

La función de los personajes femeninos en la literatura tradicional de África occidental

VICENTE ENRIQUE MONTES NOGALES
Universidad de Oviedo, España

Resumen

Algunos relatos orales malienses y de los países limítrofes reflejan el estatuto de la mujer y, además, constituyen verdaderas lecciones dirigidas, principalmente, a los miembros femeninos de la comunidad para que se comporten conforme a las normas sociales establecidas desde tiempos ancestrales. Asimismo, estas narraciones advierten a los varones de los riesgos que entraña confiar ciegamente en las mujeres por lo que les recomiendan prudencia y sensatez. Sin embargo, determinados personajes simbolizan a la esposa ejemplar, aquellos que complacen a los componentes de la familia y que se someten a la voluntad de sus maridos. Este artículo presenta también algunos de los principales fenómenos históricos que han regulado la función de la mujer en los territorios previamente citados.

Palabras clave: relatos orales, africanos, mujer, personajes.

Abstract

Some oral African stories show women's status in the different African countries. They also constitute true lessons addressed mainly to the female members of the community in order for them to behave according to the social norms established since ancestral times. Moreover, these narrations warn the men about the risks involved in blindly trusting women, so they should act with prudence and sensibility. However, some particular characters symbolize the exemplary wife, those who please all the family members and live subjected to their husbands' will. This article includes some historical facts that have regulated women's status in West Africa.

Keywords: oral stories, African, woman, characters.

Profundizar en las normas sociales que rigen la vida de las mujeres en toda África occidental limitaría, en gran medida, nuestro análisis de su función en la literatura oral de este vasto territorio, por ello, comenzaremos este artículo exponiendo únicamente algunos de los principales fenómenos históricos que han condicionado los derechos y obligaciones femeninos en determinadas etnias presentes en Malí y en los países limítrofes. Una vez realizado este somero estudio histórico, a nuestro juicio necesario, será más fácil comprender los relatos y las composiciones líricas mediante los cuales los contadores, griots y otros miembros de la comunidad tratan de reglamentar el comportamiento de las africanas.

1. El estatuto tradicional de la mujer

Adame Ba Konaré (1993: 25) afirma que en las sociedades malienses tradicionales el estatuto de la mujer es diferente dependiendo de que pertenezca a una comunidad sedentaria o nómada. Esta autora asegura que, en la Edad Media, la organización social de determinados reinos se regulaba mediante un sistema matrilineal. En efecto, Ibn Battúta (2005: 807-821), durante su estancia en Iwalatan (Oualata, sudeste de Mauritania) y otras ciudades del imperio de Malí durante los años 1352-1353, se sorprende de los privilegios de los que gozan las mujeres. Konaré considera que la división social del trabajo se remonta al siglo XI, época en la que los estados de tipo guerrero imponen que la mujer se dedique a las tareas domésticas: limpieza del hogar, búsqueda de madera y de agua, cosecha y recolección. El hombre también se ocupa de la agricultura, participa en la guerra e interviene en la política. Esta autora cree que la pérdida de autoridad femenina aumenta en los siglos XVII, XVIII y XIX debido a la emergencia de las sociedades guerreras, aunque los varones aseguran que se debe principalmente a los errores de sus cónyuges: « trop dures et sans discernement quand elles détenaient le pouvoir, les hommes furent obligés de le leur ravir » (Konaré, 1993: 29), lo que parece un razonamiento sexista que pretende justificar la opresión masculina sobre sus compañeras.

Actualmente, en diferentes sociedades rurales, la mujer es juzgada como un ser infiel cuya palabra carece de valor, por lo que no merece la consulta de su marido para tomar decisiones¹. Según Konaré, en el matrimonio, la esposa es concebida como una posesión: « L'homme et ses frères considèrent que la femme est un objet qu'ils ont acheté. » (*ibidem*: 28). También Sory Camara (1992: 54) afirma que en las comunidades malinké la dote pagada por el marido al contraer matrimonio somete aún más a la mujer puesto que mediante este contrato pasa de la tutela del padre a la del esposo. Esta noción de la posesión, primero paterna y a continuación marital, puede explicar que en la sociedad bambara la mujer, desde el punto de vista jurídico, sea considerada como menor: « elle appartient d'abord à sa propre communauté, à laquelle elle doit obéissance, puis à la communauté de son mari. » (Pâques, 2005: 74).

Sobre la esposa recae toda la actividad del hogar así como la responsabilidad de proporcionar comodidad a los miembros de la gran familia africana. Mientras ejecute

¹ Un proverbio zarma dice: « l'homme qui écoute les paroles d'une femme est une femme. » (Bornand, 2005: 154). Viviana Pâques señala que los bambara no permiten que la mujer tome la palabra en las discusiones o manifestaciones políticas por lo que si pretende influir en la toma de decisiones deberá intervenir indirectamente con habilidad: « Toute l'histoire du Mali est illustrée par ces intrigues de palais qui présentent leur phase aiguë au moment de la mort du Fama, et de l'élection du nouveau chef. C'est à ce moment que les femmes savaient jouer de tout le poids que leur donnait la puissance de leur famille pour décider de la nouvelle élection. » (Pâques, 2005: 75).

dócilmente sus tareas será elogiada, pero su rebeldía supondrá el enfrentamiento familiar:

la famille, véritable ligue de défense et d'offensive, la maintiendra dans un climat de complot et de haine généralisé, allant de la bouderie au mépris et souvent aux coups et au divorce (Konaré, 1993: 28).

