

En busca de las huellas de los archivos humanos en el África negra

Raouf Germain Blé

Resumen:

Un pueblo debe enfrentar el problema de la continuidad de su historia y de sus valores, lo que le permite mantener el vínculo con las generaciones futuras. ¿Cuáles son por lo tanto los soportes de comunicación y los mecanismos de funcionamiento con lo que los individuos logran perpetuar su cultura? La supervivencia de un pueblo reside en su capacidad de inscribir el vínculo que es la identidad en la duración. Ahora bien, ¿cómo hacen los africanos para conservar y transmitir hoy su cultura en la era de las nuevas tecnologías? Aquí el autor explica la lógica de la red de comunicaciones de la tradición oral en Costa de Marfil.

Palabras clave: globalización; memoria colectiva; identidad; tradiciones orales.

Abstract:

Researching Human Archives Traces in Black Africa

People must confront the problem of the preservation of their values and of their historic continuity, so as to preserve a bond with the future generations. What are the communications supports and the operational mechanisms a people can rely on to perpetuate their culture? A people's survival as a culture lays on their capacity to maintain the link with the future generations, a link that defines their identity. How do the Africans achieve the transmission and conservation of their culture in the new technologies era? Here the author explains the oral tradition communication network in Ivory Coast.

Keywords: globalization; collective memory; identity; oral traditions.

Résumé :

Sur les traces des archives humaines en Afrique noire

Un peuple doit affronter le problème de la continuité de son histoire et des valeurs qui lui font maintenir le lien avec les générations qui suivent. Quels sont dès lors les supports de communication et les mécanismes de fonctionnement par lesquels des individus arrivent à perpétuer

leur culture ? Variable clé de la performance culturelle, la survie d'un peuple réside bien en sa capacité à nouer du lien identitaire dans la durée. Mais comment font les Africains pour conserver et transmettre leur culture aujourd'hui encore, à l'heure des nouvelles technologies ? L'auteur explique ici la logique de communication de la tradition orale au Côte d'Ivoire.

Mots clés : mondialisation ; mémoire collective ; identité ; traditions orales.

Introducción

En Occidente, en América del Norte y en Asia, los medios de comunicación son una realidad arraigada y los individuos los utilizan en su vida cotidiana en sus domicilios o en espacios expresamente acondicionados para ello. En esos espacios, todo el mundo puede consultar las fuentes pasadas y presentes que fundamentan la sociedad. Esto constituye sin duda una suerte para estas poblaciones, que antes de la llegada de las nuevas tecnologías de la comunicación apelaban a la escritura para registrar su pasado.

Tanto las máquinas como los lugares de la memoria, colectiva o individual, permiten pensar que el problema de la conservación y de la transmisión de los valores culturales auténticos, al servicio de las nuevas generaciones, está definitivamente solucionado a través de una red que incluye instituciones como el acervo familiar, los medios de comunicación, los museos, las galerías de arte, los monumentos, los ejércitos, las bibliotecas, las escuelas, las ceremonias oficiales, etc.

Sin embargo, si se toma en cuenta el caso del África negra, se verá que la memoria colectiva se construye principalmente a través de la relación entre los seres humanos en un pueblo, en una tribu o en una familia. Por lo demás, la sociedad africana tiene la marca de una mística reguladora de las relaciones que cada individuo mantiene con su mundo ancestral, de los espíritus y de Dios. La oralidad es el medio primordial de comunicación del África negra.

Valère Some, ex ministro de Educación Superior y de Investigación de Burkina Faso, ha señalado que "la oralidad, como medio de transmisión y de conservación del conocimiento, contiene una carga subjetiva, una huella de vida. Ella establece una comunión, una simbiosis entre el hombre y el instrumento. No se trata de un instrumento frío y glacial que se erige delante del hombre y que lo somete, deshumanizándolo"¹.

¹ Valère Some: *Burkina Faso : société traditionnelle et nouveaux médias*. En: *Traditions orales*, libro colectivo del Xº Festival Panafricano de Cine de Uagadugu (Fespaco), Uagadugu: OCIC, 1989.

1. Justificación y objetivo del estudio

1.1. Justificación del tema de estudio

Durante largo tiempo, algunos antropólogos, historiadores, sociólogos y otros "africanólogos" consideraron al África tradicional como un continente sin historia porque los negro-africanos ignoraban la escritura. Sin embargo, toda sociedad necesita forjarse una memoria colectiva para vivir, para salvar su identidad o para preservar su unidad. La importancia de esta memoria es capital porque se trata de un puente entre el ayer y el hoy, un puente que siempre ofrece puntos de referencia a un individuo o a un pueblo dados.

En la memoria colectiva encarnan por lo tanto intereses enormes. Christopher Lasch (1981: 16) apunta con pertinencia que "nuestros coetáneos han vuelto banal el pasado y lo han relegado, asociándolo con estilos de consumo anacrónicos y con modas superadas. Se irritan contra todo aquel que intente usar el pasado como punto de referencia para evaluar el presente o para discutir seriamente las actuales condiciones de vida. El dogma de la crítica contemporánea pretende que toda evocación de este tipo sea considerada como el signo de una nostalgia por el pasado [...]. Toda evocación favorable del pasado es hoy objeto de un desprecio que apela a los prejuicios de una sociedad tanto más progresista cuanto más justificadora del *statu quo*"².

Es vital que hoy, luego de cuarenta y cinco años de independencia, los intelectuales africanos expliquen al mundo que el modo de comunicación que ha establecido la unidad cultural de África es el modo oral, cordón umbilical entre los ancestros y sus descendientes. La tradición oral es por lo tanto un instrumento privilegiado que África puede seguir utilizando para exhibir su especificidad en la era de la globalización.

1.2. Nuestro objetivo

No se trata aquí de trabajar *in extenso* sobre los conceptos de "representación social" y de "memoria colectiva", ni siquiera de interrogarlos profundamente, sino más bien de proporcionar al lector una base informativa

² Christopher Lasch citado por Kaunaté Sidjri en el marco de una conferencia ofrecida en la Asociación de Estudiantes de Comunicación del Grupo Loko, Abidján, Costa de Marfil, 04/2001. El moderador de esta conferencia fue el autor de este artículo.

para ayudarlo a comprender cómo ciertos pueblos de África negra conservan y transmiten su cultura de una generación a otra.

Estimamos que en un mundo en plena mutación cada pueblo necesita de su cultura para ir marcando su paso evolutivo, para señalar a las demás su existencia específica y para develar su propia contribución a la construcción de la aldea global. El África negra no puede rehusarse a participar en los intercambios comunicativos planetarios debido a su riqueza cultural inherente.

2. Nuestra problemática

En el marco de este estudio, ¿dónde reside la problemática de la memoria colectiva? Esta pregunta entraña otra: ¿cuáles son los medios de comunicación y los mecanismos de funcionamiento a través de los cuales los individuos logran perpetuar su cultura? La supervivencia de un pueblo, derivado del desempeño y de la constancia de una cultura, reside esencialmente en la sintonía que pueda mantener con la identidad que define. Ahora bien, ¿cómo los negro-africanos han hecho para conservar y transmitir su cultura en una sociedad que durante largo tiempo ignoró la escritura? Fuera de las escuelas formales, ¿cómo se socializa un niño africano?

3. Nuestra hipótesis

A las preguntas formuladas arriba, se propone como respuesta la tradición oral.

No se trata en absoluto de desestimar los medios de comunicación social ni los progresos técnicos, sino de aprovechar la oportunidad de la aldea planetaria para mostrar a los otros pueblos del mundo que la cultura africana es una realidad que contiene la riqueza de los valores de sus diversas regiones. Sus valores y sus saberes son el pilar de su civilización y deben incorporarse al saber de la humanidad por el canal de cada lengua africana. Porque la lengua es, en primer lugar, la matriz de toda existencia y el más seguro indicio del desempeño de una cultura específica. La tradición oral hace perenne la cultura africana. Aunque es justo reconocer la necesidad de internet, el fax, los museos o las bibliotecas, estos medios no son prioritarios en las políticas de desarrollo en África, que deben aún enfrentar la pobreza y el analfabetismo de 95 por ciento de la población.

4. Nuestro acercamiento metodológico

En el marco de este estudio, hemos utilizado esencialmente fuentes orales y escritas.

