

# La iniciación fulani a través de los relatos iniciáticos recopilados por Amadou Hampâté Bâ

## Fulani Initiation through Initiation Stories Collected by Amadou Hampâté Bâ

Vicente E. Montes Nogales  
Universidad de Oviedo, España

### RESUMEN

Nuestro objetivo es examinar la función de ciertos relatos orales fulani cuyos personajes experimentan procesos iniciáticos, describir sus principales características y precisar el motivo que conduce al escritor Hampâté Bâ a recopilarlos. Dichas narraciones son obras literarias, herramientas de las que se sirven los maestros iniciadores para mostrar una particular visión del mundo y del camino a seguir para acercarse a la perfección moral. Como tradiciones que son, analizaremos el entorno social en el que surgen y nos detendremos en aquellos que se las transmiten a Amadou Hampâté Bâ.

**Palabras clave:** Iniciación; *Jantol*; Tradicionista; Fulani; *Silatigi*.

### SUMMARY

Our aim is to examine the function of certain stories which have been used in Fulani initiation rites, to describe their main features and to specify the reasons that lead the writer to collect them. These stories are literary works, the tools used by initiation masters to show their particular vision of the world and the path to follow to move towards moral perfection. As they are traditions, we will analyse the social context in which they appear and focus on those who transmitted them to the oral tradition researcher, Amadou Hampâté Bâ.

**Key words:** Initiation; *Jantol*; Traditionalist; Fulani; *Silatigi*.

### 1. INTRODUCCIÓN: LOS TRANSMISORES DE LA LITERATURA ORAL EN ÁFRICA OCCIDENTAL

Aunque en Europa la novela escrita por autores de África occidental comience a ser más conocida en las últimas décadas, se ignora su rica producción oral. Frecuentemente se olvida que la transmisión de conocimientos al sur del Sáhara ha tenido

lugar oralmente desde tiempos remotos y que ciertos miembros de la sociedad eran educados para cumplir esa función. A pesar de que las políticas colonialistas obstaculizaron el sistema de enseñanza tradicional, la divulgación de historias mediante la palabra hablada cobra aún gran protagonismo en las comunidades africanas. Por ello, algunos estudiosos (Derive 2002: 93; Eno Belinga 1978: 17) definen África como un laboratorio o museo viviente que permite comprender determinados procesos literarios que se han producido en Europa, como la composición y recreación de las epopeyas. Muchos son los cuentos, leyendas, epopeyas, mitos, crónicas, entre otros géneros literarios, que han amenizado los días y las noches de sucesivas generaciones de africanos cumpliendo una misión lúdica y didáctica.

Para numerosos tradicionistas oesteafrianos la palabra escrita producía desconfianza pero también para no pocos estudiosos e historiadores la oral generaba recelo y les parecía poco fiable. Hampâté Bâ (1972: 21-22) alude a la sonrisa que esbozaban los europeos en las reuniones del Consejo Ejecutivo de la UNESCO cuando reivindicaba que las tradiciones orales fuesen consideradas como fuentes históricas y culturales. El hecho de que muchos pueblos africanos no posean escritura no significa que carezcan de historia y de conocimientos, afirmaba este erudito maliense.

De acuerdo con la tradición, la memoria debía bastar para asegurar la precisión de los hechos narrados. Monod (1962: 11) en el prólogo de *L'empire peul du Macina* muestra su asombro ante la capacidad mnemotécnica de los tradicionistas. También Hampâté Bâ insiste en las dotes memorísticas de su generación:

La memoria de la gente de mi generación, y principalmente de los pueblos de tradición oral que no podían apoyarse en la escritura, es de una fidelidad y de una precisión casi prodigiosas. Desde la infancia estábamos entrenados para observar, mirar, escuchar, de tal modo que cualquier suceso se inscribía en nuestra memoria como si fuese cera virgen (Hampâté Bâ 1992: 13)<sup>1</sup>.

Para ilustrar este argumento Hampâté Bâ indica que el genealogista Gaolo Molom conocía las series de los ascendientes de todos los fulani<sup>2</sup> de Senegal y había memorizado información relativa a cuarenta generaciones que transmitía del siguiente modo: «Tú eres hijo de un tal, nacido de un tal, descendiente de un tal, retoño de un tal, etc....muertos en tal lugar, por tal motivo, enterrados en tal lugar, etc....» (Hampâté Bâ 2008: 27-28).

Sory Camara en su estudio sobre los bardos malinké<sup>3</sup>, conocidos como los *griots*, defiende los eficaces procedimientos de asociación mental para facilitar el recuerdo de este sector de la población entre cuyos objetivos destaca la divulgación de las enseñanzas tradicionales y asegura que son muy superiores a los de muchos historiadores que dependen de sus archivos: «Por consiguiente, es necesario obviar deliberadamente la idea de carencia y también la de fragilidad de una memoria privada de

<sup>1</sup> Las citas han sido traducidas del francés por el autor del artículo.

<sup>2</sup> Baumgardt (2005a: 5) afirma que los fulani están presentes en unos veinte países de África occidental y central, es decir, desde Senegal hasta República Centroafricana, y aunque no se puede negar su unidad cultural tampoco es posible obviar una diversidad lingüística, social y literaria.

<sup>3</sup> En la actualidad los malinké se encuentran repartidos en varios países: constituyen un grupo de población importante en Guinea y minoritario, pero relevante, en el sur de Senegal, en el sudoeste de Malí y en el noroeste de Costa de Marfil.

soportes gráficos» (Camara 1992: 263). Los informantes zarma<sup>4</sup> de Bornand (2005: 112) ensalzan el *lakkal* de los oradores populares, llamados *jasare*, es decir, su memoria, vinculada a la sabiduría y a la inteligencia. Seydou explica a Baumgardt (2005b: 24) que la poesía mística fulani, que es siempre cantada, está recogida en manuscritos cuidadosamente protegidos que garantizan la conservación del patrimonio pero constata que la transmisión es más fiel cuando se realiza oralmente que por escrito porque los copistas cometen errores, de modo que los fulani no recurren a ellos<sup>5</sup>.

Además, aquellos tradicionalistas que habían asistido a las clases de la escuela coránica también habían incrementado su capacidad memorística siguiendo la metodología de los maestros musulmanes. Seydou Cissé señala que ya la cultura árabe potenciaba esta facultad psíquica para que una mayoría iletrada aprendiese el Corán y proporciona algunas divisas que prueban la reivindicación de la memoria sobre el texto escrito: «El saber reside en la memoria y no en la pluma» (Cissé 1992: 71-72). Estas afirmaciones parecen haber influido en algunos morabitos subsaharianos cuyas enseñanzas recuerdan a las transmitidas por Platón mediante el mito del dios egipcio Thot. Tierno Bokar, el principal maestro musulmán de Hampâté Bâ, afirmaba: «La escritura es una cosa y el saber es otra. La escritura es la fotografía del saber pero no el saber mismo» (Hampâté Bâ 1972: 22). Estas reflexiones se asemejan a las difundidas por la cofradía sufi a la que pertenecía el instructor de Hampâté Bâ, la Tijaniyya (o Tijaniya), que busca, como otras, acercarse progresivamente al saber.

La formación de los *griots* más instruidos comienza en su infancia y se prolonga durante toda su vida ya que su afán por saber y ser los mejores no decrece con el paso del tiempo. Esta instrucción requiere paciencia y constancia pues incluye escucha, observación, memorización, oratoria, capacidades artísticas y, frecuentemente, dominio de uno o varios instrumentos musicales.

## 2. LOS INFORMANTES DE HAMPÂTÉ BÂ

Amadou Hampâté Bâ nace a inicios del siglo XX en Bandiagara. Aunque es principalmente conocido por la redacción de la novela *L'étrange destin de Wangrin* y su autobiografía, su dedicación a la recopilación, protección y divulgación del patrimonio cultural de África occidental goza de gran reconocimiento. El inventario que Sow (1970) realiza en 1969 de los fondos que Hampâté Bâ poseía en Abidjan es una prueba irrefutable de su actividad investigadora<sup>6</sup>. Morabito (2005: 288) señala que Hampâté

<sup>4</sup> El pueblo zarma estudiado por Bornand está ubicado al oeste de Níger, rodeado de tuareg, sonrai (songhay, songai, songay), hausa, gurmanché, fulani y dendi.