En cuanto al medio nómada tradicional peul, tuareg y moro, la situación es más favorable para la mujer ya que son sociedades matriarcales. Vincent Monteil (1986: 184) señala que a los musulmanes les sorprende la libertad de la mujer peul nómada, quien puede casarse con quien elija. Por ejemplo, los peul sedentarios musulmanes critican a la mujer peul trashumante bororo de Níger, a la que reprochan ser poco practicante, concubina, madre inhumana, etc. En el entorno moro, la mujer se ocupa de la educación de sus hijas mientras que su esposo se encarga de la de los hijos.

Analizar la función de la mujer en la sociedad africana exige la distinción del estatuto de la madre, de la mujer soltera y de la esposa. Jan Jansen precisa que la obediencia al varón relaciona a las tres en la sociedad malinké:

En tant que fille ou sœur, la femme appartient à la *bonda*² de son père, en vertu de quoi elle garde un certain prestige si elle sait rester obéissante. Le devoir d'obéissance se pose pour toute jeune Malinké. En tant qu'épouse, la position de la femme varie et ses relations avec la *bonda* de son mari sont une source constante de tension (Jansen, 2001: 69).

Amadou Hampâté Bâ asegura que, en la tradición de las culturas malienses, el padre simboliza la fuerza de la sacralización lejana y trascendente del cielo, mientras que la madre representa el amor y la misericordia de la sacralización íntima y próxima a Dios. Esta creencia tradicional establece la diferencia entre la madre y la esposa: « C'est pourquoi la tradition assigne à la *femme-mère* un rang de *demi-dieu*, alors que la *femme-épouse* n'est qu'une partenaire de jouissance physique » (Hampâté Bâ, 1993a: 129-130).

Además, este autor (Hampâté Bâ, 1993b: 90) apunta que tradicionalmente se considera que la maternidad implica superioridad sobre el hombre. Sin embargo, el hecho de que el niño dependa de la madre la responsabiliza más de su conducta que al padre, lo que puede suponer una nueva presión para ella. Wa Kamissoko afirma: « En effet, l'enfant tient de son père sa généalogie, mais acquiert la *baraka*³ grâce à sa mère,

² Jansen define así la *bonda*: « Un ensemble de parents patrilinéaires est appelé *bonda*. Littéralement, cela signifie 'entrée de case', 'porte de la maison'. » (Jansen, 2001: 52).

³ La *baraka* es el término que precisa el favor de los dioses, destino, suerte. Según Cissé (Cissé, Kamissoko, 1988: 369), el pueblo defiende que aquella esposa que no se somete a la voluntad de su marido y que no es bondadosa con los demás tendrá hijos con pocos escrúpulos.

et jamais à son insu. » (Cissé, Kamissoko, 1988: 73). Asimismo, Bassirou Dieng sostiene que la función de la madre determina los valores morales de la comunidad:

la mère est au centre de toute la vie psychique de l'individu et occupe une place prépondérante dans son comportement moral dont le fondement est la notion d'honneur (Dieng, 1993: 13).

El valor que se otorga a la maternidad explica también el sufrimiento que la esterilidad produce a las mujeres.

Aparte de las disimilitudes entre las sociedades sedentarias y nómadas, comprobamos que un fenómeno histórico ha condicionado la evolución del estatuto de la mujer en África occidental: el Islam. Analizar los efectos de esta corriente religiosa en el universo tradicional femenino exige consultar el Corán y ciertos *hadit*⁴. Algunos de ellos, tales como estos: « Ne connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme » o « La femme toute entière est un mal, et ce qu'il y a de pire en elle, c'est qu'il s'agit d'un mal nécessaire » (Konaré, 1993: 32), recuerdan las digresiones misóginas de los griots de las epopeyas oesteafricanas⁵. Los aforismos de estos artistas populares se comprenden mejor si les reconocemos un valor religioso tradicional.

El Corán determina que la mujer está subordinada al hombre y que este se ocupa de satisfacer las necesidades de su esposa. Un importante número de las 176 aleyas que componen la azora VI está dedicado a regular el estatuto femenino y una de las más polémicas es la 34, que otorga autoridad al varón sobre la mujer y ensalza la castidad femenina. Luz Gómez García (2009: 228) asegura que, aunque el Islam establece idénticos derechos y obligaciones espirituales para musulmanes y musulmanas, en la formalización de algunas prácticas rituales o de carácter doctrinal se imponen claramente diferencias dependiendo del sexo de los creyentes. Paul Balta (1996: 140) sostiene que la mayor parte de los mandatos coránicos están condicionados por las estructuras preislámicas de Arabia por lo que las mujeres aparecen en el

⁴ En cuanto a los *hadit*, Konaré (1993: 32) indica que estos preceptos pretenden ser la palabra del profeta Mahoma, sin embargo, afirma que ha sido probado que la mayor parte de ellos son falsos. Luz Gómez García añade a propósito de la inclusión de nuevos mandatos la siguiente declaración: «Doctrinalmente, la prolija azora cuarta establece claramente la preponderancia del varón sobre la mujer. Durante el periodo de formación del *fiqh*, los alfaquíes hicieron una lectura ahistórica de sus postulados, informados por la sociedad patriarcal de la Arabia del siglo VII, y prefirieron los matices y el contraste que ofrecían otras aleyas de formulación más abierta y universal, con lo que la discriminación cuajó.» (Gómez García, 2009: 228-229).