4.1. Fuentes orales y medio de estudio

En este trabajo, observamos esencialmente tres etnias (beté, diula y ebrí) por las siguientes razones:

Puesto que el autor del presente artículo forma parte de la etnia beté –procedente de la región de Gañoa, precisamente del pueblo de Todioñoa, en el centro-oeste de Costa de Marfil–, consideramos oportuno visitar nuestra propia cultura a la luz de la ciencia. Sobre todo porque, desde el punto de vista de la investigación en ciencias de la información y de la comunicación, ningún estudio que concierna nuestra región ha sido efectuado hasta el momento.

Adicionalmente, nos hemos interesado en las poblaciones diula, nombre comúnmente adoptado para designar a los pobladores del norte de Costa de Marfil. Debido a la guerra que el país padece desde el 19 de septiembre de 2002, nos ha sido imposible trasladarnos a esa parte del territorio nacional, ocupada por las fuerzas rebeldes. No obstante, hemos observado una muestra de población proveniente de allí en un "diulabugú", un gran sector de la ciudad de Gañoa en el que 99 por ciento de sus habitantes provienen del norte del país. Es preciso apuntar que los diula, comerciantes expertos, han logrado insertarse incluso en las zonas rurales de cualquier región del país, por lo cual se han diseminado a lo largo y ancho de todo el territorio nacional.

Los ebrí constituyen el último grupo visitado. Se trata de pescadores y campesinos que viven en la región sur de Costa de Marfil. ¿Qué interés tiene observar este pueblo? La respuesta es evidente para quien conoce Costa de Marfil y su historia. La ciudad de Abidján, que se encuentra en el corazón del territorio ebrí, ha sido la capital del país desde 1960. Igual que todas las capitales administrativas y políticas de África, Abidján ha disfrutado de todas las infraestructuras modernas que han favorecido su desarrollo. Con la expansión económica del país durante los años setenta, los pueblos ebrí se han transformado en sectores receptores de migraciones de contingentes humanos procedentes de todas las regiones. La principal motivación de estas migraciones ha sido la esperanza de obtención de empleos urbanos. Por lo tanto, el territorio ebrí se ha

occidentalizado en todos los sentidos y ha sufrido las influencias de las inmigraciones. ¿Cómo los ebré han podido conservar y transmitir su cultura a pesar de la fuerte presencia "extranjera", que conforma 95 por ciento de la población que ocupa su territorio?

En conclusión, hemos observado estos tres pueblos a partir de material oral. Las tres sociedades nunca han pasado nada por escrito. Las personas de estas etnias que hemos tenido la ocasión de entrevistar nos han proporcionado testimonios verbales que nos informan sobre el pasado y el presente de sus sociedades.

En este sentido, compartimos el punto de vista de N'Sougan Agblemagnon cuando escribe: "a través del material oral tenemos la suerte de mostrar clínicamente la dinámica propia de una cultura oral, que hace repercutir en el alma popular tanto los contactos que ha sostenido con otra culturas como los cambios sociales que ha sufrido. La lengua y los vehículos de la cultura tradicional (palabra, nombre, cuento, canción, códigos sociales orales, etc.) constituyen verdaderos termómetros sociales, instrumentos muchos más sensibles que una batería de tests"³.

Por supuesto, algunos investigadores franceses objetan la posición de Agblemagnon y le dirigen cuatro reproches que pueden resumirse así: primero, su carácter fluido; segundo, su apoyo en géneros literarios menores; tercero, su carácter de creación común con contornos imprecisos; y, finalmente, el hecho de que no se trata tanto de una producción científica como de una producción folklórica. Las críticas de estos "africanólogos" no son desde luego sorprendentes y han sido tema de reflexión incluso para intelectuales franceses tales como el gobernador Henri Deschamps, quien en su prefacio para el libro del escritor de Costa de Marfil François Joseph Amon D'Aby apunta: "para el historiador, tales recopilaciones de tradiciones orales son, en África, la base misma de su trabajo. Es tiempo de que todas estas tradiciones sean recopiladas si no queremos ver desaparecer para siempre la posibilidad de conocer la historia de África y de apreciar lo que fueron las civilizaciones originales de este continente"⁴.

Aunque sin duda alguna compartimos el punto de vista de Henri Deschamps, somos de la opinión de que África no debe desdeñar la importancia de la escritura y de las nuevas tecnologías de la información

³ Agblemagnon N'Sougan. *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire*, p. 15.

⁴ Henri Deschamps. Prefacio a *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, de François Joseph Amon D'Aby.

y de la comunicación, indispensables para el desarrollo de las regiones y de sus poblaciones.

4.2. Revista literaria y perspectiva teórica

4.2.1. Revista de literatura

Hasta aquí hemos considerado un solo tipo de fuentes escritas: las que conciernen esencialmente a África y dan orientaciones teóricas que fundamentan nuestro estudio.

En un primer momento, la literatura negro-africana produjo obras sobre el tema de los conflictos entre las tradiciones y las costumbres africanas, opuestas a las occidentales. Seguidamente, progresó hacia temas que relataban los conflictos generacionales entre la élite educada en la escuela de los blancos y sus propios padres, en su mayoría habitantes de las zonas rurales (donde viven las tres cuartas partes de las generaciones de mayor edad) que han conservado las tradiciones genuinas de su identidad cultural.

La literatura negro-africana es abundante, pero, a efectos de este trabajo, hemos seleccionado algunas obras de carácter científico. Estas obras, dispuestas en orden cronológico, son las siguientes:

Sociologie des sociétés orales de l'Afrique noire, de N'Sougan Agblemagnon: este trabajo de sociología muestra que la literatura oral integra la estructura oral de los pueblos africanos. El autor demuestra que la sociología del material oral debe ser no sólo la propedéutica de la sociología de las sociedades primitivas, sino, sobre todo, el único método que permita aprehender las estructuras sociales en su medio original, su sentido y su totalidad. Este trabajo sitúa la especificidad del continente africano, en el que las sociedades se desarrollan en función de sus propias realidades.

Las mutaciones sufridas por la comunidad beté desde sus primeros contactos con el colonizador francés han tenido incidencias considerables no sólo en los fundamentos de su cultura sino también en la atribución de nombres como memoria colectiva. En este sentido, Kipré Edme Barouan, en *Mutation des noms africains : l'exemple des Beté de Côte d'Ivoire*, a partir de fuentes orales recogidas en ocho poblados, interrogó a sesenta y ocho familias identificando la especificidad de la antroponimia beté.

La originalidad de este método estriba en que, a partir de los nombres, ensambla la memoria colectiva de una comunidad.

Nos hemos interesado igualmente en la obra de Henriette Diabate, *Le sannwin, sources orales et histoire*, quien, apoyada en trece años de investigación de campo, produjo un ensayo metodológico que enseña cómo recopilar y tratar fuentes orales y cómo analizarlas de manera objetiva.

Aparte de las referencias anteriormente, es digna de mención la iniciativa del Festival Panafricano de Cine de Uagadugu, que en la obra colectiva *Traditions orales* interpeló la problemática de las tradiciones orales frente a los retos de los nuevos medios de comunicación social. En esa obra se descubren diversidad de ángulos y de métodos de estudio que no pasan por alto los estilos propios de los autores que intervienen en el proyecto. El libro permite reparar en que en África existen varias tradiciones orales y diversas sensibilidades para referirse a ellas.

Por su parte, Amadou Hampâté Bâ traza en *Amkoullel l'enfant peul* un verdadero cuadro de fuentes y tradiciones orales en el África subsahariana. Lo más impactante del trabajo de Hampâté Bâ es la precisión con la cual el autor –que tiene actualmente más de ochenta y cinco años– logró reproducir la historia de su más tierna juventud. Dos cosas nos interesan particularmente de este libro: la primera es que el reino de Bandiagara, al que alude con frecuencia, es de credo musulmán como el diula, que forma parte de nuestro *corpus*. Ambos reinos tienen prácticamente el mismo modo de vida; la segunda es que, apelando tanto a recuerdos personales como a informaciones proporcionadas por ancianos de su entorno próximo o lejano, el autor nos enseña a distinguir claramente las nociones de fuentes orales y tradiciones orales, a las cuales nos referiremos con detenimiento más adelante.