<sup>5</sup> Sow (1971) afirma que había una clara diferencia en Futa-Djalon (República de Guinea) entre los copistas y los escribas que difundían la doctrina musulmana en fulani. La labor de los primeros, generalmente estudiantes, era menos minuciosa, no mencionaban su nombre en la copia ni tampoco el de su maestro. Por el contrario, para los escribas la reproducción del texto era un acto de fe, de modo que se esforzaban por realizar un trabajo impecable. Precisaban su nombre, así como el de su instructor y la fecha en la que concluían la copia.

<sup>6</sup> Los números que añadimos responden a la clasificación que Sow establece de los textos según las áreas principales: generalidades, del 101 al 199; literatura, del 201 al 299; historia, del 301 al 367, del 370.01 al 370.75 y del 371.01 al 371.58; lingüística, del 401 al 420; religión, del 501 al 527; simbolismo y astrología, del 601 al 623; geomancia y magia, del 701 al 714 y etnología, del 801 al 865.

Bâ conservaba, además, otros textos cuando Sow realizaba este repertorio, entre ellos tres mil hojas que contenían poemas en lengua fulani y numerosos cajas con documentos sin clasificar. Algunos de los más prestigiosos estudiosos de la literatura oral africana le reconocen su ayuda y labor, certificando sus conocimientos, por ejemplo, Seydou (1976: 41), Dumestre (1979: 40) y Kesteloot (1993: T. 2, 104).

Las memorias de Hampâté Bâ proporcionan al lector información acerca de los tradicionistas que le habían instruido. El morabito Tierno Bokar dirige sus pasos en la senda del Islam y mediante poemas religiosos le revela el fervor de algunos de los principales defensores del Corán al sur del Sáhara, como El Hadj Omar Tall. El gran contador y tradicionista Soulé Bô (o Souleymane Bô), más conocido como Koulel, nacido en Bandiagara hacia 1868, le narra durante su infancia interesantes relatos que despertan su interés por los diversos géneros literarios orales. Monod (1950) asegura que fue este experto narrador quien contó *Kaïdara* a Hampâté Bâ. Sobre este maestro, Hampâté Bâ escribe: «el principal y más famoso contador de su tiempo [...] «un tradicionalista» en pleno sentido de la palabra, es decir, sabio en todo lo relativo a las tradiciones, en todos los campos» (Hampâté Bâ 1987: 215-218). Por la estrecha relación que mantiene con este contador recibe el sobrenombre de Amkoulel, es decir, el pequeño Amadou de Koulel o hijo de Koulel. El *silatigi* (jefe y maestro religioso) Gorko Maoudo Aga y el tradicionista Môdi Koumba (o Modibo Koumba) introdujeron a Koulel en el misterioso mundo de la iniciación fulani:

Este relato [*Laaytere Kooda*], Koulel lo contaba antiguamente  
y se lo narraba a mi padre Tidiâni  
que reinó en Louta hasta el infortunio.  
Môdi Koumba se lo había enseñado a Koulel.  
Tierno Bôkar Sâlihou, el sabio, el letrado,  
vio en esta leyenda un descanso para el espíritu (Hampâté Bâ 1995: 119).

Gracias a Môdi Koumba, el maestro de Koulel, Hampâté Bâ escucha las primeras recitaciones de los grandes cuentos iniciáticos fulani que publicará en el futuro. También el *doma* (sabio, maestro iniciático) o *silatigi* fulani Ardo Dembo, originario de Ndilla (Senegal), le revela años después los secretos de su etnia y le transmite el relato iniciático *Koumen* pues solicita a su mejor pupilo, Aliw Essa, que recite esta historia a modo de ensayo.

Otros tradicionistas le relatan historias de las diversas etnias malienses, por ejemplo, el jefe bambara<sup>7</sup> Tiemokodian, llamado también Danfo Siné o Siné el tocador de *dan*<sup>8</sup>, que sorprendía al público por la imitación de los sonidos de los animales, sus acrobacias, su dominio de diferentes instrumentos musicales, sus vaticinios y sus encantamientos. Gracias a él, Hampâté Bâ escucha el mito de la creación del mundo por Maa n'gala. Este autor define a Danfo Siné como un *doma*, categoría de tradicionistas que sobresale sobre las demás por sus conocimientos:

era un «hombre de conocimientos» bambara, un *doma*, es decir, un «gran concedor»  
—lo que se traduce en francés, a falta de mejor término, por «traditionaliste» en el senti-

<sup>7</sup> Los bambara residen principalmente en Malí, Burkina Faso, Guinea y Senegal.

<sup>8</sup> El *dan* es un tipo de laúd de cinco cuerdas confeccionado con la mitad de una gran calabaza que Tiemokodian tocaba virtuosamente.

do de *sabio en materia de conocimientos tradicionales*. Existen *doma* en cada rama o filial del conocimiento, pero él era un *doma* completo. Poseía todos los conocimientos de su tiempo sobre historia, ciencias humanas, religiosas, simbólicas e iniciáticas, ciencias naturales (botánica, farmacopea, mineralogía), sin hablar de mitos, cuentos, leyendas, proverbios, etc. (Hampâté Bâ 1992: 198-199).

El patio de la casa de sus padres y la plaza de Kérétel acogen cada noche a poetas, músicos y contadores bambara y fulani que mediante el ritmo de sus instrumentos musicales y ensalzando las hazañas de sus antepasados imprimen un sello particular en la educación del futuro investigador maliense. Ali Diéli Kouyaté, el *griot* personal del padrastró de Hampâté Bâ, contribuye igualmente a su particular formación tradicional. Hampâté Bâ (1987: 215-218) menciona a otros expertos contadores, entre ellos a su tío Babali Bâ y al genealogista Molom Gawlo<sup>9</sup>, (1982: 192) al *silatigi* fulani Ali Essa, a Latif, el hijo de Danfo Siné, al *griot* Iwa y a Banzumana.

Durante su juventud tiene la oportunidad de acceder a otras narraciones, como la historia de Malí, sus crónicas y las tradiciones de etnias africanas, como la bozo<sup>10</sup> y la sonrai<sup>11</sup>. En Kulikoro, en los últimos días de 1921 y en los primeros de 1922, comienza a tomar notas de las tradiciones orales que escucha y esta recopilación en lengua bambara, fulani o francés de aquello que le contaban los ancianos, los *griots* y otros tradicionistas nunca finalizaría. A partir de 1942 colabora con el IFAN (Institut français d'Afrique noire)<sup>12</sup> y emprende una investigación más metódica y sistemática. Conocer y difundir la historia y las costumbres es esencial para que África progrese porque como dice el proverbio «si conoces el ayer y el hoy, conocerás el mañana» (Hampâté Bâ 1995: 37).

Para reunir las crónicas del imperio fulani de Masina, Hampâté Bâ y Daget realizan una exhaustiva investigación y entre sus numerosos informantes destacan prestigiosos tradicionistas, notables, jefes de distritos, de pueblos y de cantones, morabitos, imanes, grandes sacrificadores y consejeros de jefes.

Su maestro Tierno Bokar le anima no sólo a respetar las tradiciones locales sino también a investigarlas porque encaminan hacia la espiritualidad y potencian las virtudes personales: «Respetadlas. Constituyen la herencia espiritual de los que nos han precedido y que no habían roto con Dios. [...] medita, intentad desvelar el secreto que contienen» (Hampâté Bâ 1961: 183-184). Hampâté Bâ no sólo sigue los consejos de Tierno Bokar sino que insta a los jóvenes investigadores a combatir la pérdida del patrimonio cultural fulani:

El conocimiento de la tradición fulani exige recoger textos y comentarios. Es necesario que se continúe y desarrolle la obra emprendida mediante investigaciones sistemáticas,

<sup>9</sup> La grafía de los nombres puede variar de unos textos a otros. Por ejemplo, Molom Gawlo aparece escrito Móló Gawlô en *Njeddo Dewal*.

<sup>10</sup> Los bozo están ubicados principalmente en Burkina Faso, Malí y Nigeria.

