

**¿PUEDEN SER ÚTILES LOS CUENTOS POPULARES Y LA  
TRADICIÓN ORAL AFRICANA PARA DECONSTRUIR  
ESTEREOTIPOS DE RAÍZ COLONIAL?**

**CAN FOLK TALES AND ORAL AFRICAN TRADITION BE USED  
TO DECONSTRUCT STEREOTYPES OF COLONIAL ORIGIN?**

**José Manuel Maroto Blanco**

Departamento de Historia Contemporánea - Instituto de Migraciones  
Universidad de Granada

**Rosalía López Fernández**

Departamento de Antropología Social - Instituto de Migraciones  
Universidad de Granada

**RESUMEN**

El objetivo del siguiente trabajo es plantear las posibilidades del estudio de la tradición oral y los cuentos populares para acercarnos desde otra perspectiva al pasado africano. Es imprescindible poner en valor la importancia de la historia oral, no sólo como fuente histórica, sino también como un medio por el cual se debe reconocer de forma plena la historicidad de los pueblos africanos, muchas veces relegados desde planteamiento hegelianos al lugar de la “no historia”. Por otro lado, su estudio contribuye a romper con ciertas ideas hegemónicas de un marcado carácter eurocentrista y de raíz colonial, que todavía tienen vigencia en el imaginario de gran parte de la sociedad occidental.

**Palabras clave:** historia oral, cuentos populares, estereotipos, colonialismo, África

**ABSTRACT**

The objective of the present text is to pose the possibilities of the oral tradition and the folk tales to approach, from a different perspective, the past of the African continent. It is essential to emphasize the importance of oral history, not only as a historical source,

but also as a means by which the historicity of the African peoples should be acknowledged, and which is often relegated, from the Hegelian point of view, to the position of the “no History”. Besides that, its study contributes to the breaking down with certain hegemonic and Eurocentric ideas of colonial origin, which are still prevailing in the imaginary of much of the western society.

**Keywords:** oral history, folk tales, stereotypes, colonialism, Africa.

La importancia de la palabra hablada es clave en aquellas sociedades en las que escritura estuvo en un segundo plano frente a la oralidad. Tal es el caso de África Subsahariana, que se ha caracterizado prácticamente en su totalidad por haber transmitido su historia y los valores que ha abanderado a través de la transmisión oral.

Ante este hecho, la mirada occidental se ha distinguido por un profundo eurocentrismo que ha tratado de explicar este fenómeno en relación con la existencia de un estado de “primitivismo” de la sociedad africana frente a los avances que se han generado desde Europa y Norteamérica. La mirada colonial, pese a que haya pasado más de medio siglo de la década de las independencias africanas, sigue aún vigente.

Huyendo de estas interpretaciones, nuestro objetivo es contribuir a deconstruir estas ideas preconcebidas de profunda raíz colonial a través de un ejemplo de la tradición oral africana –la Carta de Mandén de 1222 como primer ejemplo de defensa de los Derechos Humanos– y de varios cuentos populares africanos, que nos ilustran sobre el modo en el que ciertos elementos clave para entender las relaciones humanas de forma digna y armoniosa no son, ni mucho menos, patrimonio exclusivo de origen europeo.

## **1. Representaciones del negro africano: un color que deshumaniza**

La imagen del negro africano en determinadas sociedades occidentales y mayoritariamente blancas, ha estado cargada de fuertes prejuicios y estereotipos que han dado lugar una serie de representaciones mediante las cuales se identifica a un colectivo numéricamente muy grande, de procedencias geográficas muy variadas y culturalmente muy diverso. Según Hall

“la estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo “normal” y lo “desviante”, lo “normal” y lo “patológico”, lo “aceptable” y lo “inaceptable”, lo que “pertenece” y lo que no pertenece o lo que es “Otro”, entre “internos” y “externos”, nosotros y ellos”.<sup>1</sup>

Estas representaciones, que progresivamente se van instalando en el imaginario simbólico colectivo de determinados grupos y que son expresadas por medio de ideas, discursos, creencias, prácticas o actitudes, son las que a continuación trataremos de abordar.

La construcción de la imagen del negro africano en el imaginario de distintas sociedades, principalmente occidentales, no es un producto de reciente elaboración pues desde las primeras expediciones europeas hacia África en el s. XV, el negro fue concebido como un esclavo salvaje sin derechos y sin alma que había que humanizar. Manifiestamente, en palabras de Frantz Fanon,<sup>2</sup> la humanidad les fue negada al ser situados debajo de la línea de lo humano, del no-ser, relegándoles así a una posición de inferioridad existencial “que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el sistema imperialista/occidentocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial”.<sup>3</sup> Entre los siglos XVIII y XIX, la imagen del negro como atrasado, premoderno y extemporáneo fue ratificada al atribuir dichas características a “la naturaleza” y a la herencia biológica, que, a su vez, no dejaba lugar a dudas del correlato de la supremacía blanca. Este hecho contribuyó a la representación esencialista del negro desde su primitivismo, desde la pereza innata, la falta de cultura, la simplicidad, la incapacidad del refinamiento civilizado, como naturalmente nacidos y equipados para la servidumbre, como tercamente reacios a trabajar de forma apropiada a su naturaleza o como moralmente depravados, etc. A juicio de Hall esta “naturalización” fue “una estrategia representacional diseñada para fijar la “diferencia” y así asegurarla para siempre”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Stuart HALL: “El espectáculo del “Otro””. En Eduardo RESTREPO, Catherine WALSH y Víctor VICH(editores): *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar-Envián, 2010, p. 430.