De manera muy atinada, Jean-Noël Loucou nos ofrece en *La tradition orale africaine* una comprensión científica de los pueblos del África negra a partir de la tradición oral. Por su parte, Hamidou Kane Cheickh plantea en *Les gardiens du temple* el problema de la alienación de los dirigentes africanos que, influenciados por la cultura occidental, tienden a despreciar o a renegar la suya.

Finalmente, es digno de mención *Sur les traces des Beté* de Laurent Gbagbo. A nuestro humilde entender, este autor explica por sí solo la quintaesencia de su libro cuando escribe: "la sociedad beté no conoce ni monarquía ni jefatura. No existe en su seno ningún poder centralizador

que se extienda a varias decenas de kilómetros cuadrados y que ejerza su autoridad sobre centenares de miles de individuos. Aquí, la unidad política es el poblado [...]. Los vínculos estrechos y múltiples tejidos entre los linajes y entre los individuos hacen que esta comunidad sea más fuerte que el clan y que la tribu. El pueblo es la patria; tal es la raíz patriótica del beté [...]. Como puede verse, no existe institución oficial para transmitir la historia".

Tras la lectura de todas estas obras escritas por universitarios africanos, ¿qué debe retenerse desde un punto de vista teórico?

4.2.2. Perspectiva teórica

El presente estudio se apoya en un abordaje multidisciplinario para demostrar que la oralidad dialogada es una herramienta de la memoria colectiva. Ya que lo multidisciplinario es una variable cuantitativa, es preciso validar nuestro trabajo a través de lo interdisciplinario –dimensión cualitativa– a fin de situar la evolución de las tradiciones orales en la historia, la antropología, la lingüística, la sociología, la comunicología, etc. El estudio se inscribe en el marco general de los estudios sobre la comunicación interpersonal directa. El dispositivo de la tradición oral remite finalmente a la influencia de los medios de comunicación de masas. En el campo de las fuentes y las tradiciones orales del África negra, los medios son los ancianos que poseen voz autorizada para transmitir la historia de su comunidad.

5. Palabras a comprender

"Memoria", según *Le petit Larousse illustré*⁵, es una "actividad biológica y psíquica que permite retener experiencias anteriormente vividas. Lo que queda de una persona o de una cosa después de su desaparición". Esta definición nos parece reductora puesto que induce a comprender el término dentro de una dimensión de almacenamiento. A nuestro modo de ver, la memoria es sobre todo productora de un sistema de autorregulación de los conocimientos en términos de selección, de reproducción, de jerarquización, de distribución y, finalmente, de almacenamiento.

Para entender mejor los alcances de la memoria, interesa interrogarla a partir de tipologías que cada investigador pueda criticar o completar. Tomando en cuenta el contexto africano, proponemos:

⁵ Edición francesa de 1988.

- La memoria individual, relacionada con el espacio íntimo o personal, en familia;

- la memoria común, que tiene que ver con el pueblo. En un grado menor, ella se asemeja a la memoria tribal;

- la memoria tribal, patrimonio que pertenece a un gran grupo de individuos provenientes de varios pueblos de una misma etnia;

- la memoria oficial, aquélla institucionalizada por el poder político. Aquí, la nación se expresa sobre ella misma para recordar a las diferentes generaciones la historia, los valores y los momentos que la han fundado.

De acuerdo con el orden propuesto, podría decirse que el africano pertenece primero a la familia, luego al pueblo, luego a la etnia y finalmente a la nación. Este modo de proceder permite adelantar una definición de la memoria colectiva, entendida ésta como la suma de todas las memorias forman una identidad entera. La memoria colectiva es por lo tanto una interacción entre la memoria histórica de un pueblo y su memoria común, es decir, los recuerdos que quedan de su pasado y que el pueblo reconstruye a partir de la memorización con el fin de transmitirlos, oralmente, a las nuevas generaciones.

Ahora bien, ¿qué entendemos nosotros por tradiciones orales? Según Amadou Hampâté Bâ, las tradiciones orales son "una herencia de conocimientos de todas las clases transmitida pacientemente de boca a oreja y de maestro a discípulo a través de los tiempos [...]. Es a la vez religión, conocimiento, ciencia de la naturaleza, iniciación a los oficios, historia, diversión y recreación. Todo dato puntual de esa herencia permite remontar hasta la unidad primordial⁶. Para Hampâté Bâ, la tradición es el conjunto de conocimientos y de valores que orientan al individuo y lo guían en su vida.

Para Henriette Diabate, "en las sociedades sin escritura, la transmisión oral ha permitido la supervivencia hasta nuestros días del conjunto de los valores de la civilización. Designamos como 'tradiciones orales' todos los tipos de conocimiento sobre el pasado que han sido conservados, constituidos por la selección de los valores fundamentales: de los elementos más vitales a los más dinámicos de la colectividad. El patrimonio histórico está allí representado, ya sea bajo forma de hechos no vividos por las generaciones actuales, transmitidos esencialmente por

⁶ Amadou Hampâté Bâ. *Amkoullel l'enfant peul*, pp. 191-193.

especialistas tales como los 'griots' [juglares africanos, miembros de la casta de los poetas músicos, depositarios de las tradiciones orales en África occidental] y los tradicionistas; ya sea como testimonios orales de no especialistas, procedentes de situaciones vividas por ellos mismos o conocidas de oídas⁷. Con esta definición se comprende que la tradición oral es a la vez 1) un grupo de hechos que han marcado el pasado de un pueblo, 2) los conocimientos que allí están contenidos y 3) el vínculo que la tradición oral crea.

Definimos tradiciones orales como datos orales, comunes y personales, que se relacionan con el presente y con el pasado inmediato y lejano de un pueblo. Añadiremos que estos diferentes tipos de testimonio son reveladores de los diferentes comportamientos individuales y de las mentalidades colectivas porque son las huellas y los colores de un pueblo que se distingue por su propia identidad. En el mismo orden de ideas, citamos de memoria a Amadou Hampâté Bâ, quien ha expresado que lo que se oculta detrás del testimonio es el valor del hombre que atestigua. Así, en las sociedades orales, no sólo la función de la memoria está más desarrollada, sino que el vínculo entre hombre y palabra es más fuerte. Donde lo escrito no existe, el hombre está ligado a la palabra, y la palabra rinde cuenta de lo que ese hombre es.

Ya que hemos definido los términos y los conceptos esenciales de nuestro estudio, echemos un vistazo a la tradición oral en Costa de Marfil.

6. Tradiciones orales y educación de los jóvenes

Cuando yo cursaba la escuela primaria y la secundaria, la historia del pueblo beté no figuraba en los libros de texto. Para los betés, como para todos los ciudadanos de Costa de Marfil de mi generación, el único medio con el que contábamos para conocer nuestra cultura eran nuestros padres y nuestros abuelos.

6.1. La escuela del pueblo

Durante varios siglos, la educación del niño africano no fue, como lo es hoy, el producto de la escuela occidental impuesta por los colonizadores europeos. Los niños vivían sin conocer la escuela de cuatro paredes y pizarrón negro frente a sus ojos. Inmersos en sociedades tradicionales,

⁷ Henriette Diabate. *Le sarwin, sources orales et histoire*, p. 68.

aprendían de los adultos cómo debían vivir, sobrevivir, comportarse y reproducir la sociedad. Toda la comunidad se responsabilizaba por la educación y transmitía, de generación en generación, sus normas, sus ritmos, sus costumbres y sus conocimientos. Las sociedades tradicionales educaban a sus niños para que se adaptaran al mundo en el que vivían, un mundo que continuaría siendo el que siempre había sido. Educarse era sinónimo de vivir en observancia a los adultos.

La educación no constituía una actividad separada y asumida por especialistas o por alguna institución. En este contexto, Amadou Hampâté Bâ cita justamente a su maestro Tierno Bokar: "el saber es una luz que reside en el hombre. Es la herencia de todo lo que los ancestros han podido conocer y que nos han transmitido en germen, igual que el baobab está contenido en potencia en su semilla"⁶. También, en las sociedades africanas, los individuos que viven en comunidad y que forman parte de clanes o tribus, transmiten oralmente a su prole, de manera informal, las prácticas profesionales, las tradiciones y los valores morales. Se trata de una enseñanza oral basada en el juego, en la leyenda, en los cuentos o en los bailes. Es indudable que el África negra no conocía la escritura, pero es injusto afirmar que en ella no existía ninguna escuela. Decir esto es ignorar sus procesos o juzgar este medio con criterios occidentales sin considerar las realidades específicas de otros mundos posibles.