<sup>11</sup> Existen diferentes grafías para este término, entre las más frecuentes encontramos songhay, songhai, songay y songai. La mayor parte de los sonrai se encuentran en Malí y Níger.

<sup>12</sup> Este instituto no sólo desempeñó una labor protectora de la tradición de África occidental sino también de algunos africanos perseguidos por la justicia colonial. Hampâté Bâ mostró frecuentemente su agradecimiento a esta institución y en particular a su director: «Únicamente mi inclusión en el IFAN de Dakar en 1942, gracias al profesor Théodore Monod, cuyo servicio se había convertido en el refugio de muchos perseguidos, me libró de grandes problemas» (Hampâté Bâ 1994c: 506).

mientras que aún queda tiempo, en Senegal y Gambia, y que se extiendan estos trabajos a Futa-Djalón, Sudán, Alto-Volta, Níger, al norte de Nigeria, Camerún y Chad (Hampâté Bâ; Dieterlen 1961: 94).

### 3. LA INICIACIÓN FULANI

Comprender los relatos iniciáticos fulani recopilados por Hampâté Bâ requiere conocer algunos aspectos fundamentales de la iniciación de esta etnia y de sus instructores.

Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 9-12) aseguran que en los cuatro clanes fulani<sup>13</sup> se observan las siguientes clases sociales: los *rimbe* o nobles propietarios de rebaños y pastores, los *nyeenybe* o artesanos de casta y los cautivos, resultado generalmente de las guerras<sup>14</sup>. Las funciones de los primeros dependen de que sean fulani del bastón (pastores), fulani del libro, sobre los que reposa la sabiduría, o fulani de la lanza, es decir, guerreros y jefes<sup>15</sup>. Los fulani de origen se consideran nobles y creen que los artesanos y los cautivos proceden de otras etnias, aunque estos últimos lleguen a formar parte de la familia y obtengan el apellido fulani, así que se definen como superiores a los miembros de las otras castas.

En el medio nómada tradicional de los pastores se diferencian los siguientes grados jerárquicos: el *silatigi*, maestro religioso que conoce los secretos de los pastores, que manda con autoridad y que, por lo tanto, toma decisiones sobre la trashumancia y los sacrificios; el *mawdo* o decano del consejo de ancianos, que asiste al *silatigi*; el *ardo*, que nombrado por el *silatigi* guía al clan durante sus desplazamientos y es el primero en emprender el camino para detectar los posibles obstáculos que el rebaño pueda encontrar en el trayecto. Este último, a medida que los fulani se asientan definitivamente en un territorio, se convierte en jefe, iniciando o impidiendo la guerra. Además, el sedentarismo origina la aparición de otros jefes aparte del *ardo* o jefe del pueblo: el *joom-deende*, que gobierna un barrio de una gran ciudad; el *laamiido*, que dirige una ciudad e incluso una región; el *kaananke*, que rige un país conquistado y del que dependen numerosos *laamiibe* (plural de *laamiido*).

En los siglos XVIII y XIX se forman los imperios fulani, en los que el Islam ya cobra gran protagonismo, y el poder en estas sociedades semisedentarias es hereditario. Para obtener más prestigio, el jefe intenta ser iniciado por el *silatigi*, que dirige mientras dura este proceso.

<sup>13</sup> Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 10), en la introducción de *Koumen*, proporcionan el nombre originario de los clanes de los nobles: Dyal, Ba, So y Bari. Posteriormente, estos clanes adoptaron en el territorio mandinga (gran parte de Gambia, de Senegal, de Costa de Marfil, de Malí y de Guinea) los siguientes nombres: Dyallo, Dyakité, Sibidé y Sangaré. Se produjeron grandes alianzas basadas en uniones matrimoniales, por ejemplo, los nobles bambara contrajeron matrimonio con mujeres fulani y los Ba que se habían casado con mujeres malinké fundaron Wassoulou. Los nombres de los clanes aún conocieron transformaciones posteriores. Cuanto más se aleje un fulani del territorio mandinga menos recurrirá a su nombre de clan, así en el Futa, Amadou Hampâté Bâ se hacía nombrar Amadou Kadidya, empleando el nombre de su madre.

<sup>14</sup> Hampâté Bâ y Dieterlen (*ibid.*: 10) diferencian a los nobles o *rimbe* de sus siervos o *rimaibe*, también cultivadores, y de los artesanos *neybe*.

<sup>15</sup> Por ejemplo, los Dyal son expertos pastores, los Ba guerreros, los So poseen determinados conocimientos iniciáticos y muchos Bari, tras la influencia del Islam, son morabitos (*ibid.*: 11).

El *silatigi*, según Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 21-26), goza de una posición privilegiada en el proceso iniciático. Obligado a respetar ciertas prohibiciones, como el mantenimiento de relaciones sexuales con otras mujeres que no sean sus esposas o la mentira, controla todo lo relativo a los rebaños de la comunidad, realiza sacrificios, pronuncia fórmulas mágicas, se comunica con los espíritus protectores, preside la fiesta de la trashumancia, otorga determinadas propiedades a las verduras que cosecha y adivina el futuro basándose en las manchas de la piel del bóvido y en la posición de los animales que componen el rebaño. El estudio de las plantas y sus propiedades, le convierte en un fitoterapeuta. También estos autores (*ibid.*: 93) señalan que a inicios de los años sesenta ya no había verdaderos *silatigi* aunque sí eruditos tradicionalistas fulani. Así describe Hampâté Bâ al *silatigi* Pâté Poullo:

Un gran maestro en iniciación pastoral, especie de sacerdote y, por tanto, jefe espiritual de toda su tribu. Como todos los *silatigi*, estaba dotado de facultades fuera de lo común: vidente, adivino, curandero, era hábil juzgando a los hombres y comprendiendo el lenguaje secreto de los signos de la sabana. Aunque joven, gozaba de una situación eminente en su medio (Hampâté Bâ 1992: 25).

A pesar de la estrecha relación entre los fulani, el pastoreo y el bóvido, existen otras iniciaciones en su entorno, como la de los tejedores, herreros, curtidores y carpinteros.

Según Hampâté Bâ (1972: 12-15), el desarrollo intelectual de la persona se produce a la vez que las principales transformaciones corporales y está determinado por los grados de la iniciación. Tras haber superado una serie de pruebas se cree que el individuo renace. El objetivo de la iniciación es otorgar a la persona un poder moral y mental que le ayude a mejorar espiritualmente puesto que reúne fuerzas contradictorias que sólo mediante esta evolución ordena. Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 93) afirman que la iniciación es conocimiento de Dios y de sus normas, de uno mismo, de todo lo que rodea al hombre pues el conjunto de los elementos constituyen un todo<sup>16</sup>. Constatamos que existen evidentes coincidencias con las doctrinas sufíes, que distinguen un camino dividido en estadios que parte de la conversión y que concluye en el conocimiento de Dios, que se obtiene mediante la visión (*subud*) y la iluminación (*israq*). Este es el gran viaje místico que emprenden los miembros de las cofradías sufíes, cuyo símbolo exterior es la peregrinación a la Meca<sup>17</sup>.

Consideran los fulani que Dios o Guéno —también conocido como Doundari, es decir, el que no teme las consecuencias de sus actos— se creó a sí mismo y luego a

<sup>16</sup> Afirman estos autores (1961: 93) que la iniciación de otras poblaciones de África occidental como la dogon, la malinké, la bambara o la bozo persigue los mismos objetivos. Exige enseñanza de anatomía, fisiología, psicología, moral, botánica, zoología, mineralogía, geografía, astronomía y de los números.

<sup>17</sup> Hampâté Bâ proporciona el ejemplo empleado por Tierno Bokar, mediante el que explicaba la progresión espiritual del individuo: «Hay tres maneras, decía [Tierno Bokar], de conocer el río: —Está el hombre que ha oído hablar del río y que logra, por iniciación y repetición, describirlo sin haberlo visto nunca. Es el primer grado del conocimiento. —A continuación, está el hombre que emprende el viaje y que llega a la orilla del río. Sentado a la orilla, lo contempla con sus propios ojos y es testigo de su majestuosidad. Es el segundo grado del conocimiento. Finalmente, hay un hombre que se arroja al río y que se funde en él. Es el supremo grado del conocimiento» (Hampâté Bâ 1980: 229).

veinte seres más pero como ninguno era digno de ser su interlocutor tomó una mínima porción de cada uno de ellos y engendró al hombre, representación del mundo en miniatura. El cuerpo humano es la obra más perfecta de Dios, como asegura Kaïdara, el dios del oro y de la sabiduría, en *Laaytere Koodal* y por ello es envidiado por los genios.

