no es correcta» (Diawara, 1985: 10).

¹⁴ Cissé introduce una nota mediante la que precisa que a quienes se refiere Kamissoko cuando dice «en quienes pensamos» son los franceses y la cultura que impusieron a los malinkés.

malienses, a quienes no cesaba de hablarles de la necesidad de impregnarnos de nuestra historia así como del espíritu de nuestras tradiciones, no comprendían la importancia de acudir a la instrucción de los sabios malinkés» (Cissé; Kamissoko, 1988: 9). Por otra parte, Ki-Zerbo (1999: 29) no solo confirma la incapacidad profesional de algunos intérpretes, sino su falta de escrúpulos.

Asimismo, Diakité, Soumaré, Steichen y Théra señalan que en Mali los tradicionistas ven a los investigadores como intelectuales procedentes de la ciudad que desean poner a prueba sus conocimientos. También los tradicionistas desconfían del uso que pueden hacer de las informaciones que obtengan y de los secretos que puedan revelar, que quizá aparezcan en un libro o se emitan en un programa de radio y temen la consideración de sus conciudadanos por no haber ocultado el secreto. Además, no demostrar conocimiento genera tensión. Ante el temor que les produce no dar muestras en ocasiones de un conocimiento elevado de la historia solicitada o de un relato, los aldeanos recurren a libros, documentos radiofónicos y cualquier documento, lo que puede alterar el relato: “Se trata para ellos de ponerse al mismo nivel que el intelectual que los entrevista” (Diakité; Soumaré; Steichen; Théra, 1986: 43).

Para combatir la desconfianza que suscitan los investigadores africanos o europeos es preciso, por consiguiente, prolongar la convivencia con los informantes tanto como sea posible. El historiador Diakité asegura haber vivido en compañía de los tradicionistas mandingas durante mucho tiempo, lo que pudo haber contribuido a afianzar su confianza en el especialista: «estos treinta últimos años, desde que era estudiante, fui a la escuela de los tradicionistas del país mandinga» (Diakité, 2009: 24). Afirma haber sido formado por los maestros tradicionistas, haber visitado los hornos de los herreros, haber recibido las explicaciones de la fundición y haber asistido a ceremonias. También Cissé obtiene la fiel colaboración de Kamissoko, pero es necesario destacar un hecho fundamental, Kamissoko se convirtió en su *griot* y Cissé, por tanto, en su *yatigui* o protector, lo que crea unos vínculos muy estrechos según los códigos tradicionales¹⁵. Otro factor contribuyó muy posiblemente a que Kamissoko depositase su confianza en su entrevistador, prescindir de grabaciones, compartiendo de este modo las técnicas de aprendizaje del erudito *griot*:

Pero cuando quise grabar en bandas magnéticas los relatos de mi *griot*, este me dijo: «El mejor medio de grabar un relato es escucharlo y vivirlo intensamente para interiorizarlo y conservarlo por siempre en la memoria [...]». Me vi así obligado a memorizarlo todo. Diez años en la escuela coránica de Alpha Maki Keïta recitando los versículos del Corán y otros textos sagrados me habían entrenado. Es necesario señalar desde ahora que las lecciones recibidas de este modo contienen mil y un detalles que no figuran en los relatos que vamos a leer (Cissé; Kamissoko, 1988: 8).

Con el paso del tiempo, ya a inicios de la década de los años 70, el *griot* permitió a Cissé grabar sus recitaciones, a pesar de la oposición de sus homólogos: «me contó en detalle sus desencuentros con sus “pares” que desde 1968 no cesaban de acosarlo para que silenciase la “palabra del país mandinga” o que la falsificase al narrarla» (Cissé; Kamissoko, 1988: 12). Sin embargo, Kamissoko declaró a su informante que las palabras grabadas tenían otros sentidos que permanecían ocultos y que se los explicaría,

¹⁵ Esta particular relación suponía que el protector se ocupase del sustento de su protegido. Por ello, cuando Cissé tuvo que trasladarse a Francia, le enviaba regularmente una parte de la beca que le había concedido el Fond d'aide et de la coopération française (F.A.C.).

permitiéndole que los escribiese¹⁶, pero no que los grabase¹⁷. Es muy posible que la revelación que Kamissoko hizo de los relatos históricos molestase a algunos de sus homólogos más de lo que permiten deducir las líneas anteriores, ya que una parte de sus conciudadanos interpretaron su fallecimiento como una venganza de otros bardos o como resultado de la magia de los cazadores de cuya cofradía era portavoz¹⁸. En realidad, Kamissoko padecía de cáncer de huesos.

El contacto entre los investigadores y los bardos produjo más enojos. Así, Lansine Diabaté (1926-2007) conoció la ira de otros *griots*, en esta ocasión de la localidad maliense de Kela, como asegura el antropólogo Jansen (2012: 68). El problema residía en que este *kumatigi* o maestro de la palabra había organizado la grabación de la epopeya de Sunyata para Jansen, con la condición de que ningún maliense la escuchase. Cuando los Diabaté recibieron el libro que el investigador había publicado en 1995 y que contenía el relato y la foto del narrador, Lansine fue acusado de haber vendido palabras secretas que no le pertenecían, a cambio de una remuneración, y de no haber informado correctamente al comprador de cómo proceder.

Aparte de los problemas que la relación entre los investigadores y los bardos ocasionase a estos últimos, a los primeros les benefició sustanciosamente. En compañía de Kamissoko, Cissé pudo asistir a ceremonias y ritos religiosos celebrados por los cazadores y estos le permitieron grabar los mitos, cantos y otros relatos emitidos por *griots*, *griottes* y los bardos de los cazadores. También diferentes jefes de pueblos o de cofradías le comentaron otros relatos, aunque sin el empleo de micrófonos. Además, realizó una pre-iniciación que requería profundizar en elementos considerados cotidianos. Durante seis meses, el patriarca de los herreros Soumaworo de Kouroussalé y Fa-Djimba Kanté de Tèguè le enseñaron el malinké antiguo y más culto y la caracterología mandinga. También en 1971 y 1972, el *griot* acompañó a Cissé en todas sus investigaciones. Este testimonio apoya por tanto la necesidad defendida por Hampâté Bâ de ser iniciado para profundizar verdaderamente en la tradición.