¿Cuáles son los elementos esenciales de estas escuelas tradicionales en la formación del hombre? ¿Y qué contenidos forman parte de la educación de los jóvenes?

6.2. Medios de la tradición oral con fines educativos

Es aconsejable utilizar la expresión "tradiciones orales" en plural porque los medios de la tradición oral se caracterizan por una gran diversidad. De un país al otro y de una región a la otra los contenidos pueden variar.

En lo que respecta a los grupos étnicos observados en el marco de este estudio, proponemos los géneros siguientes:

6.2.1. El cuento y la fábula

Según *Le petit Larousse illustré*⁷, el cuento "es un relato breve de aventuras imaginarias". Nosotros añadiríamos que se dirige a los

⁶ Amadou Hampâté Bâ, *op. cit.*, p. 254.

⁷ Edición francesa de 1988.

niños y a los adolescentes de ambos sexos y que tiene un propósito fundamentalmente pedagógico. Por lo general, las sesiones de cuento se realizan durante la noche, luego de la cena, en torno de una gran hoguera, al claro de la luna o, aun, en torno de una lámpara de petróleo, en la plaza del pueblo, en el patio familiar o en casa de los abuelos, que dominan el secreto de la palabra.

Entre los diula, en el relato de un cuento los protagonistas son genios y hombres, mientras que los protagonistas de la fábula son por lo general animales. El relato devela un universo real para hacer descubrir áreas geográficas y culturales. Por ejemplo, la liebre llamada *sozani* hace su aparición en la sabana, mientras que la araña, comúnmente llamada *kacou ananzé*, desempeña el rol de protagonista en las zonas selváticas. La liebre y la araña constituyen el prototipo de la astucia y de la malicia. Entonces, ¿cuál es el interés del cuento en la educación de los niños africanos?

En el curso de las sesiones de cuentos, los ancianos legan progresivamente su sabiduría y sus experiencias a los jóvenes. Así, los adolescentes aprenden la cosmogonía, es decir, la teoría relativa al origen y a la formación del universo. Los cuentos inculcan y desarrollan entre los niños los sentimientos de generosidad, de valentía y de entrega y los invitan a rechazar la mentira, la maldad o la trampa. Las veladas de cuentos son verdaderas escuelas para la vida. Por ejemplo, con la descripción de la naturaleza, los niños aprenden muy temprano los nombres de los animales de la sabana y de la selva. No es un secreto entre los pequeños niños negros que el león es el rey del llano, el elefante el símbolo de la fuerza y la liebre y la araña las maestras de la astucia. Cuando un cuentacuentos aborda los temas que conciernen al trabajo agrícola, permite a los adolescentes descubrir las diversas estaciones. A través de estos relatos es posible saber que el café se siembra en una estación específica y que los plátanos en otra. El cuento es el lugar en el que el público más joven identifica las dos estaciones (lluviosa y seca), los meses y, sobre todo, los métodos de cultivo. Brinda también la oportunidad de conocer la utilidad de ciertas plantas medicinales. El cuento reviste igualmente un aspecto social muy interesante para garantizar la cohesión del grupo.

Como conclusión parcial, podríamos avanzar que los cuentos y los juegos son la expresión figurada de una verdad moral, de un conocimiento del mundo. En suma, son una lección de vida social. Transmiten valores fundados en la experiencia práctica a partir de los hechos de la vida cotidiana.

6.2.2. El mito

*Le petit Larousse illustré*¹⁰ define el mito como un "relato popular o literario que presenta seres sobrehumanos y acciones imaginarias en las cuales están contenidos sucesos históricos, reales o deseados [...]. Representación simbólica que influencia la vida social: el mito del progreso". Este relato mítico, objeto de una sólida creencia por parte de la comunidad que lo produce, se limita en el África negra tradicional a los iniciados, que creen en él firmemente. Se trata de una memoria colectiva cerrada.

6.2.3. La epopeya

Se trata de la narración detallada de una serie de hechos sobre hazañas heroicas que han marcado la historia de un pueblo. Las aventuras que se derivan de la epopeya son a menudo magnificadas para generar modelos valiosos de enseñanza.

6.2.4. La genealogía

Los especialistas de la palabra en el África negra refieren las genealogías de las familias para situar los diferentes niveles y grados de filiación de las personas de un mismo clan. Se trata de una verdadera disciplina cuyo propósito es la búsqueda del origen de las personas y esclarecer los vínculos de parentesco.

6.2.5. Los cantos, las danzas y los "tam-tam"

Según *Le petit Larousse illustré*¹¹, el canto "es una secuencia de sonidos modulados por la voz humana". Según las leyendas del África negra, el hombre inventó la palabra y la música para comunicarse con Dios y con el cosmos. Palabra y música habrían nacido de las vibraciones que emanan del magnetismo del cuerpo humano, de la percusión de las pieles de animales estiradas sobre los extremos de árboles huecos y de las calabazas vacías. Esto explicaría la importancia del "tam-tam" en la música africana.

Desde su origen, las canciones africanas son participativas y colectivas. A imagen de la sociedad tradicional, las canciones están profundamente vinculadas a la tierra y a la colectividad. Las canciones, presentes en todas

¹⁰ Edición de 1988.

¹¹ Edición de 1988.

partes y en todas las circunstancias, son un verdadero cemento social. Hay "canciones de fiesta" para compartir la alegría durante matrimonios, cosechas u homenajes. Música luctuosa para ocasiones de fallecimiento o para otras circunstancias dolorosas. "Músicas de combate" para la guerra, la caza o la lucha deportiva. Por su parte, los cantos sagrados acompañan las ceremonias de iniciación. Las canciones educativas transmiten temas que orientan en un sentido edificante la vida de la comunidad. Y finalmente las canciones espirituales permiten vivir en armonía con las fuerzas de la naturaleza.

Más que otras formas de expresión, las canciones viven en todos los lugares del mundo donde hay africanos porque ellas contienen su esencia como pueblo. Si bien es cierto que estas canciones están compuestas o son interpretadas respetando diferencias locales, una vez que estas diferencias superficiales son superadas es posible hallar en ellas los mismos rasgos dominantes que confieren a la música del África negra una unidad indiscutible tanto en el plano ético como en el histórico. Las canciones son útiles a los historiadores y a los etnólogos para ubicar sucesos históricos o sociales dentro de un marco determinado.

7. Los agentes transmisores de la tradición oral

Si la civilización de un pueblo es producto de una transmisión de tradiciones que se realiza de generación en generación, no es menos cierto que existen personas que facilitan esa transmisión. La sociedad ha producido agentes de comunicación que constituyen voces autorizadas con un estatuto definido y reconocido.

7.1. Los transmisores conocidos en todas las sociedades

7.1.1. Los padres

En África, el padre tiene la responsabilidad primordial de instruir a sus hijos mientras que la madre se ocupa de la educación de sus hijas. Entre los ebríé, el hermano debe ocuparse de los hijos de su hermana, es decir, de sus sobrinos, que son sus herederos, porque se trata de un sistema de filiación y de organización social en el cual sólo la descendencia materna es tomada en cuenta. En cambio, entre los beté y los diula se toma en cuenta la línea paterna y puede suceder que los tíos paternos desempeñen un rol más importante en la educación del niño que el de

su padre genitor. A menudo, la amistad y la complicidad acompañan las relaciones entre tío y sobrino, lo que permite al niño preguntarle libremente al tío sobre los asuntos que le preocupen o le interesen. La pequeña hija puede hacer lo propio con su tía.

Luego de ver las realidades comunes que pueden encontrarse entre las tres etnias de nuestro corpus, sería útil interesarse en los profesionales de la palabra que existen en cada una de ellas.

7.1.2. En la región ebríé de manera específica

Los contenidos esenciales de este sub-capítulo sobre los ebríé proviene de una pequeña tesis de pre-grado elaborada por cinco estudiantes (Adou Kouassi, Donan Eric, Koné Yemikan y Sissoko Aminata) en junio de 2005 en la universidad de Cocody en Costa de Marfil y que el autor de este artículo tuvo a bien dirigir.

