

Producciones orales y afro-atlánticas de conocimientos.

Decolonialidad desde lo transatlántico afro

Produções de conhecimento oral e afro-atlântico.

A decolonialidade do transatlântico afro

Oral and Afro-Atlantic knowledge productions.

Decoloniality from the Afro transatlantic

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino¹

Resumen: Esta contribución propone una reflexión decolonial a partir de producciones orales compartidas entre sociedades africanas y comunidades afrodescendientes de Abya Yala. Se trata de un corpus oral de cuentos de animales y de oralidades rituales que producen un conjunto de conocimientos descentrados que expresan la necesidad por estos grupos de simbolizar y pensar su relación como colectividad, su relación hacia su entorno natural y sobrenatural.

Palabras claves: Afro-atlántico. Decolonialidad. Producciones orales.

Resumo: Esta contribuição propõe uma reflexão decolonial a partir de produções orais compartilhadas entre sociedades africanas e comunidades afrodescendentes de Abya Yala. É um corpus oral de contos de animais e oralidades rituais que produzem um conjunto de saberes descentralizados que expressam a necessidade de esses grupos simbolizarem e pensarem sua relação como comunidade, sua relação com seu ambiente natural e sobrenatural.

Palavras-chaves: Afro-atlântico. Decolonialidade. Produções orais.

Abstract: This contribution proposes a decolonial reflection based on oral productions shared between African societies and Afro-descendant communities of Abya Yala. It is an oral

corpus of animal tales and ritual oralities that produce a set of decentralized knowledge that expresses the need for these groups to symbolize and think about their relationship as a community, their relationship to their natural and supernatural environment.

Key words: Afro-atlantic. Decoloniality. Oral productions.

Introducción

La literatura académica y científica considera por general la producción de conocimiento como resultado de un largo proceso cognitivo ligado a las disciplinas, a la constitución de epistemologías disciplinarias, a sus categorías, sus objetos y sus métodos específicos. Por lo general, este conocimiento tiene forma escrita y sistematizada. Si en muchos contextos africanos y afrodiásporico, este tipo de producción de conocimiento académico se da a ver a través muchas propuestas teóricas desde diversas disciplinas orientadas hacia una comprensión local e interna, no se debería olvidar la existencia y la persistencia de las oralidades más comunes de estas sociedades que producen también otro tipo de relación con el conocimiento y que tienen sentido para muchos individuos. Obviamente no se trata aquí de oponer de manera estricta estas dos formas sino de identificar nuestro interés en las producciones orales.

Por otra parte, la mayoría de los trabajos críticos hacia la subalternización de los conocimientos no occidentales o ubicados desde una perspectiva decolonial, se enfocan solamente en algunos aspectos de la realidad afrodiásporica, sin intentar de ver si existe una contraparte africana razón por la cual nuestro texto propone un acercamiento hacia una perspectiva afro-atlántica que permita descentrar las formas de conocimiento eurocéntricas tomando como base las producciones orales compartidas entre las sociedades africanas y las comunidades afrodescendientes.

Por producciones orales entendemos parte de la definición de ROULON-DOKO (2013):

[...] producciones vocales de una sociedad que se transmiten oralmente de generación en generación. Se puede tratar de un saber común a todos, como los cuentos, los proverbios, las adivinanzas o los cantos, o de saberes que son detenidos por especialistas, como las genealogías, las epopeyas o las palabras de ciertos rituales. (2013, p. 5).

A esta definición le quisiéramos añadir que estas producciones orales pueden estar acompañadas por instrumentos de música, por movimientos corporales. Nuestro corpus contiene diversos objetos: cuentos de animales y oralidades rituales entre comunidades

afrodescendientes y grupos étnicos de Gabón. Nuestra hipótesis considera que las producciones orales son fuentes de conocimientos, de difusión y de creación caracterizando tanto a las sociedades africanas como a las comunidades afrodescendientes. Conocimientos culturales e históricos, conocimientos relacionados a ciertas prácticas medicinales o a elementos materiales. Desde esta perspectiva se considera la oralidad tanto como lenguaje metafórico/simbólico y como acción.

Perspectiva afro-atlántica

En varios trabajos anteriores hemos tratado de identificar una perspectiva metodológica y teórica acerca de procesos, identidades y de memorias compartidas entre varias sociedades africanas y comunidades afrodescendientes: (MVENGOU CRUZMERINO, 2017), (MVENGOU CRUZMERINO, 2020). Si al principio nuestro argumento estaba limitado y dirigido hacia la crítica del campo de estudios afrodiasporicos por la ausencia de la inclusión del estudio del África y de sus presencias (aunque sean simbólicas) en la comprensión de los universos afrodescendientes, aquí se trata de ubicarnos a un nivel más global, y de situarnos desde las experiencias compartidas de colonialidades tanto del lado africano como afrodiaspórico. Desde nuestro punto de vista, existe un conjunto de instancias de colonialidades que son vividas, experimentadas, memorizadas entre las sociedades africanas y las comunidades afrodescendientes. Se hace referencia a la colonialidad del poder que racializa y que tiene efecto sobre la auto-estima de varios africanos o afrodescendientes, a la colonialidad del saber porque tanto en África como en Afro-Abya Yala sigue operando una jerarquización de los conocimientos y de sus formas y la colonialidad del ser que asocia el ser humano a una única forma de ser: ego-cartesiano, secular, capitalista.

Desde esta perspectiva afro-atlántica, es la Trata esclavista transatlántica que opera como motor estructural de estas experiencias porque genera la relación violenta hacia el otro, la dispersión africana en Abya Yala, el inicio de la dominación e instalación en África atlántica del colonialismo europeo. Estas experiencias de las instancias de las colonialidades no quieren decir que no existió y que no existen fenómenos de resistencias o acomodaciones hacia los procesos de subalternización. Por otra parte, esta perspectiva afro-atlántica busca fomentar un diálogo comparatista tomando en cuenta también las diferencias locales entre sociedades africanas y comunidades afrodescendientes.