Hampâté Bâ encuentra una solución intermedia para dar a conocer los relatos orales, pero respetando a la vez las imposiciones tradicionales. Así publica *Koumen*¹⁹, un texto iniciático de los pastores peuls ya mencionado, que recoge gracias a la ayuda de Ardo Dembo, de Ndilla, un campamento peul de Moguer, en Linguère (Senegal).

¹⁶ Parece que el hecho de que Cissé publicase desde hacía años los resultados de sus investigaciones no producía desconfianza al *griot*, sino todo lo contrario, sería una prueba de su interés por las costumbres de sus antepasados: «La publicación de dos artículos y de un estudio sustanciosos sobre el país mandinga que hicimos mi amigo Émile Leynaud y yo mismo lo convenció definitivamente de nuestra determinación para dar a conocer este país» (Cissé; Kamissoko, 1988: 9).

¹⁷ Las grabaciones se habían convertido en fundamentales para la investigación desde hacía décadas. Cuando los bardos desaparecen, el único modo de analizar los textos orales es consultando los manuscritos, las casetes o los discos. Mamoussé Diagne (2014: 15), por ejemplo, como otros muchos investigadores, afirma haber recogido textos orales en la región y haber recurrido a grabaciones que otros habían realizado anteriormente.

¹⁸ Cissé afirma que le informaron que el asunto Wâ había supuesto la muerte de doce personas, de las cuales tres eran patriarcas y otros tres eran miembros de la cofradía de los cazadores a la que pertenecía Kamissoko.

¹⁹ El iniciado aspira a convertirse en un *silatigi* o jefe, de modo que este relato le resulta de gran utilidad, ya que le explica los misterios de la vida pastoral, los enigmas de la creación del mundo y de la estructura del universo. *Koumen* relata la iniciación del primer *silatigi*, Silé Sadio o Soulé que, como precisan Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 29), es el diminutivo de Souleyman, es decir, Salomón.

Ardo Dembo pidió a Aliw Essa, descendiente del gran iniciado Soulé Yougo y su mejor alumno, que recitase ante Hampâté Bâ. Sin embargo, aunque el erudito maliense publica el texto, acata la voluntad de los maestros por lo que no difunde ciertos conocimientos: «Las condiciones rituales, extremadamente estrictas, necesarias para la emisión del texto en lengua peul y por tanto para la transcripción, deben ser rigurosamente respetadas, así que no nos es posible en la actualidad, por respeto a los maestros que nos lo han enseñado, publicarlo en su forma original» (Bâ; Dieterlen, 1961: 30).

Consideramos necesario precisar que tanto Hampâté Bâ como Yattara eran informantes, en muchos casos al servicio de los investigadores, pero también tradicionalistas por su particular formación e intereses, de modo que constituyeron un sólido nexo entre la investigación y la tradición. Según Salvaing (2003: 385), tras el encuentro de Yattara con Hampâté Bâ, el morabito se convirtió en un verdadero investigador, en contacto con otros especialistas.

Otros investigadores oesteafrikanos no afirman haber conocido el rechazo de los bardos. Desconocemos si se produjo, pero sabemos que sí tuvo lugar una inmersión en la cultura estudiada. Correra, por ejemplo, reconoce haberse enfrentado a diversos obstáculos relacionados con la transcripción de la epopeya de Samba Guéladio, su traducción al francés o su recogida que «ha sido larga y difícil. Ha requerido encuentros, confrontaciones y desplazamientos a los que me dediqué durante el mayor tiempo de ese trabajo» (Correra, 1992: 6-7), pero no sabemos si acceder a la escucha de los episodios del relato épico le fue difícil. A estas dificultades habría que añadir otras, como son los intereses diferentes. Así, mientras los bardos deseaban resaltar determinados actos de los personajes, los investigadores aspiraban a saciar otras curiosidades. Hampâté Bâ (1971: 2-3) constata este hecho en sus explicaciones sobre *Koukamonzon*, ya que los narradores no se detenían ni en las causas ni en las circunstancias que habían originado algunos hechos, pues solo deseaban constatarlos, lo que defraudaba a los historiadores que habían seguido una formación europea.

4. DOS EJEMPLOS DE CREACIÓN LITERARIA A PARTIR DE FUENTES ORALES

Desde la publicación de *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs ; suivi de Contes indigènes de l'Ouest-africain français* de Équilbecq, en 1913, y la finalización de la redacción de *La Geste de Samba Guéladio Giègui*²⁰, del mismo autor, en 1914, hasta la aparición de *L'empire peul du Macina* de Hampâté Bâ y Daget, en 1955, han pasado cuatro décadas y se observan diferencias en la labor investigadora de los autores, en sus intenciones y en la presentación de los textos.

Équilbecq (1872-1917) abandona a la edad de 30 años su profesión de abogado para convertirse en un funcionario colonial *commis de première classe des Affaires Indigènes* destinado en Senegal. Su interés por la literatura, en concreto, griega, latina, francesa, alemana y rusa, según señala Cornevin (1997: 8), le conduce a adentrarse en las tradiciones orales de diversas etnias de África occidental desde su llegada a Yang-Yang en junio de 1903. Sus siguientes estancias en África le permiten conocer algunas localidades de la República de Guinea y de Mali y obtener relatos orales procedentes de diversas etnias. Su destino en 1914 es los Archivos de Bamako (Koulouba) y permanece allí hasta finales de 1916. En febrero de 1917 fallece en Francia tras padecer anemia y paludismo.