7.1.2.1. Los blesué

La sociedad ebríé está fuertemente jerarquizada y se funda sobre modalidades de solidaridad llamadas "generaciones". Existen cuatro: blesué, ñando, dugbo y chagba. Entre una y otra generación median veinte años. Cada una se divide en cuatro clases de edad: djehu (mayor), dogma (adulto), agban (joven), asukru (el más joven). Todas se componen de hombres y de mujeres. Esta estructuración permite la perennidad de las tradiciones ebríé porque a través de las generaciones se lleva a cabo la conservación y la transmisión de aquello que funda la esencia misma de su sociedad.

Sería pertinente señalar que los miembros de la generación blesué son los decanos de todas las generaciones, lo que les confiere la autoridad para decidir la orientación de la política general del pueblo en materia de desarrollo y de programas de acción. Además, los blesué son depositarios de la memoria de su pueblo.

7.1.2.2. El pregonero

Entre los ebríé, el pregonero se llama "mwa". Existen cuatro mwa por pueblo, es decir, uno por generación. Es escogido entre los hombres por su valentía, su inteligencia, su elocuencia y, sobre todo, por su conocimiento de las tradiciones. Su función esencial consiste en informar a los habitantes de un pueblo de las decisiones tomadas por el jefe del

pueblo o por el Consejo de Sabios. La de pregonero es por cierto la única actividad remunerada en la sociedad tradicional ebríe.

7.1.2.3. El vocero

El "n'kpomama" designa en lengua ebríe a un vocero cuya misión es resolver los asuntos corrientes del pueblo así como los litigios entre los individuos de una manera equitativa. En cada pueblo existen cuatro o cinco y son designados por las personalidades más íntegras de cada generación. Los criterios exigidos para ejercer la función de n'kpomama son la elocuencia, la honestidad, la valentía, el sentido de la justicia y de la equidad y el dominio de los usos y hábitos de la región.

7.2. En la región diula

Los estudiantes, Étienne Aka, Octavie Atchkan, Mohamed Kaba y Franck Kouadio, todos en licenciatura de comunicación, nos han proporcionado la documentación necesaria relativa a este sub-capítulo. La de la región diula es una sociedad muy compartimentada donde se encuentran castas de *griots*, herreros, tejedores, cazadores, etc. En el marco de este estudio, es el *griot* la figura que más nos interesa. Éste tiene funciones múltiples en la sociedad tradicional oral africana porque funge de panegirista, de conservador y de mediador.

Como panegirista, su función es elogiar a los nobles. A este respecto, emplea diversos procedimientos de estilo que hacen que su público lo escuche con atención. Retoma propósitos y expresiones de ilustres personajes para dar más vida a sus relatos. A menudo exagera voluntariamente los hechos para imprimirle mayor contundencia. Las familias acuden a él en la ocasión de acontecimientos importantes para reconstruir su genealogía.

En su función de conservador, el panegirista ha sido siempre quien detenta la palabra, el historiador del pueblo. Por lo tanto, encarna, como los ancianos, la memoria social del grupo. Preserva los recuerdos de los acontecimientos importantes recientes y pasados que sus padres le han confiado para que los transmita por su parte. Como bien lo expresa Lyllan Kesteloot, "el *griot* posee una memoria que constituye los archivos de la sociedad"¹². Para ilustrar lo que precede, citaremos a Cheick Aliou Ndao

¹² Lyllan Kesteloot. *Anthologie negro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes, et dramaturges noirs du XX^e siècle*, p. 6.

cuando reproduce al *griot* Niambali: "los de ayer me han pedido venir a contar esta noche un acontecimiento sucedido durante el siglo pasado entre un padre y su hijo". Esta cita –que transcribimos de memoria– revela que el *griot* es efectivamente conservador de los hechos de la historia y mediador para resolver ciertos problemas sociales.

7.3. En país beté

El país beté no presenta las mismas características que los dos anteriores ya que no tiene ni generaciones, como en el caso de los ebríé, ni castas, como en el caso de los diula. Como información sociológica, según la clasificación autorizada por los etnólogos franceses especialistas en África, el país beté pertenece a la familia lingüística kru. Pueden encontrarse en las ciudades de Daloa, Gañoa, Issia y Subré. En el marco de este trabajo, sólo nos interesa el beté de Gañoa.

En la región beté, el pueblo constituye una organización sociopolítica que se funda sobre las siguientes bases institucionales:

- El gligbeñón, jefe del linaje. En una familia dada, se trata de la persona mayor, tanto por su edad como por su sabiduría, y es llamado abuelo por todos los niños. Se esfuerza en garantizar la cohesión del grupo.

- El gboleñón, juez de costumbre. Es un legislador que tiene perfecto conocimiento de las leyes tradicionales, lo que le permite hacer justicia. Sus veredictos siempre son respetados.

- El dodobañón, propietario de la tierra. Es el jefe tradicional que otorga los títulos de arrendamiento de los terrenos habitables así como de las tierras cultivables del pueblo. Puede limitar los abusos de las autoridades tradicionales u orientar sus decisiones.

- El kaneñón. Intrépido que defiende en toda circunstancia los intereses y el honor de la familia o del pueblo.

- El ñakponañón, el curador tradicional. Domina un conocimiento perfecto de las plantas medicinales, que utiliza para curar a los enfermos.

- El klogboñón, rico y generoso. Se encarga de cada miembro de la familia que acude a él para que le resuelva un problema (financiero generalmente). Recibe a las sobrinas, las tías y las primas divorciadas o viudas para ofrecerles alojamiento y comida. En el caso de los hombres, financia el matrimonio. Financia también los cuidados médicos

y la escolaridad de los niños de los miembros más necesitados de su familia.

- el bañón, hombre atractivo de acuerdo con el canon estético de los beté. Sabe cantar y bailar. En las grandes ocasiones desfila en público exhibiendo sus atributos de belleza.

- el seseñón, artista e historiador a la vez.

- el gweleyú, sobrino –el hijo de la hermana–. Se dedica a fomentar las relaciones sanas y cordiales entre el pueblo de su madre y el de su padre. Es un mediador que interviene juiciosamente en la solución de conflictos dentro de su familia materna. D. Paulme anota al respecto: "el gweleyú es el sobrino que desempeña en la vida social y política de la etnia beté el rol de embajador"¹³.

- el guemleñón es el intelectual de la familia. A menudo es él quien desarrolla acciones hacia el desarrollo de un mejor ambiente en el pueblo y el que fija las tradiciones por escrito o sobre soportes audiovisuales.

- la swuewonón es la esposa legítima, o primera dama, en un contexto de poligamia. Conserva los valores que transmite a sus hijos. No se muestra durante los grandes acontecimientos familiares pero permanece en primera línea, aunque discretamente, al lado de su esposo, de quien es la consejera.

Según las circunstancias, cada una de estas personalidades puede contar la historia de su comunidad. Puesto que la memoria colectiva es el conjunto de memorias individuales, nadie es *a priori* entre los beté la persona habilitada para contar la tradición oral. Cada individuo es el transmisor de las informaciones que sus padres le legaron y, en este sentido, Laurent Gbagbo cita a Gabelo Wayoro: "Yo soy hijo de los ancestros; cuando acompañaba a mis padres a la palmera, ellos me enseñaban nuestras costumbres [...]. Ellos me enseñaron cómo eran las cosas en otro tiempo [...]. Ellos me lo enseñaron todo. Cuando yo hablo, yo hablo de la palabra de los ancestros. Yo no tengo una palabra que me sea propia"¹⁴.

Esto nos invita a comprender que hablar quiere decir restituir lo que han dicho los ancestros o hablar bajo su control póstumo.

¹³ D. Paulme. *Une société de la Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui*, p. 73.

¹⁴ Laurent Gbagbo. *Sur les traces des Beté*, p. 24.

7.3.1. Los abuelos

Los abuelos figuran en todas las sociedades como los transmisores *honoris causa* de la tradición oral. Sus ideas son religiosamente acatadas por todos los miembros de la familia. Los niños aprenden mucho en su compañía porque las relaciones entre abuelos y niños tienen una complicidad y una gracia que los seduce. De hecho, en todas las regiones observadas, todo el mundo está de acuerdo en reconocer que la abuela es la persona más generosa y afectuosa. Ella aprovecha ese carisma para transmitir a los niños consejos indispensables en su proceso de socialización.