<sup>2</sup> Frantz FANON: *Piel Negra, Máscara Blanca*, Madrid, Akal, 2010.

<sup>3</sup> Ramón GROSGUÉL: “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. En CIDOB (editor) *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona, CIDOB, 2011, p. 98.

<sup>4</sup> Stuart HALL: “El espectáculo del “Otro... p. 428.

En la actualidad, los atributos mediante los cuales se representa al negro africano, más que ir corrigiéndose se han ido refinando dentro de unas fuertes lógicas de inferiorización y de exaltación del racismo cultural. Entre estos atributos tenemos, en primer lugar, la imagen del negro como una figura social amenazante que representa el “antisujeto europeo”<sup>5</sup>, que en el contexto de la Unión Europea es el “no comunitario” y para cada país es el “no ciudadano o el infraciudadano”. Este sujeto no solo carecería de los valores necesarios para llegar a ser un miembro más de la sociedad, sino que además encarnaría todos aquellos valores contrarios a los que un sujeto blanco y occidental debe poseer, por lo que su presencia en determinados contextos supone una amenaza para “la cohesión social, la seguridad económica, la homogeneidad cultural e incluso la estabilidad política”.<sup>6</sup> Desde los medios de comunicación, cuyo papel en la formación de representaciones sociales es innegable, la imagen del negro ha sido fuertemente producida como un inmigrante sin papeles, ilegal, irregular, indocumentado o clandestino que llegan a otros territorios en forma de avalancha, invasión u ola migratoria. Estas imágenes son activamente apoyadas por parte de determinados grupos de poder y partidos políticos y cuyo fin es el de convertir a la población migrante en las víctimas propiciatorias de los males sociales, desviando la atención de otras posibles causas de malestar social.

La sobrevisibilización a la que están constantemente sometidos en cuestiones que afectan a cualquier grupo poblacional (altercados policiales, controles de inmigración...), genera que sobre la población negra exista una imagen persistente de este colectivo como una fuente de peligro o un problema a resolver, convirtiéndose de forma casi automática en personas hostiles, violentas, agresivas o en potenciales delincuentes. Este marcaje etnicista, generador de discursos de inseguridad y que emplea el color de piel como principal fuente de diferenciación, es posteriormente utilizado para justificar el establecimiento de políticas de inmigración más restrictivas o para representar el colectivo negro como un colectivo criminalizado. Por otro lado, desde determinadas políticas públicas la población africana ha sido sometida a una suerte de “invisibilidad social” que vuelve a negar su existencia y la sitúa de nuevo una zona del no-ser. El no reconocimiento de la discriminación y segregación que esta sufre por motivos raciales provoca que determinados colectivos se encuentren

---

<sup>5</sup> Enrique SANTAMARIA LOZANO: “Inmigración y barbarie. La construcción social y política del inmigrante como amenaza”. *Papers: Revista de Sociologia*, 2002, 66, p. 72.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pp. 68-69.

permanentemente marginalizados y excluidos de los circuitos de influencia social lo que contribuye a su *guetización* y a su relegación a espacios privados.

Entre el entramado de construcciones discursivas que conforman la imagen del negro africano están todas las referencias relativas a las particularidades culturales de la población negra que impedirían su integración cultural. El negro africano es “una figura de la carencia y de la diferencia cultural, como una figura de alteridad radical; de la aliedad”.<sup>7</sup> En este sentido, las dinámicas y posibilidades de integración no son solo puestas fuera de la sociedad que recibe, sino que las dificultades de integración de determinadas personas y colectivos negros son atribuidas a una “cultura defectuosa” que les impide integrar las pautas culturales que se suponen adecuadas en las sociedades de destino. Esta desvalorización constante de su capital cultural les lleva a un desprestigio social que les convierte en menos válidos y menos capaces para desarrollar determinadas acciones. De esta forma, en el terreno laboral, la población negro africana es identificada como aquella que no posee cualificación y que por lo tanto debe ser considerada como mano de obra barata. En este ámbito, así como en el social, los negros africanos se erigen como una competencia por los recursos sociales y por el trabajo en tanto que, independientemente de su situación jurídico administrativa y fiscal, son penados como aquellos que, sin haber adquirido los derechos, copan todas las ayudas públicas, impidiendo que la población autóctona pueda ser beneficiaria.