En la vida del bambara y del fulani se distinguen periodos de siete años que marcan su existencia: durante los siete primeros, el niño depende totalmente de su madre; de los siete a los catorce su contacto con el medio exterior aumenta pero aún está vinculado a su progenitora; de los catorce a los veintiuno se distancia de su madre debido a la influencia de sus maestros y de su entorno. A los veintiún años descubre las ceremonias consagradas a los dioses. El periodo siguiente, que incluye tres fases de siete años, es de gran utilidad para la asimilación de las enseñanzas recibidas y aunque escucha a los sabios no se le concede la palabra más que para ponerle a prueba. Únicamente cuando alcanza los cuarenta y tres años se le considera maduro y, por lo tanto, toma la palabra públicamente y muestra lo que ha aprendido. A partir de los sesenta y tres años no tiene más obligaciones pero puede continuar enseñando si así lo desea.

Según Kesteloot (1994: 7), la superación de los diversos grados de la iniciación depende de la capacidad de aprendizaje del individuo y de su voluntad, sea hombre o mujer. Sin embargo, sólo una minoría alcanza un nivel elevado y logra entender totalmente las explicaciones del maestro a causa de la complejidad de los símbolos y de los conceptos, del esoterismo y de los números. Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 19) aseguran que los treinta y tres grados iniciáticos están relacionados con los fonemas de la lengua fulani y que los tres últimos son inaudibles porque se corresponden con los de la palabra no emitida. En cualquier caso, la iniciación no se ofrece sino que hay que solicitarla, apunta Hampâté Bâ (1995: 18), y algunos *silatigi* parecen no conformarse nunca con el nivel de sabiduría adquirido y por ello emprenden largos viajes a fin de reunirse con otros eruditos que amplíen su saber. La vida del pastor iniciado comienza en la adolescencia, a los catorce años, y finaliza en la vejez, a los sesenta y tres años: «veintiún años de aprendizaje, veintiún años de práctica y veintiún años de enseñanza» (Hampâté Bâ; Dieterlen 1961: 19).

Así pues, el discípulo debe pedir a un instructor su tutela pero también tiene que estar dispuesto a despojarse de sí mismo para iniciar una transición y si el maestro considera que la comunicación entre él y su alumno no es la idónea puede aconsejarle la asistencia de otro maestro. De todos modos, el pupilo no es autodidacta, como se deduce de la lectura de *Laaytere Koodal*, y por ello aquel que se adentra en el país de las arenas o de la iniciación sin la colaboración del instructor no sobrevive:

Bâgoumâwel sólo frecuentaba el país de las arenas.  
En cuanto a su tierra, formaba arenas movedizas  
que hundían y ahogaban a todos aquellos que no guiaba (Hampâté Bâ 1995: 45).

La piragua y el río, símbolos fulani de la iniciación, representan claramente el viaje intelectual del neófito que concluye en el conocimiento, el mar. Cuando el discípulo llegue al final del recorrido despejará sus dudas:



Quando llegue el momento, lo que está velado podrá aparecer,  
el ojo verá lo que no veía y conocerá;  
todo lo que era interior será exterior (Hampâté Bâ 1995: 57).

Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 20-21) señalan que el pastor iniciado está obligado a realizar diferentes tareas que demuestren su paciencia y perseverancia: por ejemplo, entre los catorce y los veintiún años el joven debe pedir una compensación económica a cambio de leña y con los beneficios obtenidos tiene que comprar semillas que plantará. Mediante la venta de esta cosecha adquiere un macho cabrío y ropa. Posteriormente, se le exige que mate al macho cabrío y le retire la piel sin vaciarlo para preparar un odre tras curtirla. Además, tallará diversos instrumentos útiles para consumir alimentos. Acudirá al mercado con su odre repleto de agua y la persona que le pida allí agua se convertirá en su instructor, si es un anciano, o en el guía, si es joven, que le conducirá al maestro al que servirá hasta el final del proceso. Si con las primeras tareas el discípulo aprende determinadas técnicas relacionadas con la agricultura, la carpintería y la marroquinería, ahora su maestro le exigirá no sólo obediencia, disciplina y modestia sino también esfuerzo memorístico y comprensión. El pastor iniciado, llamado *aga* en Futa o *bañaru* en Masina (Malí) aspira a convertirse en *silatigi*.

Hampâté Bâ y Dieterlen aseguran que a comienzos de los años sesenta los iniciadores en el departamento de Linguère (Senegal) pertenecían generalmente a la familia Dyal aunque no siempre era así. En Masina, lugar de gran riqueza cultural oral donde antiguamente se desarrollaba el principal rito pastoral, la iniciación había casi desaparecido.

#### 4. LOS RELATOS INICIÁTICOS FULANI

Según Baumgardt (2005a: 5-6) los géneros literarios presentes en todas las áreas fulani son los proverbios, las adivinanzas, la poesía profana y religiosa y los cuentos. Otros están repartidos de manera desigual puesto que no se hallan epopeyas en el este pero sí en el oeste, a diferencia de las crónicas. El mito de Tyâmaba ha sido encontrado fundamentalmente en el oeste. Advierte que permanecen muchos relatos inéditos o recogidos únicamente en trabajos universitarios. En cuanto a la producción escrita, el Islam desempeñó una función primordial pues el sector más culto de la población tomó los caracteres árabes para transcribir el fulani y componer principalmente poemas religiosos y didácticos, de modo que la escritura *ajami* permitió que aunque la difusión se produjese oralmente también hubiese una producción escrita<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Abou Touré (2005: 32) informa que en el IFAN se encuentra el catálogo de estos poemas religiosos y pedagógicos. También los fondos Vieillard y Gaden prueban la importancia de la producción literaria *ajami*. Constata que el repertorio del Futa-Djalón (Guinea) es superior al del Futa-Tôro (norte de Senegal y sur de Mauritania). Los fondos Gaden incluyen el extenso poema que narra la *yijad* de El Hadj Omar compuesto en Malí por Mohammadou Aliou Tyiam y el poema de Tafsir Lamin Maabo, inspirado en la conquista de Kaarta (provincia de Segou). Los fondos Vieillard, Futa-Djalón, reúnen una centena de poemas. Existen, además, muchas obras en manos de particulares.

En 1966 la Conferencia de Bamako adopta los caracteres latinos para escribir la lengua fulani, lo que impulsó la creación literaria escrita.

Seydou, en la entrevista que concede a Baumgardt (2005b: 24-26) distingue tres grandes líneas de literatura fulani: la profana, es decir, la que relata la tradición pastoral y la recitada por los *mergôbé* (plural de *mergôwo*), la épica (anteislámica), que ensalza las proezas de Boûbou Ardo Galo, Silâmaka, Ham-Bodêdio, Hamma Alseyñi Gâkoye, Bâ Lobbo, entre otros, y la mística (islámica). Además, destaca las crónicas, como las de Masina, y los cuentos. Los *mergôbé* tratan temas muy diversos y aunque no tengan el estatuto de los *griots*, al igual que ellos denigran o elogian a alguien mediante sus composiciones. Mientras que la poesía religiosa es salvaguardada por las *zaouia* —centros espirituales y sociales—, los poemas de los pastores son más vulnerables ya que los jóvenes pastores son poetas mientras son trashumantes pero cuando se casan y adoptan la vida sedentaria dejan esta actividad artística que forma parte de su oficio. Además, cuando el recitador abandona el pastoreo ningún otro compañero recita sus versos y tampoco los *mergôbé* cantan poemas ajenos. Eso hace que los fulani se acuerden principalmente del nombre de los poetas más prestigiosos pero que olviden sus composiciones.