⁵ Balta incluye en su estudio del Islam algunos de los *hadit* recogidos por El Bokhari (810-870) —el primer recopilador de estos preceptos—, que transmiten pensamientos como los siguientes: «La mujer es coqueta, fútil y ávida de baratijas» (Balta, 1996: 141).

matrimonio como un bien familiar cuyo principal objetivo es procrear. Si están casadas, dependen de la tutela de su marido, si están solteras, de la de su padre y hermanos. No obstante, muchos investigadores insisten en que no se puede afirmar que el Corán haya empeorado el estatuto de la mujer. A pesar de estos *hadit*, defienden que el Islam ha supuesto la liberación del sexo femenino: « Il [l'islam] aurait même accordé à la femme des droits et une place qu'aucune autre religion ne lui a réservés. » (Konaré, 1993: 33); «En más de un punto, el Profeta fue 'feminista', aunque este calificativo sea anacrónico para el siglo VII.» (Balta, 1996: 140); Monteil (1986: 185) declara que esta religión mejoró la condición de la mujer en Arabia en el siglo VII. Para anunciar esta proposición, se apoyan en algunos cambios sociales como los siguientes: el Corán prohíbe matar a las hijas al nacer, acabando con la costumbre de enterrarlas vivas en tiempos de hambruna. En cuanto a la dote y la herencia, la mujer también resultaba beneficiada con relación a las normas establecidas.

En el imperio de Malí, como en otros, se produjo una fusión entre las doctrinas del Islam y las estructuras tradicionales, que instauró la situación social femenina. No obstante, Konaré (1993: 38) opina que es difícil creer que en la Edad Media la *sharia* o ley islámica haya condicionado el estatuto de la mujer. Camara señala que, en la sociedad malinké preislámica, la mujer ya estaba apartada de toda actividad religiosa, lo que suponía la desconsideración de su palabra y la sumisión al hombre. Este autor afirma que la religión musulmana fortaleció la preponderancia masculina, lo que explica algunas de las manifestaciones de los morabitos: « Les marabouts malinké [...] nous disent aujourd'hui que, le jour du jugement dernier, la femme n'aura rien à dire. C'est son mari qui devra rendre compte de sa conduite. » (Camara, 1992: 53). En cualquier caso, la poligamia que permitía al varón casarse con más de cuatro mujeres era una costumbre tanto mandinga como sonrai, evitando el mandamiento de la *sharia*⁶. Muchos son los personajes históricos que siglos después han superado el número de esposas permitido por la ley coránica, por ejemplo El Hadj Omar Tall y Samori Touré.

El Islam también ha intervenido en la organización de la vida familiar en la sociedad tradicional de Kajoor (o Cayor), según indica Dieng (1993: 13), puesto que altera el equilibrio entre el sistema patrilíneo y matrilineal en detrimento del segundo, imponiendo novedades en cuestiones tales como la sucesión y la herencia.

En nuestros días, la mujer desempeña en Malí una función más participativa que en otros países islámicos en los que su actividad se limita a las tareas domésticas.

⁶ El Corán indica que el hombre puede tener un número máximo de cuatro esposas: «Si teméis no ser justos con los huérfanos, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, casaos con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor el obrar mal.» (*El Corán*, 1980: 150-151).

Ahmet Kavaz asegura que la mayoría de los profesores de las madrazas actuales malienses aceptan que las mujeres trabajen aunque algunos manifiestan ciertas objeciones. Entre sus condiciones destacan las siguientes: trabajar pero permaneciendo en el hogar, ayudar a sus familias, dedicarse a sectores concretos como la enseñanza y la farmacia, entre otros, educar a sus hijos y limitarse a satisfacer sus necesidades personales. En cuanto a la formación femenina, Kavaz recoge reflexiones de estos maestros: « elles doivent faire des études à condition que l'éducation ne leur donne pas des idées contraires aux valeurs de la société. » (Kavaz, 2003: 312).

2. La función de la mujer en la literatura oral

En el mito y en otros géneros literarios, las mujeres han sido relacionadas frecuentemente con el caos. Algunas historias de la Biblia y del Corán inspiran a los contadores y griots⁷. En la literatura oral oesteaficana la mujer es considerada a menudo como un ser temible por su capacidad para perjudicar al hombre. Derive y Dumestre (1999: 24-25) precisan que, en el occidente del territorio mandinga, las tradiciones de los cazadores recuerdan que Sooro es un ser sobrenatural que aparece en sueños o durante la caza y que les propone un pacto mediante el cual les facilita presas a cambio del sacrificio de uno de sus seres queridos. Si los cazadores no respetan el trato establecido con Sooro, esta podría matarlos. Por otra parte, Mouso Koroni, la hermana de Pemba, dios de la violencia y gemelo de Faro, dios del agua, genera el desorden en la mitología bambara. Germaine Dieterlen define a Mouso Koroni del siguiente modo:

Mouso Koroni est la terre impure ; elle symbolise tout ce qui s'oppose à la lumière : obscurité, nuit, sorcellerie. Elle est aussi l'image de la rébellion, du désordre, de l'impureté (Dieterlen, 1988: 63).

Según Pâques (2005: 82), los celos se apoderaron de Mouso porque todas las mujeres debían unirse a Pemba y por este motivo originó el caos, introduciendo en el mundo la muerte, el dolor, el mal y la impureza. Antes de morir, reveló a los hombres las técnicas de la agricultura⁸. En las diez versiones del mito peul de Tyamaba

⁷ Los griots son considerados como verdaderos archiveros porque han memorizado la historia de las etnias a las que pertenecen y numerosos relatos. Entre sus principales funciones destacan la mediación, la divulgación de noticias importantes para la comunidad y la divulgación de narraciones orales como mitos, epopeyas, crónicas, genealogías, leyendas y cuentos.