²⁰ Esta obra se publica 60 años más tarde, en 1974, gracias a la labor de Robert Gornevin y a la editorial Nouvelles Éditions Africaines.

Hampâté Bâ siempre estuvo en contacto con la literatura oral principalmente peul y bambara, desde su infancia hasta sus últimos años de vida. El catálogo publicado por Sow (1970) muestra toda una vida dedicada a la recuperación de documentos orales oesteaffricanos de interés para disciplinas diversas. En cuanto a Daget sabemos que era un experto ictiólogo que pasó años en Mali y en otros países africanos, inmerso en las culturas locales. Entre sus publicaciones destacan, además de numerosos artículos científicos, obras como *Les Modèles mathématiques en écologie* (1979) y *Catalogue raisonné des mollusques bivalves d'eau douce africains* (1998). Monod los presenta con estas palabras: «dos eruditos sudaneses, uno, blanco y el otro, negro, deseosos de reconstituir la historia reciente de una región que constituye para uno la tierra de sus padres, para el otro su país de adopción» (Monod, 1962: 11).

A pesar de las notables diferencias entre Équibecq y Hampâté Bâ, podemos distinguir algunos intereses comunes, como su anhelo por recuperar cuentos orales africanos y otros relatos de más extensión. De hecho, los cuentos propiciaron el encuentro de ambos autores, ya que Hampâté Bâ le narró algunos durante su primera adolescencia. Además, uno de los principales informantes del administrador francés, Samako Niembélé, se convertiría en fuente de inspiración para Hampâté Bâ cuando redactó su novela *L'Étrange destin de Wangrin*²¹.

Un primer grupo de los cuentos incluido en el volumen de Équibecq fue recogido desde 1904 hasta 1910, con una pausa de un año, en 1908, y estenografiado mientras los narradores indígenas dictaban lentamente. Los transcritos en 1911 y 1912 fueron traducidos por Samako Niembélé, un intérprete vivaz, inteligente y con un relativo dominio de la lengua francesa. Según precisa Hampâté Bâ en el primer volumen de su autobiografía, al principio, Niembélé realizaba una labor de interpretación mientras Équibecq tomaba notas, pero luego la labor del africano cobró más importancia: «Pero pronto este último [Équibecq] descargó en él, directamente, la recogida de la mayor parte de los textos. Wangrin [Samako Niembélé] redactaba una primera traducción en francés, después se la entregaba al Sr. Équibecq, que, eventualmente, hacía en el texto sus propias correcciones o modificaciones» (Bâ, 1992: 346). De las palabras del propio administrador se deduce la labor del contador: «podría decir que [los cuentos que Niembélé traduce] son más bien su obra que la mía, si yo no hubiese intentado dar a su estilo la vivacidad que él no hubiese conseguido, a pesar de un conocimiento bastante avanzado de nuestra lengua, cambiando por tanto unas palabras por aquí y por allí» (Équibecq, 1913: 14). Mediante la conservación en el texto de términos pertenecientes a lenguas nativas diferentes, Équibecq pretende imprimir el color local que cree que le corresponde. Sin embargo, Hampâté Bâ escucha directamente las narraciones y toma notas. Su investigación de las tradiciones orales se divide principalmente en tres grandes periodos: hasta la edad de 22 años «me conformé con acumular en mi memoria todo lo que escuchaba» (Bâ, 1994: 35); desde esa edad hasta los 41 o 42 años, etapa en la que escribe en bambara, peul o francés lo que le contaban los ancianos, los *griots* y los tradicionistas, de modo que obtiene gran información sobre los mosis, los peuls, los tuaregs, los doforobés y las tribus samos. Esta obtención de informaciones sobre diversas etnias es posible gracias al cumplimiento de sus funciones de secretario de varios comandantes, de intérprete ocasional y principalmente de secretario de tribunal; y por último, la tercera fase comienza con su colaboración con el IFAN, en 1942, adquiriendo un verdadero método de investigación.

²¹ Hampâté Bâ nunca reconoció haber escrito una novela, sino unas memorias dictadas.

De acuerdo con las explicaciones de Équilbecq y la información que proporciona al final de cada cuento, entre sus informantes encontramos sobre todo *griots*, guardias, intérpretes, palafreneros, cocineros, portadores, piragüistas, agricultores, jóvenes estudiantes y muy pocas mujeres. No parece, por tanto, que sean, salvo los primeros, verdaderos especialistas en tradición, pues en numerosas ocasiones los cuentos son contados por cualquiera, es decir, por contadores aficionados. De las palabras del administrador francés no se deduce que los informantes se hayan mostrado reticentes a contarle cuentos. Además, según Hampâté Bâ, Équilbecq pagaba por los cuentos: «Por cada cuento, se pagaba a los informantes diez, quince o veinte céntimos, según su extensión o importancia» (Bâ, 1992: 342). Para Équilbecq, estas narraciones, publicadas para ser leídas por los occidentales, son de gran utilidad no solo para los estudios de los folcloristas, sino también para los intereses de la metrópoli, ya que permiten conocer el modo de pensar y obrar de la población que los colonos desean dominar:

Desde un punto de vista práctico, la utilidad de estos relatos no es poca para el funcionario que pretende dirigir a las poblaciones sometidas para el mejor interés del país que le ha encomendado esta tarea. Es preciso conocer al que se quiere dominar, de manera que se saque provecho tanto de sus defectos como de sus virtudes, teniendo en cuenta el objetivo que se persigue (Équilbecq, 1913: 11).

Niane también insiste en la necesidad que tenían los colonos de estudiar a los africanos para así dominarlos mejor, lo que les conducía a indagar en su historia: «La explotación exigía un mínimo de conocimiento de los seres y de las cosas, lo que explica la abundancia de monografías sobre los pueblos, las tribus, las aldeas de África» (Niane, 1975: 7).