Baumgardt (2005a: 7) considera a Hampâté Bâ como uno de los pilares de la investigación de la literatura fulani. Efectivamente, los principales textos iniciáticos de esta etnia son conocidos en Europa gracias a la labor de este autor y a la valiosa colaboración de sus informantes. Tan esencial es la actividad de este maliense como la de los *silategi* y otros narradores que le transmitieron estas historias y las claves que permiten su interpretación. *Koumen*, *Kaïdara*, *Laaytere Koodal* (o *L'éclat de la grande étoile*), *Njeddo Dewal Ina Baasi* (o *Njeddo Dewal, Mère de la Calamité*) y *Petit Bodiel* son algunos de los textos redactados por Hampâté Bâ tras haberle sido confiados oralmente y que serán publicados años más tarde. Es difícil valorar el grado de aportación personal de este africano puesto que como indica Héléne Heckmann (Hampâté Bâ 1993: 87), esposa y albacea de la obra literaria del autor, se reconoce en ocasiones en el texto su estilo, léxico y sentido del humor. Algunos versos de *Laaytere Koodal* dan prueba de su actividad creadora:

que [*Laaytere Koodal*], en su origen no estaba versificada.

Fui yo quien, para recitarla, la recompuse en versos,

Más agradables al oído y más fáciles de recordar (Hampâté Bâ 1995: 119).

Seydou (2005: 71-72) asegura que ni *Kaïdara* ni *Laaytere Koodal* son transcripciones fieles de los textos sagrados, que son relatados en secreto durante una ceremonia de iniciación necesaria para la admisión del nuevo miembro en la cofradía, pero elogia la labor de Hampâté Bâ pues ha creado con gran maestría un nuevo género al manuscibir relatos orales de carácter colectivo. Además, estas traducciones reflejan la expresividad del discurso oral fulani, reproduciendo su elocuencia original y su particular estética. En cualquier caso, aunque la representación que se dé al texto respete en gran medida el discurso oral original e intente transmitir la riqueza de la sesión narrativa, los estudiosos coinciden en que no hay transcripción que logre igualarlo porque es imposible trasladar en su totalidad las particularidades extratextuales del texto «vivo», por ejemplo, la actitud del narrador, su entonación, sus cambios de voz, sus gestos y la reacción de un público que escucha ensimismado.

Kesteloot (1994: 5), en la introducción de *Kaïdara*, incluye las narraciones antes mencionadas en el género *jantol*, que define como relatos extensos y que desarrollan mitos, fábulas o viajes iniciáticos. Para Hampâté Bâ, un cuento es ante todo un mensaje a menudo codificado, que transmite los conocimientos heredados de los antepasados con una finalidad no sólo lúdica sino también instructiva. Dicha enseñanza quizás no sea de utilidad inmediata para aquel que la recibe por primera vez pero debería servirle posteriormente, lo que permite que la recitación pueda ser dirigida a todo tipo de público aunque las conclusiones que de ella extraiga sean muy diferentes. A propósito del provecho que se obtiene de la historia, Hampâté Bâ afirma:

Le recomiendan [al joven] (como con *Kaïdara*) volver sin cesar al cuento en los momentos importantes de su vida. A medida que evoluciona interiormente, varía su comprensión, descubre en él nuevos significados (Hampâté Bâ 1994a: 14).

Hampâté Bâ (1992: 9) señala que si la estructura del relato, sus símbolos y los hechos relevantes que refiere no admiten modificaciones, el narrador sí puede variar algunos aspectos secundarios, desarrollar ciertas partes, por ejemplo, introducir anécdotas instructivas, y también abreviarlas y embellecerlas, según el interés que muestre el público. Esto es lo que él ha hecho al componer versos en *Laaytere Koodal* o al redactar con humor *Petit Bodiel*, siguiendo su formación tradicionalista.

Aunque estos relatos admiten diversas interpretaciones, unas superficiales y otras profundas, aquellos individuos que acceden a sus explicaciones obtienen unos conocimientos que les serán de utilidad a lo largo de su vida. Hampâté Bâ insiste, como afirma Kesteloot, en que el texto oral no es la iniciación sino el medio que conduce a ella: «El relato iniciático es la cuerda que une el ternero a la estaca, no la estaca» (Kesteloot 1994: 6). Los tres niveles de interpretación son los siguientes: puramente lúdico; introductor a las normas sociales y al comportamiento moral deseable, que facilita la relación del individuo con los otros miembros de la comunidad; iniciático, en la medida en que contribuye al desarrollo personal, por este motivo es una herramienta de gran utilidad en las sociedades iniciáticas y en las hermandades religiosas.

Además, las enseñanzas contenidas en las narraciones fulani no contradicen los dictámenes de los sacerdotes musulmanes ya que presentan numerosos puntos comunes. El animismo en el que el africano creía firmemente antes de la penetración del Islam había favorecido la difusión de la palabra de Mahoma pues el subsahariano estaba convencido de que todo cuanto le rodeaba poseía carácter sagrado y de que el cosmos era la creación de un Dios supremo. La religión musulmana simplificó y purificó las bases de la doctrina pagana. Las ofrendas, el respeto a una entidad superior y el temor a su castigo eran acciones y sentimientos habituales en la vida del africano animista, de tal modo que la nueva religión no originó grandes cambios en estos aspectos. El Dios de los musulmanes encarna así esta energía venerable y tan valorada que exige otros ritos durante la estancia terrenal de los humanos, etapa transitoria antes de que estos se encaminen al anhelado paraíso. Del encuentro entre el Islam y la tradición africana surge un particular modo de vivir la religión, conocido como Islam negro<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Diferentes autores enumeran las causas que justifican el éxito del Islam en el espacio negroafricano, por ejemplo, V. Monteil (1986: 76-77) y V. Pâques (2005: 86-87).

## A. EL CICLO DE HAMMADI Y BÂGOUÎWEL

*Njeddo Dewal*, *Mère de la Calamité*, *Kaïdara* y *L'Éclat de la Grande Étoile* o *Laaytere Koodal* son relatos iniciáticos porque tratan sobre la iniciación a la bondad, al conocimiento y al poder. Asimismo, comparten algunos personajes y motivos literarios.

Bâgouîwel, el *silatigi* de *Laaytere Koodal*, es el héroe de *Njeddo Dewal*, y aunque es un niño, tiene la inteligencia y la astucia de un adulto. Si en los relatos que componen este ciclo no aparecen antihéroes a los que los personajes tengan que oponerse, *Njeddo Dewal*, *Mère de la Calamité* Bâgouîwel se enfrenta a la bruja Njeddo, el agente del mal creado por Guéno para castigar a los fulani del país de Heli y Yoyo por su conducta e ingratitud. Las numerosas aventuras de Bâgouîwel entusiasman a los más jóvenes, fomentan un comportamiento moral ejemplar y confirman a los mayores que en el camino hacia el perfeccionamiento personal abundan los obstáculos. El mito del paraíso fulani pierde protagonismo a medida que avanza la lectura para conceder más importancia a las proezas de este pariente lejano de Pulgarcito. Reconocemos en *Njeddo Dewal* el pensamiento africano que tan a menudo repetía Hampâté Bâ y según el cual no se debe despreciar la pequeñez. Este diminuto personaje fulani derrota a la hechicera, así que el bien vence al mal.

El texto que llega a manos del lector europeo, publicado por NEI-EDICEF, está escrito únicamente en francés, en prosa. Hampâté Bâ indica haber pretendido respetar el texto oral recopilado aunque ha añadido algunas precisiones formales o relacionadas con la distribución cronológica de los sucesos con el fin de que el lector occidental pueda comprenderlo. Como en el resto de los *jantol*, destacan las notas a pie de página y en apéndice que aclaran la simbología fulani. Si la primera parte de la historia ensalza las virtudes de Bâ-Wâm'ndé y de su esposa Welôrè, posteriormente el narrador dirige la atención del público hacia la nobleza, inocencia, bondad, perspicacia y generosidad de Bâgouîwel. Las imperfecciones morales de la bruja sirven para poner de relieve las cualidades de su rival así que el egoísmo de Njeddo se opone al desinterés y a la generosidad de Bâgouîwel, que decide ayudar a sus tíos y liberar a los fulani de la maldad de la maga. Tanto él como la hechicera poseen dotes mágicas, lo que no es de extrañar pues frecuentemente en la narrativa africana oral el único modo de combatir la magia es empleando otra superior, de modo que el protagonista debe recurrir a sus poderes para neutralizar la ciencia oculta de su adversaria. El público que escuche el relato debe recapacitar para descubrir si sus acciones y sentimientos se asemejan más a los de Bâgouîwel o a los de su oponente, y en caso de que se identifique con la bruja tendría que combatir sus defectos. El *jantol* no sólo es ejemplarizante sino que nos proporciona herramientas que nos ayudan a superar los obstáculos que nos impiden mejorar.