Podríamos decir también que el negro africano ha sido construido como un colectivo homogéneo que es el “totalmente otro”, el extraño, el externo, el ajeno que posee un componente “exótico”, a caballo entre su esencia débil y el desconocimiento que sobre él se tiene, y que, en su imagen más benigna, se constituye como la condición de posibilidad de la bondad del hombre blanco. La imagen del negro como víctima y como necesitado de ayuda invierte el sujeto de la acción para situar al hombre blanco como garante de dicha ayuda y como el único capaz de proveer oportunidades vitales a esta población. Las actitudes paternalistas y asistencialistas a las que se somete a esta

---

<sup>7</sup> Enrique SANTAMARÍA LOZANO: “Imaginación sociológica y migraciones transnacionales”. En Carmen LARREA KILLINGER y Ferrán ESTRADA BONELL (editores) *Antropología en un mundo en transformación*, Barcelona, Universitat de Barcelona (col. Estudis d'Antropologia Social i Cultural), 2004, p. 68.

población son un signo más del infantilismo al que los negros africanos deben hacer frente en su relación con los blancos.<sup>8</sup>

“Lo negro” ha sido históricamente definido desde “lo blanco” ejerciendo así una violencia formal y simbólica al imponer, por un lado, ciertas categorías pensadas desde otros contextos que únicamente contribuyen a crear una imagen desventajada y distorsionada del negro y, por otro, al negar la capacidad de “lo negro” para definirse a sí mismo. Estas dinámicas recogidas por Edward Said<sup>9</sup> en *Orientalismo*, están imbricadas en el argumento de poder/saber de Foucault cuyo resultado es una forma de conocimiento y representación racializada del “otro” en la que quien describe, domina<sup>10</sup> y subordina<sup>11</sup>. De acuerdo con estos procedimientos, se siguen reproduciendo distintas formas de dominación basadas en la superioridad epistémica de “lo blanco” sustentadas, a su vez, en la auto-atribuida hegemonía cultural de Occidente.

En definitiva, el negro/africano, cuyo significado peyorativo emerge de la experiencia conquistadora y colonizadora de los poderes europeos, nace para oponerse a lo europeo y occidental, representando éstos últimos el progreso y la civilización y auto-atribuyéndose todos los logros éticos y técnicos de la experiencia humana.<sup>12</sup> Y a consecuencia de esta posición nada cómoda a la que se ven sometidos los significados de las palabras negro y africano, cualquier científico debe desmentir una amplia gama de “afirmaciones inferiorizadoras antes de poder empezar cualquier trabajo sobre África”.<sup>13</sup>

## 2. La historia oral. Una historia de los sin poder

---

<sup>8</sup> Véase para el caso concreto del colonialismo español y la construcción del negro como *homo infantilis* a Javier BANDRÉS y Rafael LLAVONA, “Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro”, *Psychologia Latina*, 1(2), 2010, pp. 154-162. <http://psicologia.ucm.es/data/cont/docs/29-2013-04-25-art12.pdf>

<sup>9</sup> Edward W. SAID: *Orientalismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1978.

<sup>10</sup> Ted L. SCHEFFLER: “The Ideology of Binary Opposition: Subject/object Duality and Anthropology.” *Dialectical Anthropology* 6, no. 2, 1981, p. 166.

<sup>11</sup> Bryan S. TURNER: *Orientalism, Posmodernism and Globalism*, London, Routledge, 1994, p. 21.

<sup>12</sup> Véase obras de prestigiosos investigadores africanos como Valentin-Yves MUDIMBE: *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Indianapolis, Indiana University Press, 1988; Valentin-Yves MUDIMBE: *The idea Africa*, London, Indiana University Press, 1994; Achille MBEMBE: *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Ulzama, NED Ediciones, 2016.

<sup>13</sup> Antumi TOASIJÉ: *Si me preguntáis por el Panafricanismo y la Afrocentricidad. Artículos, conferencias, discursos y entrevistas...*, Madrid, Centro de Estudios Panafricanos, Kituo ya Masomo cha Wanafrika, 2013, p. 220.

En su obra cumbre *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* de 1982 el historiador cultural y lingüista Walter Jackson Ong afirmó que,

“a pesar de las raíces orales de toda articulación verbal, durante siglos el análisis científico y literario de la lengua y la literatura ha evitado, hasta años muy recientes, la oralidad. Los textos han clamado atención de manera tan imperiosa que generalmente se ha tendido a considerar las creaciones orales como variantes de las producciones escritas; o bien como indignas del estudio especializado serio”.<sup>14</sup>

Quince años más tarde Jacint Creus, denunciaba en las primeras páginas de su obra *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial* la facilidad con la que aceptamos clichés primitivos sobre la literatura oral en vez de hacer de ella un verdadero objeto de estudio.<sup>15</sup> Y es que desgraciadamente, relegar a un segundo plano lo oral frente a lo escrito no es sino una muestra de eurocentrismo, pues se pretende presentar la experiencia europea y occidental como la punta de lanza de una carrera hacia el desarrollo, quedando la oralidad relegada a la experiencia de pueblos, considerados desde esta perspectiva, como prehistóricos o carentes realmente de historia.<sup>16</sup>

Sin embargo, ello no puede hacernos olvidar una serie de problemas a la hora de enfrentarnos a las fuentes orales. José Miguel Marinas nos señala acertadamente que a la hora de trabajar con historias de vida, así como con tradición oral y los cuentos populares, nos encontramos con una serie de componentes limitadores llamados *síntoma, simulacro, reproducción del discurso e invención* y que hacen alusión a que todo lo reproducido oralmente no deja de ser una construcción social, hija de un tiempo y un espacio determinado y que está sujeta a sucesivos cambios conforme se va repitiendo por las personas y los colectivos.<sup>17</sup>

Para el historiador africano Joseph Ki-Zerbo, la tradición oral ofrece a través de un uso metodológico apropiado, un grado de certeza suficiente para poder construir un relato histórico veraz. El problema no reside ni en legitimar la historia oral como adecuada o

---

<sup>14</sup> Walter J. ONG: *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 18.