En cuanto al modo de obrar para obtener información, parece que no se trata tanto de respetar a los africanos entrevistados, como Hampâté Bâ y Kamissoko recomendaban, sino de burlarlos. Équilbecq, consciente de la resistencia que ofrecían algunos de ellos a difundir la tradición, explica cómo ganar su voluntad, que parece no ser muy difícil, lo que pone de manifiesto la creencia del administrador en la facilidad con la que los osteafricanos son engañados:

El indígena siente una clase de desconfianza instintiva que le hace rechazar, en primer lugar, saciar la curiosidad de los blancos en cuanto a sus tradiciones. No puede comprender por qué el europeo, que demuestra a menudo incredulidad, puede interesarse por los relatos de los viejos o niños. Considera que hay una segunda intención en esta curiosidad. Hay que convencerlo poco a poco, fingir creer en los seres misteriosos de la noche y, sobre todo, demostrarle, mediante citas de historias similares, que otros contadores confiaron antes en él. Entonces ya no se defiende y lejos de mostrarse reticente ante la solicitud, los cuentos fluyen pronto... y con más facilidad si existe la posibilidad de un «bounia» (regalo) que condiciona las buenas voluntades, antes indecisiones (Équilbecq, 1913: 17).

En la narración de las aventuras de Samba Guéladio, un relato que Équilbecq define como leyenda, se observan algunas diferencias importantes con relación a la recopilación de cuentos, tanto en lo relativo a la creación del texto como en la intención del autor. Équilbecq (1997: 13-14) tiene acceso a la epopeya de Samba Guéladio a principio del siglo XX mediante diversas versiones recogidas por otros colonos, como la de Raffanel, y también gracias a Boubakar Mamadou, quien también es mencionado en su recopilación

de cuentos y del que poco sabemos, salvo que es un guardia regional de primera clase peul en la localidad senegalesa Yang-Yang²². Équibecq estenografía el relato que le cuenta Mamadou en su residencia. La ortografía del texto parece imitar el modo en el que el narrador africano se expresa. El administrador francés escribe al respecto: «Transcribí literalmente el relato de Boubakar tal como lo estenografié, casi como si emplease un fonógrafo mientras lo dictaba» (Équibecq, 1997: 13). Con frecuencia encontramos frases como esta: «Él llorar. El Samba dijo: ¿Por qué tú llorar?»²³ (Équibecq, 1997: 65). Este relato fascina al administrador por diferentes motivos y entre ellos, una simplicidad que considera propia de civilizaciones poco desarrolladas: «Encuentro en él un perfume de primitivismo y de barbarie ingenua que no hallo en el mismo grado en ningún otro [relato]» (Équibecq, 1997: 85). Además, también se apoya en otras fuentes africanas, pero en esta ocasión escritas, aunque procedentes de la oralidad. El jefe Mademba le envía un breve texto que redacta su hijo Abdel Kader: «recuerdo de las historias del viejo pasado que nuestros padres nos contaban antiguamente, cuando éramos jóvenes, en nuestro Futa» (Équibecq, 1997: 92). El texto enviado, que no posee gran calidad literaria según Mademba, busca naturalidad y reproducir la expresión propia de la lengua original. A la vez que Équibecq muestra su agradecimiento hacia este informante, también expresa la superioridad de la raza a la que pertenece, la peul, sobre otras, que tendrán menos protagonismo en el progreso al que conducirá la nación francesa: «Su carácter e inteligencia son pruebas de la tesis que sostiene que la raza peul es una de las que se puede esperar más para conducir al progreso y a la civilización los destinos de nuestros indígenas oesteafricanos» (Équibecq, 1997: 91). Nos preguntamos si la actitud de Mademba, sincera o fingida, algo que desconocemos, puede haber influido en la admiración que suscita en Équibecq. Mademba reconoce en la carta que le envía la aceptación de la misión civilizadora francesa, como se deduce de estas líneas: «Me atrevo a esperar que encontrará en esta humilde ayuda informaciones que completarán su obra y deseo que alcance el objetivo que persigue. Rendirá un servicio inapreciable a los negros y a sus tutores franceses que, conociéndolos mejor, los apreciarán más, favoreciendo así su labor de educadores y administradores» (Équibecq, 1997: 92).

Équibecq convierte este relato, cuya superioridad con relación a otros textos orales le parece evidente²⁴, en lo que denomina un *mythodrame*, y lo acompaña de un estudio en el que reúne datos históricos, el texto oral que le narra Mamadou, las informaciones obtenidas mediante las entrevistas que realiza a la población originaria del Futa senegalés y de la recogida de cuentos, los relatos de otros exploradores, el análisis de las leyendas relativas al héroe legendario, un estudio de los personajes, la justificación de su procedimiento para crear esta obra literaria, sus opiniones personales, un apéndice y un glosario. Se trata de una obra resultado de una narración oral, de otras versiones escritas a las que accede y, en gran parte, de su creación personal, inspirada en lo que asegura ser su conocimiento sobre la mentalidad y la imaginación de los negros, que creía haber adquirido en gran medida gracias a su investigación sobre los cuentos. Aunque sostiene ceñirse a las palabras de los narradores orales, veremos que se distancia de ellas: «me ajusté tanto a mi contador que me da pudor presentar este trabajo como mi propia obra. El

²² Los textos en los que se funda son el que había recogido Raffénel, el que dicta Boubakar Mamadou, el del jefe Mademba y los análisis de Zeltner, de Gaden y del capitán Steff.

²³ Estas son las frases: «Il pleurer. Le Samba, il dit : “Pourquoi-tu pleurer ?» (Équibecq, 1997: 65).