*Kaïdara*<sup>20</sup> describe el viaje iniciático de Hammadi y su búsqueda de sabiduría. Sin las notas, el lector tendría grandes dificultades para entender la historia en su totalidad o al menos no sería consciente de la importancia que adquieren los códigos que sólo los iniciados alcanzan a descifrar. Por ello, Hampâté Bâ (1972: 25) define estos relatos como iniciáticos o simbólicos. Requieren las explicaciones y el asesoramiento

<sup>20</sup> Sobre la simbología de este relato aconsejamos la lectura de Monod (1950), Álvarez Martínez (2007), Diblé (2010) y Marín i Torné (2010).

del maestro, por ejemplo, para entender la presencia de los números a lo largo del relato. No es una casualidad que sean tres los hombres que inicien el camino en *Kaïdara*, que la escalera que conduce bajo tierra tenga nueve escalones, que los viajeros caminen durante cuarenta días, que el hombre que recoge leña asegure tener treinta y dos dientes, que el ser que se encuentra en la sala aromática posea siete cabezas, doce brazos y treinta pies, ni que el camaleón tenga siete cualidades. Según Dibl  (2010), la simbología numérica de esta narración, la de los personajes y la de los espacios pone de relieve el sincretismo de la tradición preislámica y de las creencias difundidas por el Corán.

Los animales, los objetos, los lugares, las acciones y los personajes que se hallan en el camino de los viajeros ocultan mensajes cuyo desciframiento exige conocimientos y agilidad mental. La iniciación implica revelación de secretos y compromiso de mantenerlos ocultos de modo que no sean desvelados a los profanos. El olvido de esta obligación supone graves sanciones por los motivos que a continuación se mencionan:

en una sociedad así constituida, es impio para el iniciado, peligroso para el común de los hombres, nefasto finalmente para el saber mismo, que el conocimiento total y sus secretos sean divulgados, es decir, profanados, desacralizados. El carácter secreto de las iniciaciones es una prueba moral, un ejercicio espiritual pero también una salvaguardia de la pureza y de la integridad del saber transmitido (Hamp t  B  1995: 18-19).

A causa de esta ocultación de datos, el lector de *Laaytere Koodal* no puede conocer el sentido de la predicción de B goum wel.

En *Kaïdara*, tres desconocidos emprenden un viaje hacia un mundo subterráneo siguiendo las instrucciones de una voz, la de Kaïdara, el dios del oro y del saber, pero sólo uno de ellos regresa sano y salvo, tras veintiún años de ausencia, ya que renuncia al oro a cambio de enseñanzas, a diferencia de sus compañeros que no han adquirido el grado de sabiduría necesario para comprender que el conocimiento es más valioso que las riquezas y el poder. Hammadi, el único superviviente, ha demostrado desinterés por los bienes materiales, humildad, af n por aprender, respeto, generosidad, misericordia y por ello merece que sus preguntas sean respondidas. En ese momento, en las últimas páginas, el lector conoce la interpretación de algunos de los principales símbolos y acciones del relato.

*Laaytere Koodal* o *L' clat de la grande  toile* puede ser considerado como la continuación de *Kaïdara*. El protagonista de *Kaïdara* resucita para completar su formación y obtener una nueva revelación del dios del oro y del saber. El *silatigi* B goum wel, que había desempeñado una función esencial en esa resurrección, se encarga de iniciar a Di m-Di ri, el nieto de Hammadi, ambos seres míticos. El anciano B goum wel, el niño héroe de *Njeddo Dewal*, ha logrado el grado superior de la iniciación y se ha convertido en un asceta y ermitaño. En la relación establecida entre el pupilo y el *silatigi* hallamos los requisitos que se exigen a cualquier individuo que anhele la iniciación: paciencia, deseo de aprender, humildad, sumisión, observación, aceptación y seguimiento de los consejos del maestro, y constantes muestras de respeto, como precisan estos versos:

S  como una lámpara en mi alma.

S  mi sombra atada a mi cuerpo.

Quien me vea, en cualquier sitio donde me vea, te verá también;

no sabré dar un paso sin ti;  
para todo lo que deba hacer, necesitaré tu acuerdo (Hampâté Bâ 1995: 63).

De este modo, el rey Diôm-Diêri se somete al instructor lo que supone que el poder se subordina a la sabiduría pues el conocimiento permitirá al soberano cumplir sus funciones con justicia. Hampâté Bâ (*ibid.*: 14) afirma que el monarca es en este caso un mendigo espiritual en busca de las virtudes del alma y de la erudición para dirigir a su pueblo. En efecto, según la mentalidad fulani, no es posible desvincular el saber del mando, por ello es más difícil y tiene más mérito gobernar bien que heredar el trono. Bâgoumâwel imparte un curso de moral política al aprendiz con el fin de que reine con honestidad y justicia, evitando la tiranía, el abuso de autoridad y el nepotismo, y respetando las leyes tradicionales, porque en caso contrario, algunos estamentos de la sociedad que vigilan el ejercicio de sus funciones obrarían. Diôm-Diêri también tendrá que ser capaz de diferenciar las diversas categorías de humanos para dispensarles el trato que merecen, es decir, los nobles, cultos y educados; los más comunes de los mortales y, por último los deshonestos o a los que les faltan valores.

En el relato abundan los símbolos, los enigmas y los números cifrados pero algunos de estos últimos ya nos resultan familiares y comprensibles si hemos leído *Kaidara*. *Laaytere Koodal* completa el ciclo constituido por *Njeddo Dewal* y *Kaidara*.

#### B. *KOUMEN*, EL RELATO INICIÁTICO DE LOS PASTORES, Y *PETIT BODIEL*, EL CUENTO POR ANTONOMASIA

Hampâté Bâ y Dieterlen (1961: 9) afirman a inicio de los años sesenta que *Koumen* era ya únicamente recitado por los fulani de Senegal, en parte porque la influencia del Islam había modificado los conocimientos tradicionales. El relato describe el mito de Tyanaba, conocido también como Nikinanka, el guardián del rebaño elegido por Dios, cuyo aspecto es el de una serpiente, y que fue adoptado por la madre de Ilo, que se convierte en su gemelo. La relación entre los hermanos es muy estrecha y cordial pero un elemento externo causa la confusión. Ilo se había comprometido a respetar la promesa hecha a su hermano, es decir, impedir que una mujer con determinados rasgos le mirase, sin embargo, contrae matrimonio con dicha mujer, que instigada por una anciana entrometida y cizañera, observa a su cuñado y provoca la separación de los dos hermanos.

Koumen es el ayudante de Tyanaba, el pastor que conoce los secretos de la iniciación pastoral y al que Dios ha encargado la protección de todos los animales. Puede adoptar múltiples formas y domesticar a las fieras. Apoyado por su esposa Foroforondou dirige la iniciación de los elegidos hasta convertirlos en *silatigi*, de modo que comprenderán el lenguaje de los animales y el sentido de las palabras sagradas. Este texto describe la iniciación de Sadio o Soulé<sup>21</sup>, el primer *silatigi*, y el contenido de sus lecciones, es decir, la composición y la estructura del universo y las relaciones que mantienen los humanos con otras criaturas. La iniciación en *Koumen* se obtiene

<sup>21</sup> Este nombre es el diminutivo de Souleyman o Salomón.

mediante un viaje que consiste en cruzar doce claros, que representan los meses del año, en los que Silé Sadio encuentra a personajes míticos que le instruyen, a animales salvajes que simbolizan las fuerzas que debe derrotar y a seres vegetales que poseen gran importancia en la vida del pastor fulani. Tras haberse desplazado por los doce claros, regresa al país de los hombres, lo que le exige todavía superar un nuevo obstáculo, el combate contra un león.