De una manera general, en todos los pueblos, los ancianos son las personas reconocidas y calificadas para transmitir la tradición. En nuestra sociedad, donde no existen ni bibliotecas ni museos, ellos constituyen "archivos humanos", siempre disponibles, que los más jóvenes pueden consultar. Una de las realidades de la sociedad oral es su sistema gerontocrático. Los ancianos participan en todas las circunstancias de la vida, y eso es válido para todas las regiones.

En contraposición con la escuela formal de estilo occidental, el aprendizaje tradicional se lleva a cabo siempre en un contexto de oralidad dialogada. Se trata de una comunicación con rostro humano en la cual los interlocutores no necesitan ni de intermediarios ni de otros canales para materializar el intercambio. Los actores actúan en un mismo espacio, casi íntimo, y los gestos y la mímica acompañan siempre la palabra. Los hechos pasados se construyen oralmente y es responsabilidad del receptor memorizarlos.

Sin embargo, si bien se permite a todo el mundo el uso de la palabra, sólo ciertas personas son reconocidas como transmisores de los valores morales, sociales e históricos. Según apunta Maurice Louis, quien cita al profesor de origen beté Pierre Kipré: "Había en otro tiempo dos maneras principales de transmitir la tradición oral. Una vinculada con el *didigasonón*, genuino historiador tradicional, siempre acompañado de un músico intérprete de la 'lira'; la otra, que compete al *yebasanón*, artista y al mismo tiempo historiador, que no relata sino durante las grandes ocasiones, en lenguaje *tamborleado*, la historia de un clan o la de los beté a partir de la biografía de un individuo. Unos y otros transmiten la tradición en el marco de lo que podría llamarse 'clases de historia' [...]. Existe otra categoría de gente, la que agrupa a los *wuwunón*, más biógrafos que historiadores y que no figuran sino en los funerales".

Entre los beté es notable la existencia de diversas categorías de personas que transmiten la tradición en el recinto de un patio familiar, al aire libre en la plaza del pueblo, a menudo bajo la sombra de un árbol, algunas veces en el bosque sagrado de los ritos iniciáticos. Rara vez se transmite la tradición oral al interior de una casa debido a que se trata de pueblos que viven más afuera que dentro de sus casas.

8. Lugares y momentos de reproducción de la tradición oral

El lugar del pueblo llamado "adzamegón" entre los ebríé, "gbeba" entre los diula y "dígbamé" entre algunos beté de la región de Gañoa, es el espacio público en el que se llevan a cabo las ceremonias importantes en presencia del jefe, de los notables, de la comunidad del pueblo y de los invitados. Éste el lugar indicado para recordar ya sea una persona, ya sea un acontecimiento con más o menos solemnidad. Los ebríé los utilizan para las fiestas de generaciones.

En Costa de Marfil se celebra el 7 de septiembre de todos los años la independencia del país. Y durante esta celebración, las personas que tienen menos de sesenta años rememoran la conciencia ciudadana que inspiró la liberación del país del yugo colonial francés. Para los niños de menos de diez años, el 7 de septiembre es la ocasión para aprender un acontecimiento importante que debe ser conmemorado como fecha histórica.

Este ejemplo es interesante por dos razones: para aquellos que "saben", el 7 de de septiembre les exige un acto de memoria nacional; en cambio, aquellos que "no saben", se instruyen y aprenden desde la necesidad de garantizar la perennidad de estos recuerdos, porque un pueblo sin historia está condenado a su desaparición. Se trata de una memoria colectiva abierta en la que los más jóvenes registran, consciente o inconscientemente, valores comunitarios con el propósito de crear un sentimiento de pertenencia. Las fiestas y cualquier otra manifestación que celebre un acontecimiento histórico son canales de información y de formación de las generaciones de relevo.

Si en Abidján, capital económica de Costa de Marfil, la conmemoración de las fiestas nacionales y de otros acontecimientos oficiales se realiza con desfiles militares y con el fondo del himno nacional, en las zonas rurales el lenguaje *tamborileado* acompaña las ceremonias de la comunidad.

En el pueblo akán, del que forman parte los ebríé, es indispensable la actividad del atugblán, especie de tam-tam que acompaña todas las ceremonias.

Según el profesor Georges Niangoran-Bouah, "entre los akán el tambor-hablador es el que oficializa ciertos textos oficiales. Por esta razón, un texto comunicado con un tambor llega al espacio público y un relato tamborileado se convierte en la versión conservada por la memoria colectiva sobre un hecho o un personaje históricos. El tambor es su memoria, es su libro de literatura, de religión, de filosofía su diccionario biográfico. El tambor es un diccionario total porque el contenido de su documentación abarca todos los aspectos de la cultura de una sociedad"¹⁵. La palabra *tamborileada* ha permitido a los africanos consignar su visión del mundo. Este modo de documentación ha posibilitado hablar y escribir la historia de algunos pueblos desde siglos antes de la colonización. De hecho, el atugblán sirve para:

- Convocar a reuniones o para reunir poblaciones en caso de peligro, etc;
- anunciar fallecimientos a las comunidades vecinas;
- pronunciar discursos durante los entierros, fiestas de generación o conmemoraciones;
- dirigir discursos lúdicos: proverbios, cuentos, adivinanzas, etc.;
- dirigir anuncios comunitarios: nacimientos, matrimonios, recibimiento de visitantes;
- leer textos que refieran la historia de la comunidad, etc.

Adicionalmente, los cementerios y las tumbas son también espacios de transmisión de las tradiciones porque en ellos cada generación entierra a sus muertos según los ritos heredados de sus ancestros. Si una persona muere, e independientemente de su condición social, se la entierra de acuerdo con las costumbres de su región. El entierro permite transmitir a los jóvenes que la vida es una realidad ambivalente compuesta por un mundo visible (terrenal) y uno invisible (el más allá). La muerte es el puente entre uno y otro.

Los funerales son la ocasión propicia para solventar problemas familiares y comunitarios puesto que la muerte reúne a los miembros de una misma familia y de un mismo pueblo. También, los funerales permiten restablecer los vínculos familiares y las relaciones de cordialidad. En cuanto ocurre un deceso en un linaje, todo gesto, toda palabra, todo silencio,

¹⁵ Georges Niangoran-Bouah. *Le silence dans les traditions de la culture africaine*, p. 21

toda ausencia y todo movimiento son observados, juzgados y sometidos a control, porque, delante de la muerte, la familia no debe mostrar fallas. La sociedad, en su lógica estructurante, postula que esa muerte no habría sobrevenido si el sistema social hubiera funcionado perfectamente. Restaurar ese sistema es por lo tanto alejar la muerte de la familia.

De lo dicho hasta aquí puede concluirse que los funerales constituyen momentos intensos de perpetuación de la cultura mientras que las tumbas son el recuerdo de quien está enterrado. Antes de llegar al sitio de las obsequias, los beté se reúnen primero en el "grigbé", es decir, en familia. Este momento (en el que no se admiten ni mujeres ni niños) se dedica a las concertaciones y a la armonización de ciertos detalles.

Para las mujeres, la cocina y las pozas a donde acuden para lavar los platos o la ropa de su familia constituyen espacios de producción y de reproducción de la palabra así como de aprendizaje de ciertas prácticas vitales para la socialización de sus hijas. En una cocina, la madre, la tía, la hermana mayor e incluso la abuela son las personas que enseñan a las más jóvenes cómo preparar las comidas. Aquí, las muchachas aprenden a componer un menú dependiendo del tiempo y de las estaciones. Puesto que la alimentación es por encima de todo una dimensión cultural, cae por su propio peso que saber cocinar es una aptitud que contribuye a fijar los valores culinarios de un pueblo.

Los ríos y las pozas son los lugares en los que las mujeres del pueblo acuden para buscar agua potable, para el aseo o para la cocina. Puesto que estos ríos o lagunas se encuentran retirados del pueblo, las mujeres se confían secretos, entre ellos recetas de cocina heredadas de la madre o de la abuela. Los ríos y las pozas son lugares "ideológicos" a los que los hombres no tienen acceso y donde los movimientos corporales de la mujer así como sus ideas pueden expresarse libremente. Ellas aprovechan esa privacidad para criticar a sus esposos o a sus coesposas, en caso de que la mujer se encuentre en situación de poligamia.

De esa manera, las muchachas que acompañan a sus madres tienen la posibilidad de descubrir un universo eminentemente femenino en el que pueden aprender cosas que ninguna mujer exhibiría en el pueblo. Los ríos y las pozas, así como el camino que conduce hacia ellos, son espacios de producción y reproducción de las tradiciones gracias a la oralidad dialogada por y para las mujeres.