<sup>15</sup> Jacint CREUS: *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*. Madrid: La Catarata, 1997, p. 15.

<sup>16</sup> José Manuel MAROTO BLANCO y Miriam BOLÍVAR MUELA: “África y la Prehistoria: la conceptualización de un continente basándose en el prejuicio de la no historia y la atribución de valores “prehistóricos”, (En prensa).

<sup>17</sup> José Miguel MARINAS: *La escucha en la historia oral. Palabra dada*. Madrid, Editorial Síntesis, 2007, p. 77.

no, ya que cada relato oral sufre de la subjetividad de los autores al igual que el relato escrito, ni en conocer si “goza de apoyos exteriores”, es decir, si existen otro tipo de fuentes que las avalen. La clave está en “conocer qué método es preciso adoptar para estudiar las tradiciones y seleccionar, del modo más seguro, las que sean dignas de servir de fuentes históricas”.<sup>18</sup>

Y pese a que la fuente oral ha sido fuertemente criticada por todo un conjunto de limitaciones que no vamos a negar, existen áreas de la historia como la propia historia social, la historia local, la historia de la familia, la historia con perspectiva de género o la historia de la política entre otras, donde las fuentes orales tienen un papel fundamental para perfeccionar el relato histórico. Ni que decir tiene, como asegura Pilar Folguera, que “la fuente oral es sobre todo de especial interés en aquellos casos en los que se quieren analizar aspectos de la realidad histórica referidos fundamentalmente al campo de las ideas o de las mentalidades”.<sup>19</sup>

Por otro lado, la historia oral nos permite realizar un juicio mucho más equitativo de la historia, ya que permite contar con el testimonio de individuos y colectivos que han tenido un papel subalterno o no han formado parte del discurso hegemónico. Así, las clases bajas, los desheredados, los derrotados, en definitiva, aquellos que han formado y forman parte de la zona del no-ser pueden ver como sus “historias” son puestas en valor. Esto “propicia una reconstrucción del pasado más realista y más justa, una alternativa a la interpretación establecida. De este modo la historia oral tiene unas implicaciones radicales para el mensaje social de la Historia en su conjunto”.<sup>20</sup>

La recuperación del testimonio de individuos y grupos debe ser un elemento central,<sup>21</sup> así como sus formas de relacionarse entre sí y de pensar en momentos determinados. No hay emancipación si no hay historia y es que

“el carácter renovador de la historia oral consiste en considerar que ésta permite una mayor aproximación a la realidad de aquellos grupos sociales alejados de las esferas

---

<sup>18</sup> Joseph KI-ZERBO: *Historia del África negra. I. De los orígenes al siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 26-27.

<sup>19</sup> Pilar FOLGUERA: *Cómo se hace historia oral*. Salamanca, Eudema, 1994, p. 14.

<sup>20</sup> Paul THOMPSON: *La voz del pasado. Historia oral*. Valencia: Alfons el Magnànim. 1988, p. 14.

<sup>21</sup> Antonio M. RODRÍGUEZ GARCÍA, Rosa M. LUQUE PÉREZ y Ana M. NAVAS SÁNCHEZ: “Usos y beneficios de la Historia Oral”. En *ReiDoCrea: Revista electrónica de investigación y docencia*, Granada. 3, 2014, p. 199 [Consultado el día 15 de septiembre de 2016 en la web <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/32326/6/ReiDoCrea3-A24.pdf>



de poder y que por ello no han dejado testimonio escrito de su experiencia y su participación en la Historia”.<sup>22</sup>

Además, el hecho de que la historia oral sea tan antigua como la Historia misma y que “la destreza en el manejo de la evidencia oral sólo ha dejado de ser un rasgo del gran historiador en época bastante reciente”<sup>23</sup> nos obliga a replantearnos el escaso protagonismo que se le ha dado tradicionalmente, más si cabe cuando la historia oral no se queda en un mero cambio de enfoque, sino que puede abrir también nuevas e importantes áreas de investigación”.<sup>24</sup>

Por otro lado, hay que trascender la idea de que la historia oral permite reconstruir la Historia únicamente a través de historias individuales. Pueblos que se han expresado fundamentalmente de manera oral a lo largo del tiempo verían lastrada su utilidad, ya que la transmisión de la historia común ha sido un proceso social en donde la palabra hablada ha jugado un papel imprescindible. De hecho, este “interés” comunitario en la palabra hace “más probable que se dé una memoria exacta cuando hay en liza un interés social o una necesidad”.<sup>25</sup>

“La construcción de la memoria tanto individual como colectiva del pasado, al igual que su difusión, es un proceso social activo que requiere unas destrezas, un arte, aprende de los demás y una capacidad imaginativa. Sus historias sirven sobre todo para caracterizar comunidades e individuos y para transmitir sus actitudes”.<sup>26</sup>

Así mismo, la historia oral, que es clave para entender la conciencia colectiva de un pueblo a través de las transmisiones a lo largo del tiempo “puede ser utilizada por todos aquellos que deseen rescatar y salvaguardar [...] la construcción de esa comunidad u organización”.<sup>27</sup> De esta manera la historia oral se erige como un instrumento imprescindible para reivindicar la historicidad de los pueblos africanos del pasado y para luchar contra las barreras simbólicas que sitúan a los negros africanos/as en la zona del no-ser.