El neófito aprende las bases del pastoreo, la formación y composición del universo, las correspondencias entre todos sus elementos, astronomía, botánica y mineralogía, entre otras ciencias:

El texto de Koumen presenta la iniciación como una enseñanza progresiva de las estructuras de los elementos, del espacio y del tiempo cuya esencia debe penetrar en el postulante: la presenta, al mismo tiempo, como una sucesión de pruebas, símbolos de la lucha que debe emprender consigo mismo con la ayuda de Dios para progresar (Hampâté Bâ; Dieterlen 1961: 29).

Hampâté Bâ y Dieterlen (*ibid.*: 30) precisan que algunas invocaciones que aparecen en el texto son intraducibles y que las estrictas condiciones rituales de su enunciación han sido respetadas así que, por respeto a los recitadores, no lo publican en su forma original. El relato incluye gran número de explicaciones que también reciben los pupilos durante años.

La versión de *Petit Bodiel* publicada por NEI-EDICEF es extensa a diferencia de los breves episodios cómicos de este relato que se cuentan a los niños. El lector puede plantearse si este relato es verdaderamente iniciático y defendemos que así puede ser entendido si nos limitamos al tercer nivel interpretativo al que es conducido el neófito por el maestro, es decir, la gran *yibad*<sup>22</sup>, concebida como la lucha del individuo contra sus imperfecciones para conseguir evolucionar: «discernir las etapas que debemos superar cuando hemos emprendido el difícil camino de la conquista y del cumplimiento» (Hampâté Bâ 1994a: 10). A este propósito, Heckmann, reproduciendo las palabras de Hampâté Bâ en los anexos de *Petit Bodiel*, asegura: «No ver en él más que un «cuento para niños» sería reducirlo a su más sencilla expresión —a su «primer nivel», en cierto modo— y amputar todas las riquezas, aparentes u ocultas, que presenta el relato» (Hampâté Bâ 1993: 87). Esta narración es menos profunda que *Kaïdara* o *Koumen* y muchas notas no serían necesarias si el libro estuviese dirigido únicamente a lectores fulani. También incide en aspectos esenciales de la tradición africana, como la sacralización de la función materna, el respeto filial hacia la progenitora, las trampas que el iniciado debe sortear, el simbolismo numérico, las relaciones sociales y las funciones de los individuos en el seno de la comunidad<sup>23</sup>.

A pesar de las grandes diferencias que separan a *Kaïdara* de *Petit Bodiel*, observamos moralejas comunes. Una vez que la liebre protagonista del cuento ha ascendido al tercer cielo y ha logrado la astucia solicitada al dios Allawalám, no la utiliza

<sup>22</sup> El Islam chiita distingue la gran *yibad* de la pequeña *yibad*, entendida esta última como el combate contra el enemigo infiel.

<sup>23</sup> Por ejemplo, constatamos la presión a la que está sometida la madre por la sociedad, considerada responsable de la educación de su hijo y, por lo tanto, la comunidad la elogia o juzga con severidad.

prudentemente, así que la lección moral que se deduce es que conviene hacer buen uso de los bienes o cualidades recibidas. Al igual que Dembourou, uno de los personajes de *Kaïdara*, el lepórido aspira a lograr el poder pero le falta humildad y sentido de la justicia. Tanto este cuento como *Kaïdara* son de gran utilidad para explicar que es más importante el uso que la persona haga de sus riquezas materiales o espirituales que su obtención:

No es el viaje «ida» hacia un plano superior lo que es determinante sino las pruebas diseminadas a lo largo del viaje de «regreso». Lo que cuenta no son los dones o los poderes, cualesquiera que sean, recibidos al término del primer viaje sino el uso que se haga de ello a la vuelta... (Hampâté Bâ 1993: 89).

Petit Bodiel, como los compañeros de Hammadi, el protagonista de *Kaïdara*, es un ejemplo del neófito que no logra concluir el proceso iniciático porque no supera las pruebas a las que le somete la iniciación y demuestra no haber alcanzado el conocimiento necesario para renunciar a los bienes materiales o a las mezquinas pasiones a cambio de la sabiduría.

Ya en *Ma'dinus-Sa'aadati* —conocido también como *Oogirde Malal* o *Le Filon du bonheur éternel*<sup>24</sup>— a propósito de la peregrinación, el símbolo de la progresión espiritual de la persona, encontramos unos versos que advierten al lector fulani de las trabas del camino y de los peligros que corre:

Si haces la peregrinación, aléjate de las prohibiciones.  
En caso contrario regresa, no es más que jactancia (Sow 1971: 91).

## CONCLUSIONES

La oralidad en África occidental ha constituido el medio fundamental de transmisión de conocimientos durante siglos. La palabra era considerada sagrada, incluso curativa o punitiva, de modo que su uso requería prudencia y por ello era exclusivo de determinados individuos reconocidos socialmente por su particular formación, sabiduría y función social. En muchas comunidades fulani, los *griots* gozaban de un estatuto especial y se les reconocía la importancia de su labor instructiva pero sobre ellos se distinguían los *doma* y los *silatigui*, verdaderos eruditos que más que el resto de los tradicionalistas, según Hampâté Bâ, están obligados por su condición de maestros iniciadores, al respeto de la verdad. La tradición oral no consistía solamente en divulgar relatos o el saber que contenían, sino en generar profesionales de la palabra cuya misión era asegurar esta formación de generación en generación.

Hampâté Bâ accede desde su infancia al variado patrimonio oral maliense narrado por los eruditos antes mencionados y posteriormente colabora con el IFAN en su conservación. Tierno Bokar no sólo le autoriza a acercarse a las cofradías iniciáticas tradicionales sino que le anima a ello porque conocer las reflexiones y las creencias de los ancestros supone evolucionar espiritualmente. Hampâté Bâ afirma que las en-

<sup>24</sup> *Ma'adinus-Sa'aadati* es la obra poética en fulani más conocida de Futa-Djalon. Fue compuesta por Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ en el siglo XIX para difundir la palabra de Mahoma al pueblo, que no comprendía la lengua árabe. Ha sido editada por A. I. Sow.



señanzas de los antepasados deben ser salvaguardadas pues serán de gran utilidad para la construcción de un continente que sufre grandes cambios, de modo que reivindica el valor de los testimonios del pasado y el mérito de sus guardianes. Al contrario de aquellos que consideraban que la tradición suponía un freno para el progreso de las nuevas sociedades africanas, defiende que la verdadera esencia del continente se halla en el conocimiento transmitido por sus antepasados. Compara a África con un árbol al que hay que podar las ramas secas pero nunca talar.

La UNESCO es una excelente plataforma para proteger y dar a conocer al mundo el rico patrimonio cultural inmaterial de África occidental pero no la única. La publicación de los relatos orales puede lograr que la sabiduría fulani llegue a los lectores africanos y de otros continentes. Es principalmente el temor a que la modernidad condene al olvido las costumbres que parecían inalterables lo que conduce a este maliense a consignar por escrito los textos orales tradicionales. Anima a los jóvenes a que sigan el ejemplo de los investigadores europeos, así que deberían grabar y clasificar los documentos orales porque olvidando sus raíces culturales, los africanos serán asimilados por los europeos y su continente no será más que lo que estos últimos deseen que sea. Las influencias extranjeras pueden ser útiles para África pero es necesario elegir las con cuidado y minuciosidad para que no corrompan su verdadera identidad puesto que, como aseguraba Tierno Bokar, lo que convenga a un país de clima suave quizás no se ajuste completamente a otro tropical. La iniciación fulani es un ejemplo para las nuevas generaciones de comportamiento ético, de valores y cualidades de sus ancestros que, además, no trasgredían las creencias musulmanas tan arraigadas en Hampâté Bâ. Desvelar los secretos ocultos de los relatos iniciáticos es otra manera de llegar a Dios ya que no hay un único sendero que nos acerque a él.