En las sociedades africanas y las comunidades afrodescendientes la oralidad de manera general tiene un papel característico como lo mencionaban Gabriel Moedano (afromexico), Nina Friedman (afrocolombia), Denise Paulme (África). Un papel que no tiene que ver

esencialmente con la ausencia del conocimiento escrito, pero con la relación directa entre la palabra, el mundo que rodea y el ser humano. Sin caer en una visión esencialista o folklorizada, habría que retomar estas reflexiones sobre las funciones de la oralidad en ambos contextos. A pesar de las violencias de índole coloniales que conllevaron epistemicidios (Trata esclavista transatlántica, colonialismo, colonialismo interno), y de las dominaciones capitalistas (extracvismo, liberalismo económico), las producciones orales siguen teniendo una importancia cultural, identitaria y política tanto en África como en Afro-Abya Yala. Esta persistencia de estas oralidades muestra que su papel y su función organizadora en ambas sociedades. Para identificar estas dimensiones, nos enfocaremos en un breve estudio de cuentos orales de animales transversales y de producciones orales ubicadas en contextos rituales comparados entre Gabón (algunos grupos étnicos) y comunidades afrocolombianas y afrobrasileñas.

La oralidad fuente de conocimiento

En varias sociedades humanas la oralidad ha tenido una importancia relativa como medio de comunicación y de sociabilización. Debido a largos procesos históricos coloniales (“Descubrimiento de las Américas”, Trata transatlántica, colonización del África, globalización capitalista liberal) y a una visión eurocéntrica de la historia y del conocimiento, se construyó una oposición, y finalmente una dominación estricta entre escritura y oralidad. La primera fue pensada como una racionalidad caracterizando a las sociedades “modernas” y “racionales”, y la segunda como la expresión de las sociedades “tradicionales” y no “racionales”. Así la razón grafica se vio atribuida una complejidad mientras la oralidad se concibió como estado de naturaleza o de simplicidad generando una colonialidad del saber/poder entre los grupos humanos representados como sociedades con escritura y los otros, los que padecían de escritura.

La dicotomía escritura/oralidad fue un criterio constante para jerarquizar a las culturas no occidentales durante las empresas coloniales europeas. La principal diferencia entre los dos modos era la capacidad de memorizar y guardar los datos, las tradiciones. Este proceso de desvalorización obstaculó durante mucho tiempo el análisis y el estudio de las producciones orales en las sociedades no occidentales. A lo que se refiere a nuestra propuesta, quisiéramos identificar algunos elementos de colonialidad que impactaron y siguen impactando a las comunidades afrodescendientes y a las sociedades africanas. Primero, estos grupos humanos vivieron epistemicidios generados por la dominación europea pero al mismo tiempo procesos de resistencia.

Durante la Trata transatlántica gran parte de las culturas africanas y luego de las culturas afrodescendientes fueron afectadas por la pérdida de personas (personal ritual especializado, fuerza de trabajo) y de conocimientos/instituciones culturales. La violencia y la duración de la Trata transatlántica, la necesidad de controlar todas las dimensiones de la vida sensorial y física de los esclavizados participaron a las destrucciones de amplios planes de conocimientos africanos/afro, sectores como lo religioso, música, los bailes fueron objetos de control y de represión. Durante el colonialismo europeo en África, muchos elementos tradicionales fueron modificados (religiones, sistemas jurídicos, organización política). Segundo, se marginalizaron los saberes e historias orales en ambos lados del Atlántico, ubicándolos en características racializadas infantiles. En varios contextos africanos, el sistema educativo colonial se estableció tratando de destruir los esquemas locales de enseñanza y de producción de conocimientos (obligación de pensar en categorías lingüísticas otras, y en otras lenguas, separación entre el conocimiento escolar y el entorno).

Las producciones orales están caracterizadas por sus dimensiones colectivas, sensibles y simbólicas. La mayoría de los actos orales y verbales (tradición oral, canto litúrgico, proverbio, formula propiciatoria, cuentos, mitos etiológicos) son actos que se inscriben dentro de una colectividad. A la diferencia del acta de escribir o de leer, que son sumamente individuales; la oralidad se vive de manera colectiva y social. Para utilizar tal producción oral, es necesario estar en grupo. La segunda característica es que las producciones orales están relacionadas a lo sensitivo. Por su ubicación corporal, la oralidad produce una relación entre el discurso, los gestos, los oídos, la recepción, el entorno natural, el mensaje. Las producciones orales son vividas en carne propia por los participantes o por el grupo porque producen efectos directos tanto desde el narrador como desde el público. La tercera característica es la dimensión repetitiva que organiza la continuidad de la oralidad. Los cuentos u otras producciones orales son repetidos y transmitidos de manera oral generación tras generación. Pero no quiere decir que no existan modificaciones y dinámicas de los contenidos o de las expresiones. Una cuarta dimensión es la simbolización que acompaña a varias producciones orales, porque en efecto las palabras, las acciones o los protagonistas descritos en el marco de un cuento o de un mito, tienen un valor simbólico relacionado con el grupo cultural. Otro nivel de simbolización está ubicado en el lenguaje implícito de la oralidad que en el contexto ritual está muy codificado.

El estatus epistemológico de las producciones orales ha provocado varias conversaciones y debates en la literatura. En el contexto africano el debate se expresa en la articulación entre la existencia de una filosofía africana desde la hipótesis de Paulin Hountondji (corpus de textos redactados por filósofos africanos) y una dimensión filosófica

en ciertas producciones orales tradicionales africanas desde la perspectiva de Marcien Towa (una ética crítica de lo absoluto visible en cuentos orales africanos que valoran la inteligencia humana). De la misma manera, se generan conversaciones sobre el papel de las tradiciones orales, como expresiones de la cultura o de la historia auténticamente africana. Si por su lado, desde el contexto afro-diásporico varios autores insisten sobre el carácter particular de las oralidades como herencias africanas Moedano (1988), Montiel (2005), Bastide (2007).