²⁴ «Esta leyenda tiene tanto encanto que es fácil dudar de que su creación sea realmente indígena» (Équibecq, 1997: 14).

desarrollo de los acontecimientos, los sentimientos, todo eso procede de la imaginación de Boubakar o del contador de Raffeneil. Y la imaginación de ambos interpretaba las concepciones de su raza» (Équibecq, 1997: 139). De hecho, el texto de Raffeneil es, en sí mismo, un texto escrito, aunque basado en una narración oral. Afirma haber reproducido igualmente el modo de expresarse de la población local, alejándose del exotismo que produciría la sintaxis *petit nègre*: «Un negro no tiene nada de grotesco cuando habla su lengua» (Équibecq, 1997: 140). Algunas de sus afirmaciones permiten distinguir un notable distanciamiento del texto oral original. Por ejemplo, para que el texto resulte creíble a los lectores europeos limita el carácter fantástico de la narración: «Quizá sea una debilidad por mi parte, pero no puedo evitar hacer que la leyenda sea medio creíble. No puedo olvidar [...] que me leerán lectores europeos» (Équibecq, 1997: 137). Además, compone esta obra aplicándole algunos cánones del teatro, por ejemplo, su división en 20 actos (o cuadros) que agrupan escenas en las que abundan los diálogos y en las que hallamos también canciones. El autor elige este género porque se considera incapaz de escribir una novela y porque cree que el teatro favorece la imaginación del lector. Da más intensidad a algunos sentimientos del protagonista, como su enamoramiento, y crea personajes secundarios inspirándose, de nuevo, en su conocimiento de la manera de pensar de los africanos: «No hablaré de los personajes secundarios procedentes en gran medida de mi imaginación. En cuanto a ellos, tenía toda la libertad, a condición de crearlos conforme a lo que sé de la mentalidad de los negros» (Équibecq, 1997: 143). También en lo relativo a las composiciones cantadas, aunque apunta que la mayor parte han sido obtenidas gracias a la ayuda de los nativos, su labor creadora goza de una importancia considerable: «A lo largo de mis peregrinaciones de carrera, tomé notas de un cierto número de romanzas o más bien de temas indígenas. Las estiré, las extendí un poco para adaptarlas a algunos cantos que compuse inspirándome, lo más posible, en la forma y el fondo de la poética indígena» (Équibecq, 1997: 144).

Guiado por su etnocentrismo, el autor está convencido de haber abierto el camino hacia el teatro en África occidental, inexistente hasta ese momento, según sus palabras, aunque la obra no estaba destinada a ser representada, sino a ser leída. Esta es una de sus principales intenciones, proponerse como el fundador del teatro colonial y conceder en este género protagonismo a los africanos, todavía incapaces de escribir sobre ellos mismos²⁵. Considera, por tanto, que su innovación es escribir en nombre de los africanos y convertirlos en los protagonistas de sus aventuras, excluyendo de ellas a los blancos: «Se han hecho en estos últimos años algunas comedias sobre las costumbres coloniales, pero es el europeo el que representa sino todos los papeles, al menos los principales e incluso los secundarios. Creo que nunca, antes del siglo XIX, el negro ha sido llevado al teatro como un héroe de una acción dramática. El caso de Otelo no es una objeción porque Otelo era moro» (Équibecq, 1997: 146). Équibecq da pruebas en repetidas ocasiones de su creencia en la misión civilizadora francesa, lo que implica educar a los africanos, pero estas firmes ideas no merman su entusiasmo por las cualidades literarias de la leyenda, como ya pone de relieve Cornevin (1997: 9), y una relativa valoración de la identidad africana.

²⁵ Por ejemplo, novelas. Niane señala que la opinión desfavorable tan arraigada en los colonos sobre los africanos les impedía apreciar la capacidad mental de estos para crear cosas admirables: «Desafortunadamente, el prejuicio racial tan tenaz del hombre blanco le impedía reconocer el genio del hombre negro» (Niane, 1975: 7). Para conocer la imagen desfavorable de los africanos, ver Álvarez Martínez (2014).

Los intereses de Équilbecq difieren de los Hampâté Bâ, ya que si el primero creía necesario que los colonos conociesen a los africanos para beneficio de la metrópoli, Hampâté Bâ reivindica la importancia de la civilización africana para el mundo, consciente de la dificultad de su misión. Del mismo modo, mediante la publicación de la crónica de Macina aspira a demostrar la importancia de una cultura propia que se apoya en fuentes orales analizadas con rigor científico. Como asegura Álvarez Martínez: «Se trata al mismo tiempo de recuperar la memoria histórica de los pueblos conquistados por Francia y dar a conocer un modo de civilización que poco tenía que ver con las ideas comunes acerca de las poblaciones de África que habían puesto en pie los prejuicios racistas» (Álvarez Martínez, 2014: 275). Para Hampâté Bâ, los africanos poseen sus propios conocimientos que les permiten desarrollar obviamente su juicio crítico y mucho de este saber está recogido en la oralidad: «Cuando fui nombrado miembro del Consejo ejecutivo de la Unesco, me propuse hablar a los europeos de la tradición africana como una cultura. [...] cuando propuse por primera vez tener en cuenta las tradiciones orales como fuentes históricas y fuentes de cultura, solo provoqué sonrisas» (Bâ, 1972: 21). Su objetivo adquiere incluso una dimensión humanística, ya que África podría contribuir a la recuperación de algunos valores en Europa: «Es posible que se pudiese añadir hoy²⁶ una cierta dimensión humana que la civilización tecnológica moderna está haciendo desaparecer» (Bâ, 1972: 21-22).