⁸ Pâques (2005: 83) afirma que los bambara defienden que el hombre es un microcosmos en el que reside parte de cada uno de los seres y de las cosas. En los humanos, Mouso Koroni está representada por el *wanzo* o fuerza nefasta que se alberga en el prepucio y en el clítoris, por lo que la circuncisión y la mutilación genital femenina son necesarias. Kesteloot (2007: 35) se pregunta si esta figura mítica no habría podido inspirar la creación del personaje épico del búfalo de Sogolon, la madre de Soundjata, el emperador mandinga en el siglo XIII.

comparadas por Lilyan Kesteloot (2007: 142-143), la transgresora y perturbadora de la alianza entre los dos hermanos protagonistas es la esposa de Ilo, uno de ellos. En el relato iniciático peul *Njeddo Dewal, mère de la calamité* (Hampâté Bâ, 1994a), la bruja Njeddo es el agente del mal creado por Dios para castigar a los peul por sus pecados⁹. Denis Douyon (2005: 145-158) señala que mientras que las mujeres están apartadas de la gestión de la comunidad en la sociedad dogon, curiosamente sus relatos ponderan sus acciones a la vez que consolidan su función social. Así, su mitología indica que a la mujer se debe la aparición tanto de la máscara como de la muerte¹⁰. En el relato mítico de esta etnia, titulado *De la Création à la malédiction des Noirs*, transcrito por Nouhoum Guindo, los celos y la desconfianza de Eva son los culpables del distanciamiento de Adán. La reconciliación de la pareja se sella con un encuentro sexual promovido por Eva, que sugiere que la seducción es una estrategia femenina:

Elle ôta son pagne
et l'attendit à quatre pattes en exhibant ses fesses.
Elle était dans cette position quand Adam arriva ;
Alors, bon, ils ont satisfait leurs besoins sexuels (Jolly, 2003: 365).

Entre los personajes femeninos míticos de Malí, Konaré (1993: 97-99) cita a Koumoudjournou Kandja, diablesa gobernante de la región de Dalagoumbé (al sur de Niore) cuya esclava ocasiona sordera, ceguera y parálisis a Dinga, fundador del imperio de Wagadou (Wagagou o Wagadugu); Harakoï-Dicko, diosa del río Níger y madre de los genios *holey*, quienes se apoderan de los cuerpos de los bailarines durante los ritos de posesión haciéndoles proferir palabras, consejos y amenazas suyos; Nyéba, símbolo de la crueldad del poder femenino en el medio bambara.

El mito mandinga titulado *Le Chasseur et la Chasseresse*, recogido por Camara, explica el origen de la curvatura de la espalda o cifosis femenina. Al protagonista le encoleriza que Kumba, la cazadora, rechace adoptar el patrón de comportamiento propio de las mujeres, habituadas a elogiar las hazañas de sus compañeros y a agradecerles la obtención de alimentos. No es extraño que Camara asegure:

⁹ Según Hampâté Bâ (1994a: 16-18), en la mitología peul, Guéno, o Dios, crea al primer hombre, criatura pura y perfecta llamada Neddo que tiene dos tataranietos antagonicos: Vieil homme (Gorko-mawdo), que representa la vía del bien y Petite vieille chenue (Dewel-Nayewel), que simboliza el mal. A su vez, Vieil homme tiene cuatro nietos: Grande Audition, Grande Vision, Grand Parler y Grand Agir mientras que los descendientes de Petite vieille chenue son Misère, Mauvais sort, Animosité y Détestable. Njeddo Dewal es la encarnación legendaria de Dewel-Nayewel, denominada Moussokoronin koundjé por los bambara.

¹⁰ Eric Jolly (2003: 40) asegura que algunos relatos dogon cuentan que las funciones de los jefes o *hogon* pertenecían antiguamente a las mujeres, sin embargo, posteriormente fueron transferidas a los hombres, lo que legitima el poder masculino. No obstante, según este autor (*ibidem*: 44), en algunas comunidades como Nombori no se conocen estas historias y la dominación de los varones permanece muy ligada a las máscaras.

Voilà ce que Mamadi Daajan découvre avec amertume : on peut vaincre le monstre le plus terrible de la brousse et se sentir menacé au village par la femme. Les Mandenka n'affirment-ils pas que « la femme est le défaut de l'armure virile » ? (Camara, 1982: 180).

La insolencia de Kumba recibe un castigo ejemplar pero que perjudica al resto de las mujeres pues el cazador, ofendido por su rebeldía, la golpea en la espalda, ocasionándole la cifosis y, en consecuencia, la del resto de las mujeres que comienzan a sobrepasar la madurez.

Otros géneros contribuyen a difundir una visión negativa de la mujer. Veronika Görög-Karady señala que si bien los proverbios mandinga ni ensalzan ni condenan la conducta de los varones, sí resaltan los defectos femeninos:

En fait il n'y a pas de proverbes sur les qualités ou les défauts des hommes en tant que tels ; il est bel et bien question des attributs des êtres humains en général ; en revanche les formulations stéréotypées sur les femmes abondent et elles sont rarement flatteuses (Görög-Karady, 1988: 7).