Chucho García (2005) las ubica como fuente en su marco teórico que identifica como *afroepistemología*. Esta epistemología está definida por tres aspectos: conocimiento, espiritualidad y derechos humanos. Parte de este conocimiento está ubicado en la oralidad, y en particular en la tradición oral como fuente de historicidad y de memoria. De la misma manera Rafael Díaz (2020) concibe la oralidad como expresión de las memorias en el contexto colombiano, y diásporico en general.

Desde nuestra perspectiva consideramos que varias producciones orales construyen una forma de conocimiento desde cuatro niveles. El primero es que son expresiones que son de naturaleza basadas sobre la experiencia del compartir, del intercambio entre colectivos y grupos. Esta experiencia sugiere que puedan existir ciertas modificaciones y por consiguiente, las producciones orales son transmisibles pero no fijadas por siempre, se adaptan al contexto social colectivo que orientan ciertas preocupaciones. Se puede desde luego considerar que el contenido de algunas producciones orales intenta resolver algún problema ecológico o económico del grupo. El segundo nivel es que algunas de las producciones orales activan una subjetivación por parte de los grupos/colectivos. Es decir que la oralidad permite una identificación/sociabilización que produce una subjetivación a los individuos. Gracias a los diferentes géneros de la literatura oral (cuentos, canciones rituales, oraciones) aprendidos, un sujeto se vuelve consciente de su pertenencia. El tercer nivel es que muchas producciones orales (mitos o cuentos orales/rituales) suelen explicar el entorno ecológico como religioso al grupo en el cual se ubican. Estas producciones interpretan y explican el mundo en el cual vive el grupo.

De este modo seguimos la perspectiva de Polycarp (IKUENOBÉ, 2018) según la cual los mitos o los cuentos por ejemplo proponen una estructura explicativa sistémica que permite a los individuos entender y dar sentido a sus principios, acciones, experiencias y responsabilidades. De esta manera pueden actuar como una herramienta que acompaña algunas prácticas (por ejemplo en el caso de los relatos sobre las técnicas agrícolas, musicales, medicinales). Para darle más contenido a nuestra orientación, proponemos estudiar dos objetos de producciones orales: los cuentos de animales (que pueden surgir desde lo cotidiano) y las oralidades en contextos rituales (más estructurados) en ambos lados del

Atlántico desde una perspectiva afro-atlántica. En fin el cuarto nivel se identifica en el carácter ordenado y sistematizado de ciertas producciones orales que clasifica los temas de conocimientos, los momentos, las articulaciones entre lo concreto y lo inmaterial.

Cuentos de animales transversales

Una forma de producción oral compartida entre sociedades africanas y la diáspora africana en Abya Yala es el conjunto de cuentos orales cuyos protagonistas son animales. Se podría definir el cuento según Calame Griaule (1978) como un relato oral que narra una serie de aventuras con protagonistas de diversa naturaleza (animales, humanos, entidades sobrenaturales). Parte de muchas acciones o ideas del cuento expresan ciertas realidades sociales y culturales del grupo.

[...] el cuento es un relato, una dramatización poniendo en escena personajes imaginarios, humanos, animales, o entidades sobrenaturales ubicando sus aventuras en un marco imaginario. Los personajes y el marco del cuento se sobreponen a los del mundo real: se encuentran en este mundo imaginario del cuento, las relaciones familiares y sociales, la geografía del mundo real transposadas (GRIAULE, 1978, p. 36).

El cuento no es únicamente una construcción imaginaria, se inspira de la vida social humana retomando ciertos aspectos sociales, ecológicos, políticos. Razón por la cual ha sido objeto de una importante literatura. En nuestro texto nos interesamos particularmente a una categoría específica de cuentos: los cuentos de animales entre África y las comunidades afrodescendientes. De manera muy general, se tratan de relatos que narran cierto antagonismo entre protagonistas animales o procuran dar una explicación a determinadas características de animales. En África subsahariana como entre las comunidades afrodescendientes, los cuentos de animales tienen como función social de exponer una verdad moral.

Autores como Konan (2013) explican que los cuentos de animales en África tienen como “objetivo principal de transmitir un conocimiento sobre las normas culturales del grupo”. El mismo autor analizando un corpus de cuentos sobre animales los divide en animales fuertes/débiles. Los animales fuertes son animales cuya fuerza física y potencia son importantes y que constituyen sus características esenciales. Pertenecen a esta categoría todos los grandes animales de la fauna africana según las zonas de las sabanas o de la selva: se puede mencionar el león, el elefante, la pantera, el búfalo, la vaca, el chacal, la hiena, el caballo, el boa, el pitón, la víbora, el jabalí, el cocodrilo, el buitre. Del otro lado, la clase de los animales débiles reúne a los animales pequeños (cortos y ligeros), aparecen muy frágiles: insectos, pequeños reptiles, antílope, mono, ardilla, borrego, liebre, araña, tortuga: representan

tranquilidad, inocencia. En gran parte de los cuentos orales africanos, estas dos clases de animales se enfrentan en situación de desafíos.

Tal como lo mencionaba ya Njapndunke (1980) a los animales se les atribuye un carácter psicológico que se podría identificar de manera estructural. Los animales fuertes son más crédulos, menos inteligentes, y los animales más “débiles” son más astutos, inteligentes. Añade también que se puede observar un “ciclo de protagonistas” que son un conjunto de cuentos en los cuales se repiten los mismos personajes. Según la autora, por lo general, estos ciclos corresponden a una zona geográfica. Por ejemplo, afirma que el ciclo del personaje de la araña o de la liebre se encuentra más frecuentemente en el África del Oeste y el ciclo de la tortuga en países de selva como en Gabón.

Paulme (1975) en su estudio sobre los cuentos africanos establece la categoría de “*decepteur*”, “*trickser*” para calificar a los animales astutos quienes utilizando su inteligencia y su astucia triunfan de sus adversarios que supuestamente son más fuertes. Según la autora, este tipo de protagonista en los cuentos tiene una forma diferente según las regiones del continente, pero tiene el mismo papel: liebre en Sudáfrica, la araña en la zona del Atlántico, la tortuga en el África Central (Camerún, África Central).