### **3. La fuerza de la palabra en el África negra**

---

<sup>22</sup> Pilar FOLGUERA: *Cómo se hace historia...* p. 7.

<sup>23</sup> Paul THOMPSON: *La voz del pasado...* p. 31.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>26</sup> Paul THOMPSON: *La voz del pasado. Historia...* p. 159.

<sup>27</sup> Pilar FOLGUERA: *Cómo se hace historia...* p. 91.

Se cuenta que fue en 1962, año en el que Amadou Hampaté Ba estaba inmerso en una acción urgente para rescatar y poder así recopilar tradiciones orales africanas, cuando éste pronunció una de las frases más recordadas y que se ha hecho tan celebre que es citada como si de un proverbio africano se tratase: “En África cuando un anciano muere, una biblioteca arde”.<sup>28</sup> Esta oración no hace sino alusión a la importancia de la palabra en las sociedades africanas, palabra llena de conocimiento que es transmitida de los más ancianos a los más jóvenes.

El propio Hampaté Ba ya nos dejó claro que

“Ningún intento de penetrar la historia y el alma de los pueblos africanos podría ser válido si aquélla no se apoya en esa herencia de conocimientos de todo orden, pacientemente transmitidos de boca a oído y de maestro a discípulo a través de los tiempos”.<sup>29</sup>

Este etnólogo maliense que trabajó en el marco de la UNESCO entre 1962 y 1970 como miembro del Consejo ejecutivo, consideró la tradición oral como “la gran escuela de la vida, que recubre y abarca todos los aspectos”,<sup>30</sup> siendo tal su complejidad y su particularidad africana, que podría “parecer un caos a aquel que no penetra su secreto y desconcertar al espíritu cartesiano habituado a dividir todo en categorías bien definidas”.<sup>31</sup> Y es que adentrarse en la historia oral es adentrarse en un mundo en donde lo espiritual y lo material no están disociados y en donde la palabra hablada dialoga con la sociedad que la escucha, lo representa todo, desde la religión hasta el conocimiento de la naturaleza pasando por la diversión y, evidentemente, por la Historia.<sup>32</sup>

El historiador recientemente fallecido Jan Vansina, puso siempre en valor lo transmitido oralmente, ya que ello afectaba desde los estatutos sociales, hasta los derechos y obligaciones de cada persona dentro del grupo. La importancia de la tradición en una sociedad oral hace que la palabra lo abarque todo, algo que no siempre captaron los historiadores, cuando muchos han caído inducidos “a error cuando creían que las

---

<sup>28</sup> Amadou HAMPATÉ BA: *Cuentos de los sabios de África*, Madrid, Paidós, 2010, p. 12.

<sup>29</sup> Amadou HAMPATÉ BA: “La tradición viviente”, Joseph KI-ZERBO (ed): *Historia general de África. I. Metodología y prehistoria africana*, Madrid, UNESCO, Tecnos, 1980, p. 185.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 187

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 187

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 187.

tradiciones eran una especie de cuentos de Calleja, de canciones de cuna o de juegos de niños”.<sup>33</sup>

Además, la capacidad que tienen las culturas orales que no utilizan o utilizaron la escritura para reunir conocimientos populares en “manifestaciones relativamente sustanciales y extensas que resultan razonablemente perdurables”,<sup>34</sup> es de enorme importancia. Esta perdurabilidad se justifica porque las narraciones producidas, sean extensas o no, están sujetas a la repetición y acaban erigiéndose como “las depositarias más amplias del saber popular de una cultura oral”.<sup>35</sup> He aquí donde hallamos utilidad e interés en las narraciones, lo que las hace más sólidas al paso del tiempo.

Pese a que la cultura de la mayoría de sociedades africanas es oral y han sido las personas mayores fundamentalmente las encargadas de transmitirla “cuando encuentran a alguien que quiera escucharles”,<sup>36</sup> esto es cada día más difícil, ya que las escuelas alfabetizan desde cánones occidentales, lo que obliga a las sociedades africanas a aceptar una concepción de “progreso” cada vez más globalizada.<sup>37</sup> No obstante, Ambrosio Ipuwa, uno de los informantes de Jacint Creus, nos avisa:

Ambrosio Ipuwa: “Pero tened cuidado, porque nos quedan muchas cosas en el recuerdo”.<sup>38</sup>

Si bien la tradición oral ha pasado del descrédito a la relativa aceptación (pasando por estadios en los que se la ha considerado mucho menos fiables que la escrita a pesar de tratarse del contexto africano),<sup>39</sup> lo oral también ha sido importante en sociedades de otros continentes. De hecho, los *skald* escandinavos (poetas guerreros vikingos de la corte real) o los *rajput*<sup>40</sup> (miembro de un clan de la india), así como el propio mester de juglaría en España, que alude a poesía de carácter popular que se difundió durante la Edad Media, dejan constancia de ello.