Geneviève Galame-Griaule y Görög-Karady (1972: 54) examinan un corpus de cuentos de África occidental sobre los objetos mágicos que recibe el héroe. Aseguran que generalmente la imagen femenina que estos relatos proyectan es la de un ser causante de disturbios, indiscreto, curioso, charlatán, ladrón o responsable de la pérdida de cosas materiales. Cuando se muestran emprendedoras, actúan en contra de sus maridos. Inmaculada Díaz Narbona (1992: 77-85) analiza la representación femenina en los cuentos de Birago Diop y demuestra que a la mujer, origen del desequilibrio social, se le recrimina su carácter indiscreto, envidioso y variable. El poema *Bain rituel* o *Lootori*¹¹ (Hampâté Bâ, 1995: 139) advierte de algunos de los defectos femeninos más nocivos para el hombre, como la curiosidad y la deslealtad, sugiriéndole precaución para no resultar perjudicado.

Asimismo, el motivo de la astucia se encuentra bastante extendido en los cuentos y proverbios. Banyèba, un personaje del cuento bambara *La rouerie féminine* (Hampâté Bâ, 1994b: 45), afirma que existen tres inmensidades: la del creador del universo, la de las llanuras de los espacios celestes y la del ardid femenino.

En los *donsomaana* o relatos épicos de los cazadores bambara de Malí, recopilados por Annik Thoyer (1995), y Görög-Karady y Dosseh Joseph Coulibaly

¹¹ Añadimos la explicación de Hampâté Bâ: « Le *Lootori* est, pour les Peuls, le jour où l'on fête le Nouvel An. Suivant le calendrier lunaire, il coïncida, pour l'année 1969, avec la nuit du 27 au 28 mars. Le Nouvel An s'accompagne, en effet, de réjouissances populaires ainsi que de rites dont le *Bain rituel* ou *Lootori* constitue le principal. » (Hampâté Bâ, 1995: 123).

(1985), la mujer desempeña una función crucial, actuando como buena consejera, incluso salvadora de su marido pero también, frecuentemente, se muestra interesada y envidiosa.

Conforme a las creencias tradicionales africanas y tal como afirman algunos de los *hadit* mencionados, el problema reside principalmente en que la mujer, aunque constituya un mal para el hombre, es necesaria. Yendou, eminente geomántico del cuento *Petit Bodiel*, antes de entregar a Petit Bodiel un talismán, le da algunos consejos y, entre ellos, el de Andi Yari, un mítico sabio peul que defendía la interdependencia entre los varones y las mujeres a pesar de su imposibilidad de entendimiento:

Pour l'homme, la femme est un puits sans fond [...]. Pour la femme, l'homme est un fût qui se perd dans la nue [...]. Ils ne peuvent vivre l'un sans l'autre, mais ne peuvent vivre ensemble sans heurts ni éclats. Avec la femme rien ne marche, mais sans la femme, tout serait foutu ! (Hampâté Bâ, 1993b: 13).

El poema tradicional *Bain rituel* (o *Lotori*) afirma que el único medio de conciliar un sexo con el opuesto es la procreación:

La femme, en définitive, triomphe de l'homme ;
mais l'homme la domine, la surplombe ;
rien ne les pourra concilier
que l'enfant bienheureux,
entrave et lien solide de leur union ! (Hampâté Bâ, 1995: 135).

Este texto previene al varón de los peligros que encierra mantener una relación con una mujer:

Aga¹² t'a dit : « Homme, prends garde,
crains l'éventail que la femme a tressé ;
il est plus apte à nuire que la lance !
Tu peux te noyer dans la femme, t'y perdre
et, aux yeux de tout le monde, sombrer ! ».
—*Lotori ! Lotori*, le bélier aux grandes cornes le suivra !

Qui touche à l'immondice, ses mains souillera.
La beauté de la femme aveugle le mâle ;
il en divague au point de disloquer son honneur ;
il tâtonne, il bégaie, il béguète en vain ;
s'il réussit, c'est la honte et s'il échoue, le mépris ! (*ibidem*: 131).

¹² Aga es el pastor mítico de los peul, maestro en las técnicas relativas al cuidado del ganado y su conducción a los pastos.

En efecto, la literatura popular africana insiste en que es perjudicial para el hombre encapricharse en exceso de los encantos femeninos. Por este motivo, el oricteropo Yendou recomienda a Petit Bodiel que controle sus impulsos sexuales:

Il faut de la femme, certes, mais non au point que ton sexe prenne constamment la place de ton cerveau ! Sinon, le feu de l'amour débridé dévorera le chaume de ta respectabilité, et tu risques d'être soit humilié, soit malheureux (Hampâté Bâ, 1993b: 13).

La seducción es un arma certera porque el amor es considerado como una locura que solo se cura con la confirmación de que el sentimiento es compartido:

Tout amoureux est fou
d'une folie sans remède,
jusqu'au jour où il conquiert ce qu'il aime (Hampâté Bâ, 1995: 141).

El mejor ejemplo para ilustrar los peligros que entrañan los poderes seductores femeninos lo hallamos en el cuento iniciático peul *Njeddo Dewal, mère de la calamité*. Njeddo Dewal se alimenta de la sangre de varones y, para ello, se sirve de la belleza de sus siete hijas. El deseo que despiertan sus cuerpos provoca la pérdida de la cordura de los jóvenes:

Elles étaient si parfaites que l'œil le plus exercé n'aurait pu déceler en elles le moindre défaut. Dès qu'un homme était mis en présence de l'une d'elles, l'envie de la posséder s'emparait de lui et l'enivrait au point qu'il en radotait et devenait semblable à un démon. Le parfum qui se dégageait du corps des filles de Njeddo embrasait l'homme le plus froid. Leurs paroles vous saoulaient plus que de l'hydromel. Et elles étaient, on le sait, des vierges perpétuelles, recouvrant leur virginité au lendemain de chaque défloration (Hampâté Bâ, 1994a: 106).