Como ya hemos afirmado, *L'empire peul du Macina*, una extraña obra en prosa que exalta un periodo de esplendor de ese territorio, es fruto de la colaboración de dos hombres: Jacques Daget, director del IFAN de Diafarabé (Mali), y Hampâté Bâ. Théodore Monod, en su prólogo redactado en 1955, la define como crónica y a sus autores cronistas, cuyo objetivo es mostrar la historia del estado peul de Macina entre 1818 y 1853, aunque faltan algunas informaciones que los autores no han considerado prudente suplir por respeto a la presentación tradicional de los hechos. Algunas líneas después, precisa: «En suma, es una transcripción tan fiel como es posible, y a menudo en sus mismos términos, de la tradición oral» (Monod, 1962: 12). Siendo definido como crónica, este relato se incluye en los géneros históricos, pero reúne en su interior anécdotas, categoría cercana al cuento o al apólogo, cuyo uso es, como sabemos, muy frecuente en la literatura, formando parte de obras de diferentes géneros, sobre todo narrativos. Y también hallamos en esa crónica versículos del Corán, proverbios, leyendas y estrofas extraídas de cantos, de las que se menciona su autor o en honor a quien van dirigidas, como esta en peul y también traducida al francés:

Si estás preparado para partir, si estás preparado para partir a Saro,
Ten cuidado, una fiera se encuentra en el camino,
La fiera es Kèlètigui Sologo (Bâ; Daget, 1962: 148).

Uno de los méritos de esta obra, ya destacado por Monod, es el origen de las fuentes o de los informantes, procedentes de la región estudiada, ya que hasta su publicación, lo que se sabía de la historia de Macina provenía de las informaciones de los tuculores. Nada sabemos de la labor que realizó cada autor, aunque es fácil intuir que la del erudito maliense reposaba principalmente en la recopilación de las fuentes orales gracias al estrecho contacto con los tradicionistas, a los que tanto admiraba. En *Aspects de la*

²⁶ A la respuesta de la pregunta: ¿Qué podría aportar África a Europa? (Bâ, 1972: 21).

civilisation africaine, Hampâté Bâ (1972: 25) afirma haber reconstituido la historia de Macina basándose en diversas tradiciones orales, sin mencionar a Daget en esta labor. A este propósito, el prologuista de la crónica únicamente apunta que es un trabajo resultado de una colaboración amistosa y confiada, un ejemplo de una investigación beneficiosa para la humanidad que el IFAN había deseado publicar. Sin embargo, Monteil parece centrarse más en la labor de Hampâté Bâ cuando reconoce el mérito de algunos investigadores que recogen con rigor las tradiciones orales. De él afirma que ha mostrado el camino de esta investigación gracias a *L'empire peul du Macina*, recopilando «los recuerdos de ochenta y seis informantes sudaneses, tanto morabitos como tradicionistas» (Monteil, 1986: 26).

Hampâté Bâ y Daget definen esta obra como la transcripción de las tradiciones de la región de Macina, todavía vivas, sin haber sufrido por aquel entonces alteraciones importantes. Todas ellas, antes de ser publicadas, han sido revisadas por ambos investigadores y por tradicionistas que se distinguen de otros por un saber y rigor superiores. Los dos autores han debido realizar un trabajo de reconstrucción del texto, consistente en la refundición de las informaciones y en su presentación mediante un orden cronológico, ya que con frecuencia los bardos no se preocupan en exceso por la narración de los hechos conforme a una cronología habitual y lógica para los occidentales²⁷. Por otra parte, al igual que Équilbecq, los autores no ocultan a quienes dirigen su producción, los lectores europeos, no habituados a una presentación que podría considerarse desordenada y que, además, necesitan notas en las que hallar explicaciones que faciliten la comprensión del texto. Asimismo, aseguran mantener algunos giros y expresiones escuchadas a los narradores. Además, explican en qué consiste la narración de la historia para los africanos, en la relación de diversos géneros que persiguen un objetivo didáctico, como las leyendas con sentido esotérico cuya comprensión exige una iniciación, las hazañas de los antepasados, las alabanzas de familias y de etnias, los relatos religiosos y ejemplares de los morabitos, que pueden derivar hacia la hagiografía o la anécdota. Algunos poemas en peul y en francés, a modo de documentos anexos, concluyen el volumen.

Añaden algunas advertencias fundamentales para los lectores: por un lado, señalan la importancia de la religión, musulmana o animista, para los oesteafricanos, de modo que no es sorprendente que cualquier acto esté relacionado con las creencias o dogmas acerca de la divinidad. Además, la ausencia de referencias a la economía, la geografía o la demografía de Macina; finalmente, el periodo tratado: de 1819 hasta 1845, correspondiente al gobierno de Cheikou Amadou, y de 1845 hasta 1853, los años en los que reinó su hijo.

Ambos autores mencionan el nombre de sus informantes, más de 80, entre los que destacan los jefes de barrios o de ciudades, notables, consejeros de jefes de cantones, asesores de tribunales locales, gran número de morabitos, imanes, exégetas del Corán,

²⁷ El mismo fenómeno constatan otros muchos investigadores, por ejemplo, quienes recogen epopeyas o Salvaing (2003: 388) que, ante las diferentes versiones de algunos recuerdos de Yattara, señala que para este los detalles no son importantes, sino la transmisión del episodio en su conjunto y la lección que de él se obtiene. También Seydou en *La geste de Ham-Bodêdio ou Hama le Rouge* afirma que los *griots* normalmente narran los episodios que constituyen la gesta independientemente unos de otros, incluso cuando cuentan varios. No pretenden presentarlos como una serie de aventuras encadenadas, sino autónomas: «Esta gesta, como la de otros héroes peuls de la *jahiliyya*, no se presentó a los oyentes como un relato continuo a lo largo del cual las anécdotas importantes constituían secuencias unidas entre ellas por la simple cronología o una lógica interna y por transiciones hábilmente creadas para justificar su encadenamiento» (Seydou, 1976: 39). Hampâté Bâ asegura haber tenido que realizar el mismo proceso con *Koukamonzon* para «restablecer un orden cronológico creíble» (Bâ, 1971: 3).

descendientes de personajes históricos mencionados en el relato, pastores, maestros y algún sacrificador. Muchos de ellos son denominados también tradicionistas.

El volumen constituye en suma una descripción de un periodo histórico en el que la oralidad africana imprime constantemente su huella. Se trata de un texto literario resultado de las fuentes orales oesteafricanas que ha exigido contacto estrecho con los tradicionistas, cuyo conocimiento es valorado y ensalzado, y de gran interés, como otros muchos, para investigadores de disciplinas diversas.