Esta categoría de protagonista se enfrenta a los más fuertes como el leopardo en el caso de la tortuga, o de la hiena en el caso de la liebre. De la misma manera, del otro lado del Atlántico, entre las comunidades afrodescendientes, se encuentra el mismo tipo de protagonista y de antagonismo. (GARCÍA, 2001) nos muestra el ciclo del Tío Tigre y sobrino Conejo desde las comunidades afroecuatorianas de Esmeraldas, (PENILLA CÉSPEDES, 2006) nos presenta el ciclo de la araña desde lo afrocolombiano. A pesar de la diferencia de forma de los protagonistas animales, debido seguramente a la diferencia ecológica y a los procesos coloniales, nos parece muy pertinente subrayar una función transversal de los cuentos animales entre África y las comunidades afrodescendientes. Para ilustrar nuestra perspectiva, analizaremos dos ciclos de cuentos orales: ciclo del Tío Conejo / Tío Tigre desde el contexto afrodiaspórico y el ciclo Tortuga/Leopardo (o a veces pantera) desde varias etnias de Gabón.

Ciclo del Tío Conejo / Tío Tigre

El ciclo del cuento Tío Conejo/tío Tigre es muy común dentro de las comunidades afrodescendientes de Colombia, en específico del litoral del Pacífico. Se encuentra también en comunidades afrodescendientes de Ecuador, o de Venezuela. Este ciclo tiene diferentes versiones en las cuales los dos animales se enfrentan, según el Conejo es sobrino, y el Tigre el

tío. Por lo general, el conejo llega a salvarse, y se burla del tigre que es el animal más fuerte y que lo quiere comer. Aquí tenemos una versión recogida por Rogerio Velásquez desde el Chocó colombiano en el trabajo de (TAFUR GONZÁLEZ, 1994, p. 88):

Un día en que Tigre estaba de cacería por el cerro de Tribugá, se encontró con Conejo tan de manos a boca (de pronto) que éste no pudo correr, y el tío puso preso al sobrino. Entonces Conejo suplicó:

-Si me suelta, le pago un novillo gordo que tengo amarrado en el pasto que se ve allá arriba. ¿Qué va a hacer con mi esqueleto? No tengo una onza de fuerza ni de manteca por la viruela castellana que acaba de pasar. Fíjese cómo estoy todo saratano (usase por desfigurado por erupciones en la piel a causa de granos) por la maldita enfermedad. Mire aquí, y cuénteme las costillas. Hará más con el novillo que conmigo. ¡Qué rico es el tuétano de la vaca con plátano maduro!

¡Qué buenas son las gelatinas que se sacan de las patas del toro! ¡Y la fuerza que da el consomé! de güesos! ¡Si el ojo de vaca le siente bien, dado que está envejeciendo! ¡Verá mejor y podrá hacer cosas mejores con sus ojos que engulléndose a un atembao (barrigón) como yo!

Tigre lo soltó, y Conejo dijo:

-Ahora, tío, quédese aquí al pie de este árbol mientras yo subo a arrearle el animal.

Cuando estuvo en la montaña, Conejo gritó:

-¡Tíooo! ¡Tíoo! ¡Cierre los ojos y abra las piernas, y agárrelooo! Allá va!

Así lo hizo el Tigre. Conejo movió una piedra grandísima que contenía el cerro, la cual cayó sobre Tigre, aplastándolo.

Y cantando, cantando, se fue acabando.

Este cuento es una ilustración de la astucia del conejo. Procura salirse de una situación de amenaza por parte del tigre. Según el análisis formal del cuento, se puede observar una situación de inicio en la cual el conejo está a punto de ser matado, la trampa del conejo, el resultado de la trampa y su efecto sobre el tigre, se invierte la relación de poder entre el tigre y el conejo. El conejo se comporta como un *décepteur*, astuto procurando evitar a que el tigre se lo coma engañándolo. Esta astucia victoriosa le permite responder al peligro del tigre. Si el conejo llega a engañar al tigre es porque también utiliza contra él sus propios defectos: su glotonería y su credulidad. El tigre cree en las palabras del conejo.

En el contexto afrocolombiano desde el Pacífico existe un importante repertorio oral que combina creencias orales, cantos, arrullos, mitos y leyendas caracterizado por vincular los grupos afrocolombianos con su entorno ecológico como lo ha perfectamente descrito Vanín (2017). Los ciclos de los cuentos del Tigre y el Conejo forman parte de este repertorio oral. Del mismo modo, se encuentran versiones de este ciclo en otros asentamientos afrocolombianos como en San Basilio de Palenque. Si existen varias versiones en los contenidos orales del ciclo, la estructura antagonista entre el conejo y el tigre es la misma. En el contexto afrocolombiano se podría plantear el simbolismo del conejo como expresión del subalterno que procura luchar en contra del discurso hegemónico.

De allí podemos seguir la interpretación de Bastide (1996) sobre la conservación de estos tipos de cuentos de animales antagonistas en las tradiciones orales afrodescendientes por

lo mismo que durante la esclavitud la figura del protagonista débil jugó un papel psicológico compensatorio en la situación colonial (la victoria de los más pequeños contra los más grandes). Incluso, el mismo autor sugiere que la figura del conejo es una herencia africana y que forma parte de un complejo folklor de ascendencia africana relacionado a las relaciones sociales del periodo colonial. Es en efecto muy cierto que existen en varias sociedades africanas del Oeste los ciclos de cuentos sobre la liebre (equivalente simbólico por extensión o reducción del conejo), pero podríamos también afirmar que no se trata únicamente de una cuestión de simbolismo de animales sino de un problema de función del personaje. Tal vez la conservación de tal figura se explica también por el papel que juega en los cuentos y que siga teniendo un sentido explícito para el grupo.