Sin embargo, no todas las mujeres son de costumbres o vida censurables y la literatura popular propone modelos a seguir. En la leyenda peul *Pourquoi les couples sont ce qu'ils sont*, la armonía entre los cónyuges es una estrategia divina pues Dios alterna las virtudes de unos con los defectos de otros. Este relato defiende que únicamente las parejas mantienen una relación cordial cuando se compensan las imperfecciones morales con las cualidades:

Tels que vous vous trouvez accouplés, les hommes valeureux empêcheront les femmes indolentes de tomber dans des mains dures qui ôteraient toute souplesse à leurs paupières, et les femmes dignes et sages serviront de refuge aux hommes diminués auxquels elles sont unies par le mariage (Hampâté Bâ, 1994b: 55-56).

Según Hampâté Bâ, los cuentos y leyendas distinguen tres prototipos de mujeres:

Mantaldé : c'est l'épouse aux très grandes qualités, qui peut tenir lieu de mari, qui peut éventuellement gagner la vie de la famille, qui peut tout faire par elle-même. Santaldé : c'est une excellente mère de famille et une bonne ménagère. Quand son mari apporte une chose à la maison, elle sait l'entretenir et en tirer parti, mais elle ne cherchera rien et ne gagnera rien par elle-même. Mantakapous : c'est la femme qui non seulement ne sait rien gagner par elle-même, mais qui, si le mari apporte une chose à la maison, la gâche. Si on ne lui donne rien, elle pousse des cris. Si on lui donne quelque chose, elle dit que ce n'est pas assez. C'est elle qui se plaint constamment et qui ne fait jamais rien de bon (*ibidem*: 54).

De párrafos como este, se deduce que la tranquilidad en los hogares depende también, en gran medida, del comportamiento de las esposas y de su sumisión a sus maridos. Sin embargo, las principales aptitudes y facultades del varón se miden según su comportamiento con los humanos en general y no por su relación con la mujer¹³. No es una casualidad que el reino que gobierna Diôm-Diéri, ayudado por el sabio Bâgoumâwel, sea considerado un paraíso porque en él reina la paz y la abundancia y en las familias prevalece la armonía: « les femmes se soumirent à leurs maris qui se conduisirent avec justice » (Hampâté Bâ, 1995: 65). Otra de las cualidades más valoradas por los varones es la castidad de sus compañeras, por ello Hammadi, el protagonista de *Kaïdara*, celebra a su regreso al hogar la continencia sexual que había experimentado su esposa Koumbourou durante los veintiún años que había estado ausente: « Merci, Ô Guéno ! Tu m'as rendu plusieurs fois heureux : j'ai de l'or, j'ai un fils, et j'ai une femme modèle ! » (Hampâté Bâ, 1994c: 58).

Otro ejemplo que ilustra la admiración que despierta entre los narradores la fidelidad femenina es el de Weldo-Hôre o Tête-douce-chanceuse. Así es descrita:

Elle était encore plus patiente que son mari, d'aucuns disaient même plus amène et plus généreuse. Chaste comme une sainte, elle réunissait en elle les quatre qualités qui font qu'une femme est considérée comme parfaite et ne saurait être doublée d'une coépouse. Elle n'était pas envieuse et n'importunait jamais son mari (Hampâté Bâ, 1994a: 41).

El dios Kaïdara repite a Hammadi las palabras del antepasado Boutoring que precisan las cuatro virtudes que reúne la mujer perfecta:

Tu épouseras quatre femmes ou quatre en une seule : une bonne femme, une belle femme, une mère de famille, une femme d'amour.
La première constituera le trésor inestimable de ton foyer ; la seconde sera une parure que tu exhiberas pour vexer tes rivaux ; la troisième deviendra un champ fertile bien

¹³ En *L'éclat de la grande étoile*, Hampâté Bâ (1995: 39) enumera la escala de valores que regula la honorabilidad del hombre peul.

gardé où tu enfouiras tes semences ; et, ma foi, le cœur ayant des raisons qu'ignore la règle naturelle, tu épouseras une quatrième femme parce que tu l'aimes et que l'amour ne se commande pas : il domine et s'impose (Hampâté Bâ, 1994c: 70-71).

La tradición peul permite la poligamia¹⁴, pudiendo el hombre desposarse hasta con cuatro mujeres siempre que una o dos de ellas no posean las cuatro cualidades antes citadas:

Si en une femme unique tu trouves les quatre, alors tu devras, comme le Seigneur à la grosse tête, le lion roi de la jungle, te limiter à une seule épouse. Sinon, apprête-toi à subir dix fois dix plus une indispositions [...] (*ibidem*: 71).

Si, como hemos indicado, el entendimiento entre los esposos es un premio de Guéno, el dios supremo de los peul, no es de extrañar que cuando esta etnia despierta su ira, uno de sus principales castigos sea la aparición de los conflictos en el hogar. El enfado de Dios contra los peul de Heli y Yoyo es interpretado y anunciado por los adivinos del siguiente modo:

Les amis intimes débaucheron les femmes de leurs amis. En ce temps-là, les femmes n'auront à la bouche que les mots : « Je veux divorcer, je divorcerai, et tant pis pour les enfants issus du mariage ! » (Hampâté Bâ, 1994a: 34).