---

<sup>33</sup> J. VANSINA: “La tradición oral y su metodología”, Joseph KI-ZERBO (ed): *Historia general de África. I. Metodología y prehistoria africana*, Madrid: UNESCO-Tecnos, p. 167.

<sup>34</sup> Walter J. ONG: *Oralidad y escritura...* p. 138.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 138.

<sup>36</sup> Agnès AGBOTON: *Eté Utú. (Cuentos de tradición oral). De por qué en África las cosas son lo que son*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2009, p. 9.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>38</sup> Jacint CREUS: *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral...* p. 16

<sup>39</sup> Joseph KI-ZERBO: *Historia del África negra. I. De los orígenes al siglo XIX*. Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 26

<sup>40</sup> Paul THOMPSON: *La voz del pasado...*p. 33.

Sin embargo, a pesar de que se han reconocido a los maestros de la palabra en África (guardianes de la memoria tradicional), durante la época colonial se atribuyeron estos comportamientos a un estado de civilización menor del africano “recurriendo a un evolucionismo unilineal más o menos velado”<sup>41</sup> que tiene implicaciones hasta nuestros días. No debemos olvidar que aunque hace ya más de medio siglo que comenzó la década de las independencias en África, la literatura oral, en palabras de Mamá Ganet de ochenta años, para los europeos no es sino algo “dulce pero que debe situarse bajo la reputación de cosas antiguas”.<sup>42</sup>

#### **4. Carta de Mandén: Los africanos se adelantaron a los europeos**

El caso paradigmático de la Carta de Madén, iniciada en 1222 y adoptada en 1236 en Kurukan Fuga (antiguo imperio de Malí) por Sundiata Keita, es el ejemplo más antiguo que consta en el desarrollo de instrumentos jurídicos para la protección de DDHH. No ha sido, sino mediante la transmisión oral, como nos ha llegado su apuesta por “el derecho a la vida, a la integridad física, y a la propiedad”.<sup>43</sup>

De hecho, Sundiata Keita y sus hazañas políticas están íntimamente ligadas a la aprobación de esta carta en 1236, ya que se erigió como una auténtica *Constitución del nuevo imperio de Malí* y que tuvieron como objetivo, por un lado, conseguir la unidad de un imperio muy heterogéneo y, por otro, garantizar una paz estable.<sup>44</sup> Es destacable que en la Carta de Manden se hable del derecho a la vida o de la protección a mujeres y niños, partiendo de la premisa de que la educación de los más pequeños incumbe a

---

<sup>41</sup> Albert ROCA y Ferrán INIESTA: “Raíces: ¿Por qué la historia es un conocimiento vital en el África del siglo XXI?”, en Antonio SANTAMARÍA y Jorge GARCÍA BURGOS (coords.): *Regreso al futuro. Cultura y desarrollo en África*, Madrid, La catarata, 2013, pp. 15-16

<sup>42</sup> Jacint CREUS: *Identidad y conflicto...* p. 15.

<sup>43</sup> Eric TARDIFF: Acercamiento al sistema africano de protección de los Derechos Humanos: avances y retos, Anuario de Derechos Humanos, 9, 2013, p. 140. <http://revistaestudiosarabes.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewPDFInterstitial/27058/28692>; Véase también WEBER, R. (2014). Quelle gouvernance pour la culture et le secteur culturel?. Kultur: revista interdisciplinària sobre la cultura de la ciutat, 1(1), 69-100, dentro de una exposición mayor sobre gobernanza cultural a nivel global; En el trabajo Kouyaté, S., Niagassola, S. G., Kouyaté, L., Loïla, M. G., & Kouyaté, S. (1998). La Charte de Kurukan Fuga. Atelier régional de concertation entre traditionalistes mandingues et communicateurs des Radios Rurales. Kankan, Republic of Guinea: Radio Rurale de Guinee. (Kankan du 02 au 12 mars 1998) <http://www.aaalfa.org/doc/KaboreLaCharteDeKurukafuga.pdf> podemos tener acceso a la Carta de Mandén y a un comentario realizado entre expertos en las temáticas mandingas.

<sup>44</sup> Carlos BAJO ERRO: La aportación de Sundjata Keita. Derechos huma-nos antes de los derechos humanos, Nova Africa, 27, 2012, p. 8. [http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Bajo\\_Erro\\_aportacion\\_de\\_Sundjata\\_Keita.pdf](http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Bajo_Erro_aportacion_de_Sundjata_Keita.pdf)

todos los miembros de la comunidad y que las mujeres hay que tratarlas bien porque, como nos cuenta la tradición, son nuestras madres.