En primera instancia, detrás de las figuras de los animales, se dibujan actitudes humanas. Cabe destacar las múltiples referencias culturales y ecológicas al contexto del Pacífico afrocolombiano: la localización del cerro, los gustos culinarios, las actividades de arriería. En segunda instancia, se podría interpretar tres aspectos de una ética social implícita en este cuento: no ser crédulo, la fuerza física no soluciona nada, hay que ser astuto para salirse de problemas. En tercera instancia, se podría considerar que este cuento oral genera conocimiento porque conlleva cuatro propiedades: la de entender, de criticar, de contrastar y de incorporar.

El cuento articula una lógica interna, una coherencia que permite a los individuos/sujetos entender la narración, entender el antagonismo entre el conejo y el tigre. Este cuento, por formar parte de un ciclo, da la posibilidad también a que los individuos puedan comparar con otras versiones, contrastando los contenidos. Por fin, la incorporación del relato se hace mediante la sociabilización y su repetición.

Ciclo de la Tortuga/Leopardo (o de la Pantera)

Desde Gabón, África Central, varios grupos étnicos se refieren a la tortuga en sus cuentos orales. En efecto, la tortuga tiene un papel importante en ciertos grupos étnicos: puede tener una dimensión totémica (genera una prohibición de consumo explicado por algún acontecimiento de un antepasado), un simbolismo místico. Frente a la tortuga, por lo general, su adyuvante es el leopardo (o la pantera). En muchos cuentos orales gaboneses, la tortuga y el leopardo se enfrentan. Nos basamos sobre una versión del grupo *vili* recopilado por Raponda Walker (2009, p. 131-134). La traducción al español es nuestra.

Originarios de la misma región pero viviendo en pueblos diferentes, leopardo y tortuga se entendieron para ir a cazar juntos en la selva. Se instalaron cada uno en su campamento a cierta distancia el uno del otro, armados de sus arcas, flechas y azagayas a buscar carne en diferentes direcciones. La tortuga famosa por ser buena cazadora, mato a bonita antílope. Mientras leopardo atrapó una lagartija. Volviendo al campamento, leopardo alcanzó ver como la tortuga estaba limpiando el antílope, furioso, se le arrebató, come los mejores pedazos y deja las entrañas a la tortuga quien no dice nada por miedo a la fuerza del leopardo. Después de una semana de descanso, deciden los dos volver a cazar. Y lo mismo ocurre, la tortuga agarra varios animales mientras el leopardo vuelve sin nada. El leopardo viendo que la tortuga había regresado con muchos animales, le roba otra vez y le deja las entrañas. Otra vez la tortuga de miedosa no le dice nada. Al amanecer, se tienen que ir de nuevo a sus pueblos respectivos, leopardo le dice a la tortuga de apurarse para irse. La tortuga triste acomoda sus cosas, mientras leopardo lleva el resto de carne. En el camino de vuelta a sus pueblos, la tortuga imagina un plan para recuperar su carne. Tomando una jícara, le echa agua y un poco de sal. Le grita al leopardo:

- Amigo leopardo, amigo leopardo
- Que pasa le dice el leopardo
- Vuelva rápido, vuelva rápido, encontré a un agua maravillosa
- Está bien, me regreso, ¡pero más te vale que no me hagas volver atrás por nada!
- Ten prueba un poco esta agua

El leopardo agarra la jícara, prueba el agua que le parece muy buena

- ¿Dónde encontraste tan buena agua?
- Allá en el río que atravesamos
- ¡No puede ser!
- Sí, anda, ve a llenar la jícara, te espero aquí.

Sin perder el tiempo, el leopardo todo feliz corrió hasta el río, probó el agua y no era el mismo sabor.

- “Busquemos en otro lugar” pensó y después de ir buscando arriba y abajo del río, no la halló, y se dio la media vuelta. Pero la tortuga ya se había ido, aprovechando de su ausencia, la tortuga desapareció con toda la carne.

En este relato el antagonismo entre la tortuga y el leopardo tiene como objeto también la caza y la carne. La situación de inicio es que son amigos los dos y que van a cazar juntos. La tortuga tiene habilidades para cazar, consigue atrapar animales mientras el leopardo fracasa. La tortuga es débil y miedosa, el leopardo le roba su comida, generando una situación de desequilibrio. Desequilibrio que se repite porque el leopardo le vuelve a robar su comida. Pero desequilibrio reparado por la astucia de la tortuga que engaña al leopardo para recuperar su comida. La tortuga tiene el papel del personaje que engaña, que padece una injusticia y que se venga de manera astuta. Para evitar de morir de hambre y para corregir una injusticia violenta, la tortuga inventa una trampa en la que cae el leopardo.

Los *vilis* son una etnia costera de Gabón. Ubicados tradicionalmente en la región de Mayumba, estuvieron vinculados al antiguo reino del Loango en los siglos XVII-XVIII que se extendía desde Mayumba hasta el Congo vecino. Los *vilis* fueron grandes comerciantes y navegadores, intercambiando sal con varias etnias vecinas. El Loango estuvo afectado por la Trata esclavista transatlántica.

En este relato del ciclo tortuga/leopardo se puede destacar varios elementos sociales y culturales muy concretos de la vida del grupo *vili*. Primero, la descripción de una actividad social particular que es la caza. El cuento se apoya en el contexto cultural, en el cual la selva es un espacio de caza y que existe toda una organización territorial: “el campamento” se refiere al asentamiento efímero de los cazadores que se establece en la selva. La selva es un espacio natural con ciertos tipos de animales (antílope) que son muy apreciados por las poblaciones gabonesas. El relato describe aspectos de la cultura material dedicada a la caza: arcas, flechas, azagayas. Además, este cuento narra la actividad misma de cacería que se puede hacer con personas de otros pueblos pero de la misma región que se supone que son parientes y muestra la temporalidad (la caza puede durar varias semanas).