Además, Guéno aniquila a toda mujer que no sea virtuosa:

À cette époque, les femmes de Heli et Yoyo se mirent à mourir les unes après les autres. Bientôt il ne resta plus que les femmes vertueuses, les épouses des silatiguus ou de certains chefs (*ibidem*: 36).

Hemos señalado que los cuentos y leyendas previenen al hombre de los peligros que entraña el contacto con las mujeres pero también muchas canciones constituyen verdaderas recomendaciones dirigidas a las mujeres. Aliou Kissima Tandia (1999: 284) afirma que uno de los temas recurrentes de la poesía oral soninké es la mujer. Mientras que las virtudes maternas son elogiadas en un importante número de canciones de cuna, cantos de circuncisión y nupciales, la madrastra es representada como la enemiga de los hijos de su rival. También la joven soltera inspira gran parte de esta literatura por lo que generalmente se ensalzan algunas de sus cualidades o se critican severamente ciertos defectos. En los cantos de los alumnos de la madraza, las jóvenes

¹⁴ Según Hélène Heckmann (Hampâté Bâ, 1994c: 109), Hampâté Bâ afirmaba que la tradición original de los pastores peul imponía la monogamia principalmente por cuestiones prácticas ya que la vida pastoral imposibilitaba la aplicación de tal costumbre. La poligamia surgió en el entorno de los peul sedentarios, sobre todo entre los más acaudalados o poderosos, después el Islam reguló que el número máximo de esposas que un hombre puede tener es cuatro.

son fuertemente vilipendiadas ya que son descritas como inconformistas y capaces de crear desorden social. Frente a estas canciones, otras encomian los valores femeninos, destacando el origen social de la joven, su lugar de nacimiento, belleza, educación, etc. Además, frecuentemente los cantos nupciales constituyen verdaderas lecciones dirigidas a las solteras puesto que para instaurar la armonía en el hogar del futuro esposo les aconsejan sumisión, moderación, buena convivencia, higiene y continencia. A la joven, le interesa prestar atención a estas advertencias porque su familia política observará su comportamiento y de él depende su prestigio. Algunas de estas canciones son verdaderas disertaciones sobre conducta social femenina, sugiriendo el empleo comedido de maquillaje, el uso de ropa adecuada y la higiene tanto corporal como del hogar. Véanse estas estrofas que pertenecen a una canción que anuncia la llegada del cortejo nupcial a la casa conyugal:

Si les bonnes manières de se maquiller t'échappent
Sira, c'est toi qui seras dénigrée.
Kunanba
Si les bonnes manières de s'habiller t'échappent
Sira, c'est toi qui seras dénigrée.
Kunanba
Si les bonnes manières d'entretenir sa case t'échappent
Sira, c'est toi qui seras dénigrée.
[...]
Si tu réponds de manière indélicate à ta belle-mère à chaque fois qu'elle parle
Sira, c'est toi qui seras dénigrée (Tandia, 1999: 99).

El poeta Umar Tuure (*ibidem*: 284-289), influido probablemente por la religión musulmana, recomienda a la mujer reacciones amables y serviciales hacia el esposo, complacencia sexual, ponderación de las virtudes de su cónyuge, fidelidad, cooperación con las otras esposas de su pareja, desconfianza de sus cuñados para evitar cualquier deseo carnal y supresión de los placeres de la vida porque generan sufrimiento y remordimientos. Derive y Seydou (2008: 203-204) afirman que, en la sociedad de los diula de Kong (Costa de Marfil), la futura esposa recibe de las mujeres mayores numerosos consejos para que se convierta en una esposa ejemplar principalmente mediante los cantos *kónyon dónkili* (cantos de boda). También Camara recopila algunas canciones populares de las mujeres malinké que muestran su descontento con la tradición y con sus imposiciones. Véase la siguiente nana que evidencia su sumisión y resignación:

Quand ton père parlera,
Tu baisseras la tête.
Quand ton époux parlera,
Tu baisseras la tête.
Il te faudra te résigner : la femme est captive ;

C'est une femme que ta mère a mise au monde (Camara, 1992: 291).

Según Bornand (2005: 154), en la sociedad zarma, los cantantes de los trabajos colectivos animan con sus melodías a los cultivadores y los *jasare*¹⁵ enaltecen las hazañas de los cazadores pero ninguno de ellos elogia la labor femenina. Ello se debe a que este pueblo no valora sus tareas.

Pero, si la sociedad africana juzga sin indulgencia a las solteras y a las casadas mediante sus géneros tradicionales, también la maternidad es origen de presión popular. Parece que la tradición africana defiende que el sufrimiento materno fortalece al hijo, como reflejan algunos relatos épicos¹⁶. Görög-Karady constata este fenómeno en la literatura oral: « On y relie volontiers la souffrance que les femmes doivent endurer, en tant qu'épouses mal-aimées ou maltraitées, et leur réussite dans leur rôle maternel » (Görög-Karady, 1988: 6).

También el extenso cuento *peul* o *jantol Petit Bodiel* refleja la coacción de las obligaciones femeninas mediante un tántalo que aconseja a mamá Bodiel que sea más severa con su hijo: « Je viens, lui dit-il, te conseiller de sévir contre ton fils. Il en va de ta réputation. S'il ne se corrige pas, tu auras, par sa faute, des surprises désagréables avec tes voisins » (Hampâté Bâ, 1993b: 9).