Existen otros espacios de ejercicio de la cultura y de la comunicación, entre ellos el propio cuerpo humano, al que se considera como soporte de una expresión cultural de fijación de las tradiciones en el tiempo. Entre los ebrié y los diula respectivamente, durante las ocasiones de fiestas generacionales así como durante los matrimonios, las mujeres se embellecen: muestran joyas y atuendos que resaltan sus atractivos y su extracción social que persiguen, entre otras cosas, aumentar su propia riqueza. Como se dice coloquialmente en Costa de Marfil, durante estas ocasiones se muestra a los demás "quién es quien" en el pueblo y en la zona. En este sentido, Hervé Carrier precisa: "como el hombre es un ser capaz de simbolizar, se expresa por medio de gestos, de ritos, de signos, de costumbres"¹⁶. El cuerpo humano no es simplemente un soporte; es también un medio de comunicación esencial a través del cual el hombre expresa su personalidad, su diferencia y su pertenencia social.

En efecto, la ornamentación del cuerpo acompaña a los africanos desde el nacimiento hasta la muerte. La visibilidad de sus signos decorativos (escarificaciones, pinturas, deformaciones, perforación de la nariz y de las orejas, empleo de joyas y de velos) reviste criterios de distinción de clase, de sociedad, de religión, etc. La manera de vestirse muestra también las concepciones estéticas con respecto al cuerpo humano que son cultivadas por los diversos pueblos. Es pertinente aquí recordar los propósitos de Roland Barthes, que refrendan los nuestros: "un vestido puede significar porque éste se nombra; es la aserción de una especie; porque un vestido es verdadero (o falso): es el artificio, porque el vestido es acentuado, es la marca. Estas cuatro variantes tienen en común hacer de la identidad del vestido su propio sentido"¹⁷.

Para concluir este sub-capítulo, evocaremos la función del cuadro antroponímico, donde pueden leerse las huellas de una familia entre los beté.

El diccionario *Le petit Larousse illustré* define el nombre como "una palabra que sirve para designar a una persona, un animal o una cosa y para distinguirlas de los seres de su misma especie". Valgámonos del siguiente ejemplo para intentar comprender mejor los alcances sociales y afectivos ligados al nombre.

Mi abuelo se llamaba Oyuru Briwa; mi padre se llama Oyuru Raymond Blé y yo me llamo Oyuru Raoul Germain Blé. Mi hijo mayor se llama Oyuru Yannick Bruno Blé. Si se observa con detenimiento, cada hijo mayor

¹⁶ Hervé Carrier. *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, p. 222.

¹⁷ Roland Barthes. *Le système de la mode*, 122.

lleva el nombre de su abuelo y, en este sentido, cada uno se cada uno se convierte en el "padre" de su padre. Un segundo ejemplo: mi sobrina se llama Dressy Océane Blé. Ella es la mayor de los hijos de mi hermano menor Guédé Dhalckand Blé (Guédé era nuestro bisabuelo). "Dressy" significa "el corazón me arde" o "me duele", en recuerdo de nuestra madre, quien murió muy joven. Mi hijo Onezu Alexis Étienne Blé se llama Onezu en memoria de nuestro tío difunto Oyuru Onezu.

Este ejemplo permite retener dos cosas: uno de ellos es indicado por S. Horvarth y A. Retel-Laurentin cuando escriben: "progresivamente hemos comprendido que el nombre tenía una significación y una función particulares, que las reglas de apelación se referían a una estructuración del mundo y de la sociedad y a una manera de integrar cada individuo a ellas"¹⁸. Nosotros agregamos que los nombres dados a un individuo son elocuentes para expresar la genealogía de un clan o de una familia. No se atribuyen por razones estéticas sino para evocar el recuerdo de un ser querido o aun para recordar una circunstancia alegre o triste. En los pueblos no había administraciones para consignar cada circunstancia y cada acontecimiento pese a que los nombres tenían la doble misión de marcar y de transmitir ciertas realidades sociales y de identidad del grupo de pertenencia. Este fenómeno ha hecho escribir a Kitia Turé, en el diario *Fraternité Matin* de Costa de Marfil del 7 de marzo de 1978 (p. 12): "los nombres traducen la situación familiar, una idea de aquel que da el nombre, su voluntad...". El nombre es un libro de historia que traduce una reacción afectiva que materializa una filiación o que lucha contra el olvido. Es una firma que el tiempo no puede destruir.

En conclusión de este primer punto, citamos la pertinente reflexión del sociólogo de Costa de Marfil de origen beté Edme Barouan Kipré, quien, a propósito del nombre, apunta: "el hombre que es soporte del nombre es vocero de quien se lo ha dado, su asistente, un embajador acreditado por la persona a la que se debe. El portador del nombre debe comportarse como conquistador, como soldado de su autor, y su arma es su nombre. Es, en la acepción matemática del nombre, un actor a quien se ha otorgado un signo. No sólo este actor no puede ser neutro sino que no puede cambiar [...]"¹⁹.

¹⁸ S. Horvarth y A. Retel-Laurentin. *Les noms de naissance, indicateurs de situation de famille et sociale en Afrique noire*, p. 16.

¹⁹ Kipré Edme Barouan. *Mutation des noms africains : l'exemple des Beté de Côte d'Ivoire*, pp. 116-117.

En lo que atañe al segundo punto, se observa, a partir de la generación de mi padre, la presencia de nombres franceses debido a la influencia colonial francesa –intensa hacia 1910–, que alteró el sistema antroponímico beté. Esta situación se ha vuelto más patente con la evangelización de los indígenas, cuyos convertidos han recibido nombres cristianos. En el caso de mi padre, Oyuru es el apellido, Blé el nombre y Raymond el nombre cristiano dado por el catequista o por el sacerdote cristiano sin la autorización de la familia. Es perceptible una diferencia de tiempos entre el nombre beté desde el nacimiento y el otorgamiento de un nuevo nombre durante el bautismo. Esta situación ha roto la homogeneidad de los beté en favor de una heterogeneidad transmitida por los franceses para facilitar el funcionamiento de su administración (era preciso dar un nombre a las personas para enrolarlas en el ejército francés durante las dos guerras mundiales del siglo veinte). El final de este sub-capítulo invita a interesarnos en las tradiciones orales en un contexto de modernidad.

9. África moderna y tradiciones orales

La globalización es un fenómeno histórico irreversible que se anuncia de diversas maneras. Por lo tanto, es imposible reducirlo precipitadamente a una única dimensión económica. Una lectura serena permitiría comprender los alcances que la globalización suscita y las mutaciones que acarrea y que afectan la cultura por partida doble: tanto en el sentido de la identidad como en el de los puntos de referencia comunitarios.

El poder de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, en particular de los medios audiovisuales en conjunción con la informática, da una nueva dimensión a los problemas de almacenamiento, tratamiento, transmisión y conservación del saber y de la cultura de un pueblo.

En este sentido, y puesto que los fundamentos de su cultura yacen en las tradiciones orales, el África negra enfrenta una dificultad. Esto alimenta la crítica radical de las instituciones porque, con cada vez más frecuencia, actividades humanas tales como educarse, alimentarse, curarse, comunicarse o trasladarse se han vuelto cautivas de las instituciones que las transforman en "bienes y servicios", al tiempo que los africanos poseen pocos medios para acceder a ellas. Con los medios de comunicación de masas, las tradiciones orales son sofocadas progresivamente.

También, estas estructuras que monopolizan los espacios comunicativos tienden a desempeñar el rol de instrumentos de control social. Sekou Tall

señala que el pueblo africano "sufr[e] el yugo de la competencia, de la presión constante de la publicidad, de la carrera hacia la preservación del pan de cada día y de la precipitación febril hacia un consumo que, en lugar de responder a las necesidades profundas y esenciales del hombre, obedece más bien a las exigencias del sistema capitalista e industrial, que no puede existir sino a condición de suscitar entre los hombres necesidades ilusorias y superfluas [...]"²⁰.