La referencia a la sal es interesante porque los *vilis* fueron comerciantes y procuraban la sal a ciertas etnias del interior del país. Segundo, este cuento ilustra el comportamiento antisocial y abusador del leopardo. Culturalmente si la caza puede ser individual (aunque en la mayoría por ciertos animales se trata de caza colectiva), sus resultados son colectivos, y se comparte y se distribuye la comida a los participantes y a los que se quedaron en el pueblo. De la misma manera, es el cazador quien escoge las mejores partes. En este caso, el leopardo por su propia furia transgrede esta norma y ejerce una violencia en contra de la tortuga.

Se podría identificar dos niveles de una ética social y cultural valorada por este cuento. El primer es la valoración del compartir de manera colectiva los resultados de la actividad de caza, y de manera más general de toda actividad que pueda generar algún beneficio siempre y cuando se respeta a la persona que consiguió tal aporte positivo. El segundo es el límite de la fuerza frente a la inteligencia. El abuso de poder, la violencia son trampas por quienes tienen o asumen una situación de poder, se podría allí interpretar una referencia metafórica a la relación social vertical entre “los cadetes” y “los mayores” muy importante en varias sociedades étnicas de Gabón. Esta tendencia a abusar del poder (físico, social) se opone a la inteligencia, al uso de su propia capacidad a pensar y crear sobre todo en contexto de injusticia. De esta manera podemos seguir esta cita de Marcien Towa retomado por (MBONDA, 2016, p. 59):

Estos cuentos nos hacen descubrir un universo caracterizado por los conflictos y las luchas perpetuas. Nos muestran también que el hombre, para salir victorioso del combate de la vida, no tiene como mejor arma ni de guía más seguro que su inteligencia. Cualquier dificultad, se puede sobrepasar gracias a la inteligencia. El héroe de estos cuentos no ha vivido ninguna experiencia reveladora, no se fija en nadie sino a sí mismo y a su inteligencia.

Comparación transversal de los dos cuentos orales

Estos dos cuentos de animales transversales se pueden comparar en cuatro niveles: los protagonistas, el antagonismo, las lecciones/ético. Estas comparaciones se pueden establecer en el cuadro siguiente:

	Conejo/Tigre	Tortuga/Leopardo
Características de los personajes	Conejo: astuto, débil Tigre: crédulo, fuerte	Tortuga: astuto, miedosa, débil Leopardo: fuerte, violento, abusador, crédulo
Antagonismo/Conflicto	Tigre intenta matar y comer al conejo	Leopardo roba la comida de la tortuga
Ética	- La fuerza no resuelve todo - Hay que ser astuto e inteligente para salirse de problemas	- La fuerza no resuelve todo - No hay que robar algo que podría ser colectivo - Hay que ser astuto e inteligente para salirse de problemas
Conocimiento	- Cultural y culinario	- Cultural

Elaboración del autor.

Oralidades en contextos religiosos y rituales: bwete y el candomble

En varios contextos religiosos y rituales africano o afrodescendiente, las producciones orales conforman un conjunto de expresiones verbales: formulas rituales, cantos, voz de las entidades que poseen un individuo, oraciones, interpretaciones de visiones, consejos después y durante ciertas iniciaciones, explicaciones sobre gestos, mitos que producen conocimiento. En este espacio particular (espacio ritual), estas producciones orales por su función ejercen un poder de acción. No solo tienen la función enunciativa, de comunicación, discursiva, sino que realizan las palabras. En otras palabras, el decir es hacer, porque se incorporaliza la palabra, y la palabra tiene consecuencia en los gestos, en la relación entre los individuos y el mundo invisible, el mundo de los antepasados.

Por otra parte, en este contexto ritual, las producciones orales contienen los símbolos y las explicaciones de las cosmovisiones de los grupos. En varias religiones de ascendencias

africanas o africanas, se presenta una estructura idéntica: culto a los antepasados, oralidad, cuerpo, entidades de la naturaleza. En varios procesos iniciáticos, existen mitos orales que sirven de explicación o de justificación a ciertas prácticas y sirven de herramientas para los neófitos.

Además, la experiencia ritual es colectiva. Los neófitos están acompañados por un personal especializado, por una comunidad ritual que los integran. Ciertas producciones orales celebran la entrada del nuevo miembro en la comunidad, ciertos mitos son explicados por los acompañantes. Los cantos, o las nociones rituales son aprendidos en este contexto colectivo aunque de manera jerarquizado.

Para ilustrar nuestras orientaciones, nos enfocamos en un esbozo comparativo de dos sistemas religiosos diferentes pero que comparten ciertas características: el *bwiti* de Gabón y el candomble de Brasil. El *bwitio* o *bwete* es un culto de tradición cultural *mitsogo* (etnia del centro del país) que fue retomado por varios grupos étnicos de Gabón (fang, massango, eshira, nkomi). Se trata de un culto a los antepasados organizado a través de una iniciación ritual que se articula con el consumo del iboga (corteza de las raíces de un arbusto conocido como *tabernanthe iboga*) que estimula el cerebro, genera ciertas modificaciones de sentido y que permite al neófito alcanzar ciertas visiones que puedan explicarle el origen de su malestar, el origen de cierto conocimiento místico. El candomble es una religión afrobrasileña de ascendencia yoruba. Existe un panteón con divinidades llamadas *orishas*. Si estos dos sistemas religiosos ciertamente se diferencian por privilegiar en el caso del *bwiti* la experiencia de la visión, y en el caso de candomble la experiencia de posesión, se parecen por su historia de mestizaje (incorporaciones y modificaciones relacionados al catolicismo en ambos contextos), por su representación negativa en ciertos contextos sociales y por el papel de las oralidades.

El *bwete* es una sociedad iniciática masculina de origen *mitsogo* se organiza según el orden jerárquico de la ancianidad: los más grandes mandan a los más jóvenes. Tiene varias ramas: *bwete missoko*, *bwete dissumba*. Cada comunidad religiosa vive de manera autónoma alrededor de un templo. La oralidad está presente en las etapas de la iniciación, relato del neófito acerca de sus visiones, las interpretaciones del *nganga* (adivino-curandero) y algunas oralidades rituales. El objetivo de la iniciación en caso general es porque un individuo padece de un problema (trabajo, de mala suerte, aflicción, sentimental, muerte) que quiere arreglar y consulta el *nganga*. Es esta consulta en especial que determina la necesidad de iniciarse. La experiencia de iniciación le puede permitir al neófito de descubrir por sí mismo el origen de su mal.