En la línea de Sanou Mbaye<sup>45</sup> debemos destacar que la recuperación de la Carta de Mandén pone en cuestión que los buenos valores hayan sido institucionalizados por primera vez en Occidente. El siguiente fragmento de la Carta pone de manifiesto el respeto a la libertad individual, la apuesta por la solidaridad o su oposición al sistema de esclavitud:

“Los cazadores declaran: toda vida humana es una vida. [...] pero una vida no es más “antigua”, más respetable que otra. [...] Los cazadores declaran: el hambre no es una buena cosa, la esclavitud tampoco lo es; son las peores calamidades que pueden suceder en este bajo mundo. [...] nadie colocará a partir de ahora el freno en la boca de su semejante para llevarlo a la venta; nadie será tampoco azotado, mucho menos ejecutado, porque sea hijo de esclavo. Los cazadores declaran: el espíritu de la esclavitud se ha apagado desde el día de hoy [...] En consecuencia, los cazadores declaran: a partir de ahora, todos son dueños de su persona, a partir de ahora, cada uno es libre de sus actos, cada uno dispone de los frutos de su trabajo. Éste es el juramento de Manden, que todo el mundo lo oiga”.<sup>46</sup>

Sin duda se trata de un precedente de inspiración únicamente africana que adelanta en más de siete siglos a la Carta africana de los derechos humanos y de los pueblos en 1986, conocida como carta Banjul.<sup>47</sup> Pero no debemos quedarnos aquí. Como asegura Nick Nesbitt, una de las lecciones de la Carta Manden es que rompe con la idea de que la dignidad humana o los DDHH nacen en este mundo de las mentes de los ilustrados europeos. Supera en el tiempo ideas como la de la universalización de la dignidad humana de la ética kantiana cuando afirma que

---

<sup>45</sup> Sanou MBAYE: *África al socorro de África*. Madrid: Los Libros de La Catarata, 2010.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 133-134.

<sup>47</sup> Entre otros sistemas de protección jurídicos tenemos la Convención de la OUA sobre refugiados, adoptada en 1969; la Carta africana sobre los derechos y el bienestar del niño (1990); la Convención de Bamako sobre desechos peligrosos (1991); el Protocolo sobre los derechos de las mujeres en África (2003); la Convención de la Unión africana sobre la prevención y el combate a la corrupción (2003); y, la Carta africana sobre democracia, elecciones y buen gobierno (2007). Cabe destacar la Declaración y Plan de acción de Grand Bay de 1999. Recogido de Eric Tardiff, *Acercamiento al sistema africano de protección de los Derechos Humanos: avances y retos*, *Anuario de Derechos Humanos*, 9, 2013, p. 143. <http://revistaestudiosarabes.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewPDFInterstitial/27058/28692>

“Everyone has the right to life and the preservation of his physical integrity. Consequently, any attempt to take the life of one’s fellow man is to be punished by death”.<sup>48</sup>

Así mismo, la Carta Manden fue la primera declaración que se conoce que, con mucha más antelación que otros escritos como la *Pensylvania Constitution* de 1776 o la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en 1789, fundó un régimen político con una clara vocación emancipadora.<sup>49</sup> Antecede incluso la *Magna Carta* o *Magna charta libertatum* presentada en su versión última a Carlos I de Inglaterra en 1297 d.C. quedando demostrado que ni Europa inventó los DDHH ni “tampoco inventó la idea de dignidad humana”.<sup>50</sup>

A parte de todo lo que significa la Carta Manden, hay que destacar que se ha llegado al reconocimiento como el antecedente más remoto de los DDHH a través de la recuperación y difusión de ella mediante una iniciativa que organizó una red de radios rurales “que sólo pretendía hacerse eco de una antigua tradición oral común a varios países”.<sup>51</sup>

Sin embargo, no debemos olvidar que, tristemente y tal y como denuncia Djibril Tamsir Niane, si no llega a ser porque “Ibn Battuta en 1353 y, después de él, Ibn Khaldun, en 1376, no hubieran mencionado al conquistador en sus escritos”,<sup>52</sup> los historiadores occidentales aún creerían que hablar de Sudiata Keita es hablar de un antepasado mítico o legendario habrían considerado ciertamente a Sundjata Keita como a un antepasado mítico o legendario.<sup>53</sup>

Como se muestra anteriormente, la tradición oral africana nos ayuda a deconstruir ideas ampliamente arraigadas en Occidente, y en el resto del mundo a causa de la posición

---

<sup>48</sup> Nick NESBITT: Resolutely Modern: Politics and Human Rights in the Mandingue Charter, *Te Savannah Review*, 4, 2014, pp. 13-17.

<http://kwasu.edu.ng/kwasupress/The%20Savannah%20Review%204%20-%20Chapter%202.pdf>

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 13-17.

<sup>50</sup> Salvador GARRIDO SOLER: El papel de la historia en la fundamentación de los derechos humanos: las cartas de Mandén y Kurukán Fuga y su posición en el sistema Africano de protección de los derechos humanos. *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, (16), 2012, p. 150. <http://universitas.idhbc.es/n16/16-07.pdf>

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>52</sup> Carlos BAJO ERRO: La aportación de Sundjata Keita. Derechos humanos antes de los derechos humanos, *Nova Africa*, 27, 2012, p. 1.