5. CONCLUSIONES

Las tradiciones orales fueron estudiadas durante el siglo XX por investigadores europeos y africanos, lo que les permitió constatar, a medida que los años transcurrían, su interés y fragilidad. Desde hacía siglos, otros africanos las protegían, pero por motivos diferentes, como la transmisión de los valores fundamentales de las comunidades a las que pertenecían, lo que aseguraba un determinado modo de vida sustentado en prácticas ancestrales, y la difusión de un saber digno de respeto y hasta de veneración. Nos referimos a los verdaderos tradicionistas, los custodios de la palabra oral.

En la segunda mitad del siglo XX se observa un auge de la investigación africanista, que valora las tradiciones orales y los conocimientos que atesoran, pero en sus últimas décadas se advierte un declive de estos estudios, lo que con seguridad supone la pérdida de algunos de los últimos textos transmitidos de generación en generación. La investigación del siglo XXI conoce, por tanto, transformaciones importantes. Los estudiosos de los discursos orales han de recurrir en muchas ocasiones a las grabaciones para conocer no solo su contenido sino determinadas características de su enunciación. Asimismo, las transcripciones y traducciones contribuyen a profundizar en los hechos fundamentales del pasado de los pueblos, en sus costumbres, doctrinas, ritos, composiciones literarias y representaciones mentales de sus habitantes. La adaptación de la oralidad a los nuevos tiempos y a sus tecnologías o su prolongación en la diáspora, en las comunidades migrantes, son objeto de otros estudios, de gran interés también, pero aquel contacto que se establecía entre el investigador y el bardo, del que surgía la admiración del científico y el deseo del tradicionista de conmover o maravillar con su oratoria es cada día más improbable porque en pocas décadas la voz de este último se ha debilitado, como ya anunciaban quienes contemplaban con asombro las transformaciones sociales que experimentaba, año tras año, el continente africano.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Teresa (2014). «Amadou Hampâté Bâ y la reconstrucción de la identidad africana a través de la oralidad», *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 29, 2, pp. 265-280. DOI : https://doi.org/10.5209/rev_THEL.2014.v29.n2.43269.
- ANCEY, Véronique (1997): «Les Peuls transhumants du Nord de la Côte d'Ivoire entre l'État et les paysans : la mobilité en réponse aux crises», en *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Bernard Contamin y Harris Memel-Foté (eds.), Paris, Karthala-Orstom, pp. 669-687.
- BÂ, Amadou Hampâté (1971): *Koukamonzon*, Niamey, CNRS.
- BÂ, Amadou Hampâté (1972). *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine.

- BÂ, Amadou Hampâté [1980] (1999): «La tradition vivante», en *Histoire Générale de l'Afrique*, vol. 1, Joseph Ki-Zerbo (dir.), Paris, Unesco, pp. 191-230.
- BÂ, Amadou Hampâté (1992): *Amkoullel, l'enfant peul*, Arles, Actes Sud.
- BÂ, Amadou Hampâté (1994): *Oui mon commandant!* Arles, Actes Sud.
- BÂ, Amadou Hampâté [1965] (2005): «Préface», en *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Germaine Dieterlen, Paris, Gallimard, pp. 7-14.
- BÂ, Amadou Hampâté y DAGET, Jacques (1962): *L'empire peul du Macina*, Paris-La Haye, Mouton & Co.
- BÂ, Amadou Hampâté y DIETERLEN, Germaine (1961): *Koumen*, Paris-La Haye, Mouton-Co.
- BATTUTA, Ibn (2005): *A través del Islam*, Madrid: Alianza Literaria.
- BERTHO, Elara (6 février 2018): «Retour sur un classique : Soundjata selon Djibril Tamsir Niane», *Diacritik*. <<https://diacritik.com/2018/02/06/retour-sur-un-classique-soundjata-selon-djibril-tamsir-niane/>> [4/05/2018].
- CISSÉ, Bocar y YATTARA, Almamy Maliki (1984): *Poullou Djom Ere et Le Tourag*, Niamey, CELHTO/FH/2.
- CISSÉ, Youssouf Tata y KAMISSOKO, Wa (1988): *La grande geste du Mali*, Paris, Karthala-Arsan.
- COQUERY-VIDROVITHC, Catherine y MONIOT, Henri (1985): *África negra de 1800 a nuestros días*, Barcelona, Labor.
- CORNEVIN, M. Robert (1997): «Introduction» en *La Légende de Samba Guéladio Diègui, Prince du Fouta*, François-Victor Équilbecq, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal (NEA)-ACCT, pp. 7-11.
- CORRERA, Issagha (1992): *Samba Guéladio. Épopée peule du Fuuta Tooro*, Dakar, Université de Dakar-IFAN Ch. A. Diop.
- CURTIN, Philip Dearmond [1980] (1999): «Tendances récentes des recherches historiques africaines et contribution à l'histoire en général», en *Histoire Générale de l'Afrique*, vol. 1, Joseph Ki-Zerbo (dir.), Paris, Unesco, pp. 77-95.
- DELAFOSSÉ, Maurice (1913): «Préface», en *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs ; suivi de Contes indigènes de l'Ouest-africain français*, François-Victor Équilbecq, Paris, Ernest Leroux, T. 1^{er}, pp. I-V.
- DERIVE, Jean (1999): *Des hommes et des bêtes*, Paris, Classiques africains.
- DIAGNE, Mamoussé (2014): *Le Preux et le Sage*, Paris, Orizons.
- DIAKITÉ, Drissa (2009): *Kuyaté, la force du serment*, Paris, La Sahélienne-L'Harmattan.
- DIAKITÉ, Drissa, SOUMARÉ, Mamadou, STEICHEN, Bernard y THÉRA, Job (1986): «La collecte et l'exploitation de la tradition orale», *Notre librairie (Littérature Malienne)*, 75-76, pp. 39-45.
- DIAWARA, Mamadou (1985): «Les recherches en histoire orale menées par un autochtone ou L'inconvénient d'être du cru», *Cahiers d'études africaines*, 25, 97, pp. 5-19. DOI : <https://doi.org/10.3406/cea.1985.2183>.
- DIETERLEN, Germaine [1965] (2005): *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Paris, Gallimard.
- ÉQUILBECQ, François-Victor (1913): *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs ; suivi de Contes indigènes de l'Ouest-africain français*, vol. 1, Paris, Ernest Leroux.
- ÉQUILBECQ, François-Victor (1997): *La Légende de Samba Guéladio Diègui, Prince du Fouta*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal (NEA)-ACCT.
- GAYIBOR, Nicoué T., JUHE-BEAULATON, Dominique y GOMGNIMBOU, Moustapha (2013): «Sources orales et histoire de l'Afrique. Un bilan, des perspectives», en *L'écriture*