La experiencia de la iniciación se hace de noche en el templo *mbandja*. El día anterior el neófito y el “padre iniciador” van preparando los elementos de las ceremonias yendo a la selva: a recoger las plantas, cortezas de árboles, se hace el baño ritual, se prepara la pomada ritual. La noche de la iniciación, el neófito consume el *eboga* bajo el control de su “padre iniciador” y de los demás iniciados. Está sentado frente al espejo, y poco a poco fijándose en el espejo alcanza visiones. Aquí se materializa el primer papel de la oralidad: el neófito tiene que describir y narrar oralmente lo que está viendo. El ver y el hablar son dos exigencias de la iniciación asegura Bonhomme (2003). El neófito describe sus visiones a los demás iniciados, al auditorio que le van guiando, interactuando con él: preguntándole lo que está viendo, quienes son las personas, los lugares, incitándole a participar en las escenas de sus visiones. Las visiones no son personales, el neófito las presenta a la comunidad de iniciados y ellos por sus orientaciones guían el neófito en este viaje. Esta experiencia le permite al neófito hacerse su auto consulta en la medida en que es el mismo quien “está viendo”. El segundo nivel del papel de la oralidad se ubica en los mitos rituales que explican la historia del bwete: su aparición, su circulación entre iniciados (nombres de los pueblos y de los personajes), en las recitaciones del conocimiento ritual de cantos y en ciertos enigmas iniciáticos relacionados al universo del bwete. El tercer nivel es el aprendizaje y performance de ciertos relatos iniciáticos, Bonhomme explica que cada historia o cada explicación tiene su canción y está vinculado a una actuación ritual, incorporada y presente en el ritual. En el caso de los enigmas iniciáticos que se describe en el bwete missoko, Bonhomme (2003) analiza que una manera de producir un conocimiento dentro del sistema religioso *bwete* consiste en explicar algo haciendo atribuyéndole un correspondiente analógico, por ejemplo en las metáforas de la relación entre el cuerpo humano y el mundo: “el mundo entero está en nuestro cuerpo”, o considerar que la selva son los cabellos. De la misma manera, se subraya la analogía entre el templo *mbandja* y el cuerpo de un hombre que se parece al elefante.

Del otro lado del Atlántico, el candomble afrobrasileño tiene lugar en un *terreiro* (casa-templo). El *terreiro* se organiza alrededor de la familia de santo: comunidad de iniciados dirigido por la madre/padre de santo. De ascendencia yoruba el candomble tiene un panteón con múltiples divinidades: Obatala, Shangô, Oya (Ansan), Oshun, Oba, Ogun, Oshossi...El candomble asocia también varios elementos de cosmologías indígenas y prácticas europeas. Existen diferentes casas de culto que siguen tradición diferente (jeje, ketu, bantú). El candomble está articulado en la relación entre un individuo y una entidad, un santo, un *orisha*. Se establece bajo la adivinación y la observación de las características de la persona que van a corresponder a un *orisha* específico. Así que por ejemplo Obatalá es considerado como el padre de los *orishas*, es visto como una entidad con una autoridad leve y reservado. Así que

sus “hijos” comparten esta característica siendo pacíficos, humildes, reflexivos, ponderados. La modalidad de diálogo entre el santo y su hijo, entre el *orisha* y sus hijos es la posesión, la experiencia de transe.

La oralidad juega un papel importante en el lenguaje ritual (palabras en yoruba), en los cantos religiosos, en los saludos a los *orishas*, las iniciaciones y en la transe, en los relatos transmitidos por los padres y madres de santos hacia los hijos del *terreiro*. De manera más filosófica, la oralidad es concebida como fuerza de vida y técnica de aprendizaje. Por ejemplo, Lavergne y Pessoa de Barros (1986) nos explicaban la función de los cánticos de las plantas/hojas que dan la calidad de la especie identificándola y liberando el ashe que tiene: “ewé aféré” la hoja del viento indica la atribución al orisha del viento OhaYansan. Desde la manera durante el “sassanyin” (ritual para el dios Ossanyin) se cantan elogios a las plantas utilizadas para liberar el poder.

La transmisión de conocimiento ritual se hace de manera oral. Pero de manera procesual y ubicado desde una colectividad. Seguimos las interpretaciones de Oliveira Santos (2016) sobre su lectura de un “conocimiento integrador” generado desde la comunidad, familia de santo. Según la autora, se puede considerar el candomble como generador de conocimientos afrobrasileños de resistencia ubicado en la no violencia y en la valoración de lo “no dicotómico”. Basándose sobre el mito *orixá* Logum-Edé, muestra que en el *terreiro* se produce una búsqueda de conexión constante entre “cuerpo-mente, orixá-humano/a, *ayiê-orun*”. Una búsqueda de equilibrio, de complementariedad entre polos que desde una filosofía del conocimiento occidental pueda ser incomprensible. Para mantener este equilibrio entre ser y el mundo, los hijos e hijas de santo tienen que hacer ciertas oraciones, rituales, ofrendas.

Tanto desde el contexto gabonés del *bwete*, como del contexto afrobrasileño del candomble, se puede observar la importancia de la oralidad en los procesos iniciáticos, en los procesos adivinatorios. Esta oralidad tiene diversos objetos: cantos rituales, oraciones con las entidades, consejos orales en las comunidades rituales, en elogios para ciertas plantas, en oraciones propiciatorias, mitos iniciáticos. Además, estas oralidades conforman un conjunto de indicaciones, orientaciones que constituyen conocimientos dentro de las comunidades rituales de ambos contextos. Por otra parte, estos dos sistemas religiosos se ubican en experiencias sensitivas que insisten en el ver, en el hablar, en el sentir, en el cuerpo. En este contexto, la oralidad no es solo el canal de conocimiento, sino produce experiencia y relación desde el cuerpo y el sujeto.