Los relatos fulani examinados presentan características comunes, por ejemplo, su finalidad instructiva, pero también otras que los diferencian, como su valor esotérico y el grado de dificultad de comprensión. Al igual que los sufíes, los maestros iniciadores fulani insisten en que la sabiduría se adquiere progresivamente, tras superar diferentes pruebas, así que esta peculiar formación se convierte en una instrucción vital en la que el *jantol* es la herramienta que permite al neófito aproximarse al conocimiento profundo. El hecho de que este proceso confiera al individuo un elevado valor moral le exige comportarse de un modo ejemplar, demostrando erudición, prudencia y humildad. De los *jantol* examinados se deduce que no es tan difícil obtener el conocimiento como hacer buen uso de él, por ello la iniciación no concluye nunca pues el ser humano siempre debe superar obstáculos que ponen a prueba su sensatez, bondad y sabiduría. Cualidades que, por otra parte, ya elogia la religión musulmana que tanto ha influido en la cultura fulani. La tradición de esta etnia y el Islam aseguran que la elección de la senda marcada por Dios exige sacrificios y evitación de tentaciones e inclinaciones banales de modo que únicamente la lucha contra uno mismo puede guiar al individuo hacia la verdadera felicidad, aquella que sólo se obtiene gozando de la bendición del Creador.

Del rechazo de todo lo que es superfluo, la persona surge renacida, su carácter resulta fortalecido y adquiere un grado superior de conocimiento. Los relatos iniciáticos resultan, en ese sentido, muy didácticos. El comportamiento de los protagonistas es ejemplarizante, la moraleja es en sí misma instructiva y el desciframiento de los símbolos y de los mensajes codificados es la puerta que permite al individuo el ingreso

en un núcleo social diferenciador y superior. Las sociedades africanas tradicionales son gerontocráticas y el saber contribuye a que los adultos se distinguan de los más jóvenes y, por lo tanto, menos instruidos, creando una élite de eruditos. La modernidad pone en peligro la cadena de transmisión del conocimiento porque aleja a los jóvenes del medio rural y respeta, en menor medida, los dictámenes y consejos de los ancianos.

Hampâté Bâ ha protegido la palabra heredada de sus antepasados y aunque lamentablemente el número de sesiones orales de carácter sagrado es cada vez menor por diversas causas, como la inmigración que cada vez aleja primero a los jóvenes de la educación tradicional y la atracción de las ciudades y las costumbres foráneas, al menos este sabio maliense nos ha permitido conocer una pequeña pero importante parte del saber de los fulani.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Álvarez Martínez, T. 2007. «Aproximación a los cuentos iniciáticos peul de Amadou Hampâté Bâ». *Oráfrica* 3: 63-83.
- Baumgardt, U. 2005a. «Introduction». *Études Littéraires Africaines. Littérature peule*, 19: 5-8.
- Baumgardt, U. 2005b. «Entretien avec Christiane Seydou». *Études Littéraires Africaines. Littérature peule*, 19: 21-26.
- Bornand, S. 2005. *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*. Paris: Karthala.
- Camara, S. 1992. *Gens de la parole*. Paris: Karthala-ACCT-SAEC, (1<sup>a</sup> ed. 1976. Mouton).
- Cissé, S. 1992. *L'enseignement islamique en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan.
- Derive, J. 2002. «Le cas de l'épopée africaine», en J. Derive (dir.), *L'épopée. Unité et diversité d'un genre*: 75-93. Paris: Karthala.
- Diblé, D. 2010. *Amadou Hampâté Bâ. L'espace initiatique*. Paris: L'Harmattan.
- Dumestre, G. 1979. *La geste de Ségou*. Paris: A. Colin.
- Eno Belinga, S.-M. 1978. *La littérature orale africaine*. Issy les Moulineaux: Saint-Paul-Classiques Africains.
- Hampâté Bâ, A. 1972. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Présence Africaine.
- Hampâté Bâ, A. 1980. *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le Sage de Bandiagara*. Paris: Seuil.
- Hampâté Bâ, A. 1982. «La tradición viviente», en J. Ki-Zerbo (dir.), *Historia General de África, Metodología y prehistoria africana*, vol. 1: 185-22. Madrid: Ed. Tecnos/UNESCO.
- Hampâté Bâ, A. 1987. «Récolte des traditions orales (propos recueillis par Hélène Heckmann auprès d'Amadou Hampâté Bâ à Abidjan, en mai 1985)». *Nouvelles du Sud: Islam et littératures africaines* 6-7: 215-218.
- Hampâté Bâ, A. 1992. *Amkoullel, l'enfant peul*. Arles: Actes Sud. (1<sup>a</sup> ed. 1991).
- Hampâté Bâ, A. 1993. *Petit Bodiel*. Abidjan-Vanves: NEI-EDICEF. (1<sup>a</sup> ed. 1987).
- Hampâté Bâ, A. 1994a. *Njeddo Dewal, Mère de la Calamité*. Abidjan-Vanves: NEI-EDICEF. (1<sup>a</sup> ed. 1985).
- Hampâté Bâ, A. 1994b. *Kaïdara*. Abidjan-Vanves: NEI-EDICEF. (1<sup>a</sup> ed. 1969. Col. Classiques africains).
- Hampâté Bâ, A. 1994c. *Oui mon commandant!* Arles: Actes Sud.
- Hampâté Bâ, A. 1995. *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain Rituel*. Paris: Classiques africains. (1<sup>a</sup> ed. 1974. Col. Classiques africains).
- Hampâté Bâ, A. 2008. *La parole, mémoire vivante de l'Afrique*. Saint-Clément de Rivière: Fata Morgana.
- Hampâté Bâ, A. y G. Dieterlen. 1961. *Koumen*. Paris-La Haye: Mouton-Co.
- Hampâté Bâ, A. y J. Daget. 1962. *L'empire peul du Macina*, vol. I (1818-1853). Paris-La Haye: Mouton-Co. (1<sup>a</sup> ed. 1955).
- Iliffe, J. 1998. *África. Historia de un continente*. Madrid: Cambridge University Press.
- Jansen, J. 2001. *Épopée, histoire, société. Le cas de Soundjata (Mali et Guinée)*. Paris: Karthala.

- Kesteloot, L. 1993. *L'épopée bambara de Ségou*, T. 1-2. Paris: L'Harmattan.
- Kesteloot, L. 1994. «Préface», en A. Hampâté Bâ, *Kaïdara*: 5-11. Abidjan-Vanves: NEI-EDICEF.
- Marín i Torné, F-X. 2010. «Amadou Hampâté Bâ y Kaidara: Hermenéutica tradicional de un relato iniciático peul». *Ars Brevis* 16: 79-105.
- Monod, Th. 1950. «Au pays de Kaydara. Autour d'un conte symbolique soudanais», en *Première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest*, T. 1: 19-31. Paris: Adrian-Maisonneuve.
- Monod, Th. 1962. «Préface», en A. Hampâté Bâ y J. Daget, *L'empire peul du Macina*, vol. I (1818-1853). Paris-La Haye: Mouton-Co.
- Monteil, V. 1984. *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris: Seuil/Esprit. (1.<sup>a</sup> ed. 1964).
- Montes Nogales, V. E. 2012. «Los griots: de bardos protectores a narradores desprotegidos». *Anales de Filología Francesa* 20: 187-205.
- Morabito, V. 2005. «Hélène Heckmann, au service d'un sage», en A. Touré y N. I. Mariko (dirs.), *Amadou Hampâté Bâ homme de science et de sagesse*: 285-297. Bamako-Paris: Nouvelles Éditions Maliennes-Karthala.
- Pâques, V. 2005. *Les Bambara*. Paris: L'Harmattan.
- Seydou, Ch. 1976. *La geste de Ham-Bodédio ou Hama le Rouge*. Paris: A. Colin.
- Seydou, Ch. 2005. «Amadou Hampâté Bâ, écrivain peul», en A. Touré y N. I. Mariko (dirs.), *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse*: 69-78. Bamako-Paris: Nouvelles Éditions Maliennes-Karthala.
- Sow, A. I. 1970. *Inventaire du fonds Amadou Hampâté Bâ*. Paris: Klincksieck.
- Sow, A. I. 1971. «Introduction», en A. I. Sow (ed.), *Le Filon du bonheur éternel*: 11-38 Paris: Sow-Classiques Africains.
- Touré, A. 2005. «Littérature peule écrite en *ajami* (Guinée, Sénégal)». *Études Littéraires Africaines. Littérature peule* 19: 31-33.

Fecha de recepción: 21 de octubre de 2014

Fecha de aceptación: 26 de febrero de 2015