- de l'histoire en Afrique*, Nicoué T. Gayibor et al., Paris, Karthala, pp. 5-21. DOI : <https://doi.org/10.3917/kart.gayib.2013.01>.
- GRIAULE, Marcel (1987): *Dios de agua*. Barcelona, Alta Fulla.
- JANSEN, Jan (2012): «Récitation ou Spectacle de Droits d'Auteurs. Le Silence est-il une Autorisation», en *Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa. The Step Forward*, Daniela Merolla, Jan Jansen y Kamal Naït-Zerrad (eds.), Berlin, LIT Verlag, pp. 67-73.
- KESTELOOT, Lilyan (1975): «Introduction», en *La prise de Dionkoloni*, Gérard Dumestre y Lilyan Kesteloot (ed.), Paris, Classiques africains, pp. 7-36.
- KESTELOOT, Lilyan (1992): «Présentation», en *Samba Guéladio. Épopée peule du Fuuta Tooro*, Issagha Correra, Dakar, Université de Dakar-IFAN Ch. A. Diop, p. 5.
- KESTELOOT, Lilyan (1993): *L'épopée bambara de Ségou*, vol. 1, Paris, L'Harmattan.
- KI-ZERBO, Joseph [1980] (1999): «Introduction Générale», en *Histoire Générale de l'Afrique*, vol. 1, Joseph Ki-Zerbo (dir.), Paris, Unesco, pp. 20-43.
- MEILLASSOUX, Claude, DOUCOURE, Lassana y SIMAGHA, Diaowé (1967): *Légende de la dispersion des Kusa*, Dakar, IFAN.
- MOLLIEN, Gaspard-Théodore (1822): *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique aux sources du Sénégal et de la Gambie*, Paris: Arthus Bertrand.
- MONIOT, Henri (1962): «Pour une histoire de l'Afrique», *Annales. Économies, société, civilisations*, 17^e année, 1, pp. 46-64. DOI : <https://doi.org/10.3406/ahess.1962.420788>.
- MONIOT, Théodore (1962): «Préface», en *L'empire peul du Macina*, Amadou Hampâté Bâ y Jacques Daget, Paris-La Haye, Mouton & Co, pp. 11-12.
- MONTEIL, Charles (1915): *Les Khassonké*, Paris, Ernest Leroux.
- MONTEIL, Vincent [1980] (1986): *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil.
- MONTES NOGALES, Vicente E. (2018): «Soundjata ou l'épopée mandingue de D. T. Niane: de la transmission oral a la publicación en francés», *Anales de Filología Francesa*, 26, pp. 437-455. DOI : <https://doi.org/10.6018/analesff.26.1.352571>.
- N'DIAYE, Bokar (1986): «Le contexte socio-culturel», *Notre librairie, (Littérature Malienne)*, 75-76, pp. 31-35.
- NIANE, Djibril Tamsir (1975). *Le Soudan occidental au temps des grands empires : XIe-XVIIe siècle*, Paris, Présence Africaine.
- NIANE, Djibril Tamsir (1989): *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Paris, Karthala-Arsan. DOI : <https://doi.org/10.3917/kart.tamsi.1989.01>.
- PARK, Mungo (1816): *Travels in the interior districts of Africa: performed in the years 1795, 1796 and 1797. With an account of a subsequent mission to that country in 1805*, London, John Murray-William Bulmer and Co.
- PAULME, Denise (1976): *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.
- RAFFENEL, Anne (1856): *Nouveau voyage dans les pays des nègres, suivi de Études sur la colonie du Sénégal*, Paris, Napoléon Chaix & Cie.
- ROUCH, Jean (1988): «Préface», en *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'Empire*, Youssouf Tata Cissé y Wa Kamissoko, Paris, Karthala-Arsan, pp. V-XI.
- SEYDOU, Christiane (1976): *La geste de Ham-Bodédio ou Hama le Rouge*, Paris, Classiques africains.
- SEYDOU, Christiane (1991): *Bergers de mots*, Paris, Classiques africains.

- SEYDOU, Christiane (2010): *Profils de femmes dans les récits épiques peuls (Mali-Niger)*, Paris, Karthala.
- SEYDOU, Christiane (2014): *Les guerres du Massina. Récits épiques peuls du Mali*, Paris, Karthala.
- SOW, Alfâ Ibrâhîm (1970): *Inventaire du fonds Amadou Hampâté Bâ*, Paris, Klincksieck
- VANSINA, Jan [1980] (1999): «La tradition orale et sa méthodologie», en *Histoire Générale de l'Afrique*, vol. 1, Joseph Ki-Zerbo (dir.), Paris, Unesco, pp. 167-190.
- YATTARA, Almamy Maliki y SALVAING, Bernard (2003): *Almamy. L'âge d'homme d'un lettré malien*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2023

Fecha de aceptación: 19 de abril de 2024