Este recorrido a través de diferentes géneros orales africanos muestra que, mediante ellos, sus productores fijan y difunden la escala de valores tradicionales que debe determinar el comportamiento de los miembros femeninos del grupo. Asimismo, constatamos que estos relatos revelan que la mujer es frecuentemente objeto de desconfianza pues es juzgada culpable del infortunio de los varones y de alterar el equilibrio conyugal. Por esta razón, las narraciones constituyen verdaderas lecciones dirigidas a los hombres y a sus compañeras. Mientras que a ellas les proporcionan prácticas recomendaciones para mantener una cordial relación con sus maridos, a ellos les aconsejan prudencia y recelo ya que sus esposas son capaces de desarrollar mil y una argucias que les causen graves perjuicios. Si bien la madre goza del respeto popular por generar vida y ser necesaria para la permanencia de la etnia, sobre ella recae la responsabilidad de la conducta de sus hijos, de modo que deberá actuar con sabiduría y corrección. Incluso algunos géneros ensalzan a la madre sufridora y resignada porque ese padecimiento le compensará con hijos ejemplares, dignos de ser elogiados públicamente. Por consiguiente, no es extraño que esta literatura proponga como esposa perfecta a aquella que acata la voluntad de su cónyuge y que se esmera en complacer a la familia.

¹⁵ Griots genealogistas e historiadores de origen soninké.

¹⁶ Por ejemplo, la *epopeya* de Soundjata.

En la actualidad, las escritoras africanas describen un universo femenino más reivindicativo, en el que las protagonistas participan en las luchas sociopolíticas, aspirando a construir nuevas realidades donde ellas desempeñen una función primordial. Estas autoras, liberándose paulatinamente de las estructuras sociales tradicionales, retratan una generación de mujeres que se convierten en las verdaderas heroínas de las historias narradas.

Bibliografía

- Balta, P., *El Islam*, Barcelona, Salvat, 1996.
- Battûta, I., *A través del Islam*, Madrid, Alianza Literaria, 2005.
- Bornand, S., *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala, 2005.
- Camara, S., *Paroles très anciennes*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982.
- *Gens de la parole*, Paris, Karthala-ACCT-SAEC, 1992.
- Cissé, Y. T., Kamissoko, W., *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala-Arsan, 1988.
- Derive, J., Dumestre, G., *Des hommes et des bêtes. Chants de chasseurs mandingues*, Paris, Classiques africains, 1999.
- Derive, J., Seydou, C., « Genres littéraires oraux : quelques illustrations » in Baumgardt, U., Derive, J. (dir.), *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, 2008, pp. 177-243.
- Díaz Narbona, I., « La femme dans les contes de Diop », *Francofonía*, 1, 1992, pp. 77-85.
- Dieng, B., *L'épopée du Kajor*, Paris-Dakar, CAEC-KHOUDIA-ACCT, 1993.
- Dieterlen, G., *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1988.
- Douyon, D., « Représentation de la femme dans un récit dogon (Mali) » in Baumgardt, U., Ugochukwu, F. (dir.), *Approches littéraires de l'oralité africaine*, Paris, Karthala, 2005, pp. 145-160.
- El Corán* (Trad. de J. Cortés), Madrid, Nacional, 1980.
- Galame-Griaule, G., Görög-Karady, V., « Laalebasse et le fouet : le thème des 'Objets magiques' en Afrique occidentale », *Cahiers d'études africaines*, 45, XII, 1972, pp. 12-75.
- Gómez García, L., *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 2009.
- Görög-Karady, V., Coulibaly, D. J., *Récit des chasseurs du Mali*, Paris, Edicef, 1985.
- « Introduction » in Görög-Karady, V., Meyer, G., *Images féminines dans les contes africains (aire culturelle manding)*, Paris, Edicef, 1988, pp. 1-9.
- Hampâté Bâ, A., Daget, J., *L'empire peul du Macina*, volume I (1818-1853), Paris-La Haye, Mouton-Co, 1962.
- Hampâté Bâ, A., *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1993a.

- *Petit Bodiel*, Abidjan-Vanves, NEI-EDICEF, 1993b.
 - *Njeddo Dewal, mère de la calamité*, Abidjan-Vanves, NEI-EDICEF, 1994a.
 - *La poignée de poussière*, Abidjan-Vanves, NEI-EDICEF, 1994b.
 - *Kaïdara*, Abidjan-Vanves, NEI-EDICEF, 1994c.
 - *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, Bruges, Classiques Africains, 1995.
- Jansen, J., *Épopée, histoire, société. Le cas de Soundjata (Mali et Guinée)*, Paris, Karthala, 2001.
- Jolly, E., Guindo, N., *Le Pouvoir en miettes, récits d'intronisation d'un hogon (pays dogon, Mali)*, Paris, A. Colin, 2003.
- Kavas, A., *L'enseignement islamique en Afrique francophone : Les médersas de la République du Mali*, Istanbul, IRCICA, 2003.
- Kesteloot, L., *Dieux d'eau du Sahel*, Paris-Dakar, L'Harmattan-IFAN, 2007.
- Konaré, A. B., *Dictionnaire des femmes célèbres du Mali (des temps mythico-légendaires au 26 mars 1991)*, Bamako, Jamana, 1993.
- Monteil, V., *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 1986.
- Pâques, V., *Les Bambara*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Tandia, A. K., *Poésie orale soninké et éducation traditionnelle*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal-UNESCO, 1999.
- Thoyer, A., *Récits épiques des chasseurs Bamanan du Mali*, Paris, L'Harmattan, 1995.