Consideraciones finales

Este texto intenté un esbozo de acercamiento entre dos tipos de producciones orales compartidas entre Gabón y varias comunidades afrodescendientes de Abya Yala. Se trató de una oralidad “ordinaria”: los cuentos de animales, y de una oralidad más específica: oralidades rituales en contexto religioso. Tal acercamiento se justifica por dos razones. La primera es historiográfica, buena parte de los esclavizados africanos llevados hacia Abya Yala procedían del África bantú (donde se ubican a las etnias de Gabón). Además, estos dos contextos fueron trabajados por diversas instancias de la colonialidad europea quien generó una subalternización de los modos de conocimientos. La segunda es meramente epistemológica y consecuencia de la primera: la oralidad no ha sido considerada como fuente o producción de cierto conocimiento mientras que constituye la realidad de varias sociedades africanas y comunidades afrodescendientes.

Desde nuestra perspectiva, la oralidad puede generar conocimiento cultural y ético. Los cuentos de animales transversales muestran el simbolismo y las metáforas de las acciones humanas y sociales. A través de estos cuentos de animales, se genera una valoración de cierta ética: uso de la reflexión, la inteligencia, los códigos sociales y culturales. Es particularmente interesante observar la transversalidad de los antagonismos entre personajes entre los ciclos del tío tigre/sobrino conejo y entre los ciclos de la tortuga/leopardo que muestran una similar atención en ciertas actitudes humanas. En ambos contextos, la figura del animal fuerte simboliza la autoridad, que puede abusar de su poder. En las oralidades rituales de los dos sistemas religiosos que intentamos abarcar (*bwete/candomble*), se determina un conjunto de corpus orales (oraciones, cantos, interpretaciones de visiones y de divinación) que son transmitidos y que expresan cierto conocimiento cultural. Pero estos corpus orales están ubicados desde una colectividad y que son reglamentados por la jerarquía de la comunidad.

Por otra parte, la oralidad puede ser vista como incorporación del conocimiento: en los casos rituales de la transe de los hijos/hijas de santo o en las visiones de los iniciados del *bwete* es conocimiento interno y externo, conocimiento de sí mismo y relación con el mundo. Incorporación de conocimiento estrictamente cultural en los cuentos animales cuando se memoriza y se sociabiliza a través de este simbolismo. De manera más profunda, en ambos contextos el conocimiento, de naturaleza oral, es visto como manera de vivir en equilibrio entre el ser humano y el mundo natural, mundo social, mundo de las fuerzas cosmológicas.

Referencias Bibliográficas

BASTIDE, Roger. **Les Amériques Noires**. Paris: Harmattan. 1996.

- BONHOMME, Julien. **Le Miroir et le Crâne**. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko (Gabon). 560f. Tesis de Doctorado. EHESS. Paris, 2003.
- DÍAZ DÍAZ, Rafael. Africana. **Aproximaciones, tramos, y abordajes africanos**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2020.
- IKUENOBÉ, Polycarp. Oral Tradition, Epistemic Dependence, and Knowledge. African Cultures. **Synthesis Philosophica**, Zagreb, vol.65, p. 23-50, 2018.
- KONAN, Yao Lambert. De l'irrationnel au rationnel : quand les animaux tiennent le discours de la vérité aux hommes. Studii și cercetări filologice. **Seria Limbi Străine Aplicate**, Pitesti (Rumania), vol.12, p. 227-235, 2013.
- LAVERGNE, Barbara; PESSOA DE BARROS, José Flavio. Chants sacrés et plantes liturgiques dans le Candomblé brésilien. **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, Paris, n°47. p. 25-39, 1986.
- MBONDA, Ernest-Marie. Traditions orales et transmission de la pensée philosophique : à partir de Marcien Towa et Henry Odera Oruka. En PIRON Florence, REGULUS Samuel et DIBOUNJE MADIBA Marie Sophie. **Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux**. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable. Québec, Éditions science et bien commun, 2016. En ligne à <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/justicecognitive1>
- MOEDANO, Gabriel. El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación. **Anales de antropología**, vol.25, n.1, p. 283-296, 1988.
- NJAPNDUNKE, Angèle. **Les contes africains**. 432f. Tesis (Maestría en Estudios Africanos). École Nationale Supérieure de Bibliothécaires, 1980.
- OLIVEIRA SANTOS, Maria Consuelo. Hablando de resistencia y del ejercicio de la no violencia en la experiencia comunitaria en candomblés. **Polis, Revista Latinoamericana**, v. 15, n. 43, p. 411-431, 2016.
- PAULME, Denise. Typologie des contes africains du Décepteur. **Cahiers d'études africaines**, vol. 15, n°60. p. 569-600, 1975.
- RAPONDA WALKER, André. **Contes gabonais**. Libreville: Editions Raponda Walker, 2009.
- ROULON-DOKO, Paulette. Zentralafrikanisches Erzählgut. Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, **(Lieferung 3)**, DeGruyter. p. 1295-1306, 2013.
- TAFUR GONZÁLEZ, Javier. **El protagonista en la narrativa popular**: orígenes africanos del Tío Conejo. Cauca: Gobernación del Valle del Cauca, Gerencia para el Desarrollo Cultural, 1994.
- VANÍN, Alfredo. **Las culturas fluviales del encantamiento**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2017.

Recebido: 15-09-2022

Aprovado: 31-10-2022

Publicado: 30-11-2022

Notas:

¹ Vinculado al Departamento de Antropología, Universidad Omar Bongo, Gabón; e investigador del C.E.R.A.F.I.A (Centro de Estudios e Investigaciones Afroiberoamericanas, Universidad Omar Bongo, Libreville); L.A.B.A.N (Laboratorio de Antropología, Universidad Omar Bongo). Líneas de investigación: Memoria e identidad en las narrativas afromexicanas y afrodiaspóricas. E-mail: barcoafrodiasporico@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-1951-6694>