Por esta razón, África se encuentra en una fase de mutación definitiva por causa de la presencia de un sistema de europeización de todos los sectores de la vida. Sin embargo, apenas ayer el niño africano accedía de manera gratuita a la educación bajo vigilancia de un adulto, de manera informal. Hoy, más un individuo asiste a la escuela formal, más fructifica su capital cultural y social y asciende en la jerarquía de los capitalistas del conocimiento. La educación de tipo occidental produce una pirámide de clases que hace que sus beneficiarios desestimen lo tradicional en la medida en que ascienden en jerarquía. Los beneficiarios africanos de esta pirámide se transforman en emisarios del mundo occidental y en sus cómplices para callar la voz propia de África. En semejante situación, es pertinente preguntarse: ¿cuál es el futuro de las tradiciones orales frente a la actividad de los medios modernos de comunicación?

Las consecuencias de la occidentalización de África son considerables: los jóvenes nacidos a partir de 1965 no se interesan por las costumbres de sus territorios de origen y prefieren utilizar el teléfono, el fax, la radio, la Internet, los juegos de video..., es decir, todo lo que acerca con Europa y con occidente. Algo del comportamiento de estos jóvenes llama la atención: la cuestión de la "postmemoria", el convencimiento de que el África ancestral parece abolido o se ha tornado folklórico. Por otra parte, el éxodo de las poblaciones rurales hacia las grandes ciudades ha contribuido a despoblar el "verdadero país" y ha modificado considerablemente el orden de las cosas. En fin, la dimensión comunitaria y el ritual de las tradiciones por medio de la palabra se han perdido también en provecho del individualismo inherente al medio urbano.

Puede concluirse que la cultura tradicional y la cultura moderna no están equilibradas. La segunda, con sus dispositivos tecnológicos de comunicación, ha tomado una ventaja que la primera difícilmente podría recuperar.

²⁰ Sekou Tall en Fepasco. *Traditions orales*, p. 101.

No obstante, la realidad tradicional que consolida la identidad puede servirse de los medios tecnológicos de comunicación para perpetuarse. Por ejemplo, el anciano que es el medio humano (transmisor en el sentido cualitativo del término) puede ser filmado o grabado por cualquier dispositivo tecnológico (difusores en el sentido cuantitativo del término) en una relación de complementación que, bien utilizada, podría contribuir a salvaguardar el patrimonio cultural africano. Así, confirmamos nuestra hipótesis: las tradiciones orales constituyen una respuesta a la cuestión de la memoria colectiva porque los medios modernos pueden ejercer el papel de soportes eficaces.

En todo caso, los medios de comunicación, en forma general, no suponen un peligro. Al fin y al cabo ellos no hacen sino difundir contenidos. Si se incorporan a ellos contenidos deportivos, los telespectadores verán deportistas. En cambio, si se difunden películas de violencia, violencia es lo que el telespectador recibirá.

Compete por lo tanto a los dirigentes políticos, a los periodistas, a los universitarios y a los intelectuales africanos apropiarse de los medios y de incorporarles usos y prácticas utilitarios que consideren las especificidades culturales y sociales locales. Por ejemplo, los canales nacionales de televisión podrían grabar escenas de cantos tradicionales que son indudablemente vectores de moral social y humana relativas a la cohesión de grupo.

La radio por ejemplo corresponde perfectamente a la tradición africana. La adquisición y la manipulación de un receptor de radio son accesibles a todos los consumidores. Jean-Paul Cluzel ha dicho con respecto a este punto en el sitio web *afrik.com*: "la radio no será sustituida por internet por una razón muy simple: la radio es el único medio del que uno puede beneficiarse haciendo otra cosa [...]. Ella pasa por la palabra, por el sonido. Es un medio móvil".

El África negra no debe escatimar el uso de los medios de comunicación con arreglos a su propio desarrollo, particularmente en lo que respecta a la conservación de las tradiciones orales, sobre todo cuando se sabe que la población nacida entre 1900 y 1945 ya ha fallecido casi en su totalidad. En caso contrario, ¿quién va a transmitir a las nuevas generaciones el fundamento de su identidad cultural?

Los medios de comunicación constituyen una vía invaluable para los pueblos africanos, capaces de consignar su pasado próximo o lejano sobre soportes mediáticos antes de que las voces autorizadas mueran.

Es esto lo que reconoce Malien Diakité Drissa citando a Jean Rouch: "[...] existe una cultura ritual que desaparece en África: los *griots* mueren. Es preciso recoger las últimas huellas vivas de esta cultura [...] basada en la tradición oral y que está desapareciendo, una cultura que me parece de una importancia fundamental"²¹.

Se comprende que el autor citado, Jean Rouch, se preocupa por la urgencia de la cuestión y se inscribe en la línea de la filosofía de Hampaté Bâ, para quien "todo anciano que muere en África es una biblioteca que arde". Pensamos que es posible utilizar los medios técnicos de captación y transmisión de la información para prolongar la memoria colectiva de los africanos bajo la modalidad del documental. Para esto, los periodistas africanos deben afinar métodos específicos para conservar el carácter auténtico de nuestra cultura. No se trata en modo alguno de "tratar" lo que se ha filmado o grabado, sino de restituirlo tal cual para no adular el alma de la identidad negro-africana.

Esto supone voluntad política y una buena formación de periodistas rigida en sólidos valores y ético-profesionales.

Referencias

- Abno, Jean Claude. *Psychologie de la communication : théories et méthodes*. París: Armand Colin, 1999.
- Agblemagnon, N'Sougan. *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire*. París: Mouton, 1969.
- Amon D'Aby, François Joseph. *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*. París: Larose, 1960.
- Ávila, Babio. *Mode, culture et traditions en Côte d'Ivoire*. São Paulo: Empresa das artes, 1993.
- Babin, Pierre. *Langage et culture des médias*. París: Editions Universitaires, col. Communication, 1991.
- Barouan, Kipré Edmé: *Mutation des noms africains : l'exemple des Beté de Côte d'Ivoire*. Abidján: NEA, 1985.
- Biarnes, Pierre. *L'Afrique aux Africains*. París: Armand Colin, 1981.
- Calame, Griaule: "La tradición oral". En: *Dossiers pédagogiques* (11-12), 1974, pp. 4-12.

²¹ Jean Rouch citado por Malien Diakité Drissa. En *Fespaco. Traditions orales*. p. 157.

- Cangah, G. *La Côte d'Ivoire par les textes*. Abidjân: NEA, 1978.
- Carrier, Hervé. *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle de l'inculturation*. Bruselas: Desclée, 1992.
- Cheikh, Hamidou Kane. *Les gardiens du temple* Dakar: NEA, 1996.
- Diabate, Henriette. *Le sanwin, sources orales et histoire*. Abidjân: NEA, 1986.
- Fespaco. *Traditions orales*. Uagadugu: OCIC, X^e Fespaco, 1989.
- Gbagbo, Laurent. *Sur les traces des Beté*. Abidjân: PUCI, 2002.
- Hampâté Bâ, Amadou. *Amkoullel l'enfant peul*. Paris: Acte-Sud, 1992.
- Horvarth, S y Retel-Laurentin, A. *Les noms de naissance, indicateurs de situation de famille et sociale en Afrique noire*. Paris: Bibliothèque de la Selap, 1972.
- Kesteloot, Lylian. *Anthologie negro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes, et dramaturges noirs du XX^{ème} siècle*. Paris: Mabout, 1967.
- Laya, Diouldé. *La tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*. Paris: Unesco, 1972.
- Loucou, Jean-Noël. *La tradition orale africaine*. Abidjân: Neter, 1994.
- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1995.
- Niangoran-Bouah, G. *Introduction à la drummologie*. Abidjân: Sanfoka, 1981.
- Niangoran-Bouah, G. "Le silence dans les traditions de culture africaine". En: *Kasa bya kasa* (3), Abidjân, Universidad de Abidjân, 1983, pp. 6-11.
- Paulme, D. *Une société de la Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui, les Beté*. Paris: Mouton, 1963.
- Predal, René. "Jean Rouch, un griot gaulois". En: *CinémAction* (17), Paris: L'Harmattan, 1982.
- Rougerie, P. *La Côte d'Ivoire*, Paris: PUF, col. Que sais-je ?, 1964.
- Tager, Djenana Karech. "Le discours du vêtement". En: *Actualité religieuse dans le monde* (187), 1994.
- Watzlawick, Paul. *La réalité de la réalité: confusion, désinformation, communication*. Paris: Seuil, 1978.
- Winkin, Yves. *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*. Paris: Seuil, 2001.