[http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Bajo\\_Erro\\_aportacion\\_de\\_Sundjata\\_Keita.pdf](http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Bajo_Erro_aportacion_de_Sundjata_Keita.pdf)

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 1.

hegemónica del discurso occidental, como que el sistema de protección de DDHH es un invento occidental y al cual nada han aportado el resto de los mortales. Como ya señalara Paulin Hountondj

Ciertamente Europa no inventó los derechos humanos, como tampoco inventó la idea de dignidad humana. Simplemente fue capaz de realizar sobre este tema -y ese fue su mérito- una investigación sistemática que adquirió la forma de una discusión progresiva abierta. De esta forma produjo, no la cosa, sino el discurso sobre la cosa, no la idea del derecho natural o de la dignidad humana, sino el trabajo de expresión relativo a esa idea, el proyecto de su formulación y sus consecuencias, en resumen, el proyecto de una filosofía de los derechos humanos.<sup>54</sup>

## 5. La transmisión de valores a través de los cuentos populares africanos

“La transmisión oral ha sido desde el comienzo de la historia de la humanidad la forma más tradicional de aprender”.<sup>55</sup> En este proceso de aprendizaje, el cuento, el relato o la leyenda han jugado un papel fundamental, ya que su finalidad ha trascendido la del mero entretenimiento. Además, “las narraciones sirven de lazo vehicular entre los pueblos, sus generaciones y sus tradiciones”<sup>56</sup> y, tal y como comentábamos anteriormente, en África ha sido el anciano el que se ha dedicado a transmitir saberes a los más jóvenes. Pese a que instituciones como la escuela han propiciado que estas prácticas sean cada vez menos comunes, es también la escritura la que ha permitido recuperar y salvar de la extinción miles de cuentos populares africanos. Así mismo, la imagen del cuento contado por un anciano sigue siendo utilizada por instituciones africanas como símbolo de la transmisión de conocimiento y valores.

El *Laboratoire Genre et Recherche scientifique de l’Ifan* de la Université Cheikh Anta Diop de Dakar ha publicado revisiones de cuentos en formato tebeo que tienen como objetivo “*réécrire l’histoire des héroïnes du Sénégal, pour rappeler à la jeunesse qu’elle peut s’adosser à ses propres valeurs pour mener le combat de l’égalité de genre*”<sup>57</sup> a

---

<sup>54</sup> Paulin HOUNTONDJI: “Observaciones sobre el problema de los derechos humanos en África”, en VVAA: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Unesco, 1985, p. 355.

<sup>55</sup> Pilar FOLGUERA: *Cómo se hace historia...* p. 73.

<sup>56</sup> Mamaru BNGONE y Olga ROIG: *Cuentos africanos. Al ponerse el sol: historias, relatos y metáforas*, Madrid, Ediciones Karma 7, p. 10.

<sup>57</sup> Fatou SARR: “Avant propos”, *Laboratoire Genre et Recherche scientifique de l’Ifan, Ndatte Yalla Mbodj. Reine du Waalo (1846-1855)*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2011, p. 4.

través de la puesta en valor de las figuras femeninas en los acontecimientos más importantes de la historia de Senegal.<sup>58</sup>

Imagen 1. Talaatay Nder. La véritable histoire de Nder racontée aux enfants



*Fuente: Talaatay Nder. La véritable histoire de Nder racontée aux enfants, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2010, p. 5.*

En la Imagen 1 aparece la figura del anciano contando un cuento y son un claro ejemplo de cómo se busca un reconocimiento entre los dibujos y el lector y una simbiosis entre el conocimiento histórico y valores como la dignidad o, en estos tebeos reseñados, la importancia de la mujer en la historia de Senegal. De hecho, estos cuentos narran acontecimientos históricos bien definidos y contrastados por otras fuentes y que recogen una visión afrocéntrica de los acontecimientos, escapando así de una reconstrucción

<sup>58</sup> Véase otros ejemplos elaborados bajo la dirección de Fatou Sarr como Talaatay Nder. La véritable histoire de Nder racontée aux enfants, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2010, en donde se narra la primera fuerza de resistencia a la invasión colonial francesa y cómo esta fue dirigida por una mujer.



histórica dependiente de los relatos de los reinos de la zona del Magreb o de los escritores franceses.

Los hechos narrados corresponden a la defensa de Nder, capital del reino de Waloo (en el actual Senegal) el 7 de marzo de 1820 de las fuerzas enemigas bereberes y fulanis, así como a la subida al trono de la reina Ndatté Yalla. Esto será considerado un ejemplo de cómo el rol de las mujeres se ha construido socialmente a lo largo de la historia de una manera distinta a la establecida por Occidente. Y pese a su traducción al francés, consiguen plasmar el sentido de la historia. No obstante, sí que es cierto que a la hora de transcribir lo oral, perdemos, desgraciadamente, “una infinidad de matices, porque ni el gesto, ni el tono, ni la malicia en la mirada del narrador son plasmables; y no lo son, tampoco, las risas y la mayoría de las interrupciones de la alborozada audiencia”.<sup>59</sup> A ello hay que añadir que la traducción de una lengua africana a una lengua romance transforma ostensiblemente el relato.<sup>60</sup>

Este problema se acentúa cuando los cuentos no tienen tanto un carácter histórico sino que están destinados a transmitir alguna enseñanza a los más pequeños y para ello se recurre a las fábulas cuyos protagonistas son animales. La colección de Amadou Hampaté Ba recoge, bajo el título de *Cuentos de los sabios de África*, una serie de catorce cuentos africanos tradicionales destinados a ser un instrumento con el que el lector/a pueda dialogar con la sabiduría de sus palabras. En todas ellas aprendemos enseñanzas de distintos pueblos africanos y, a través de sus moralejas, podemos comprender de una forma más precisa el carácter tradicional de diversas sociedades, fundamentalmente del África Occidental.

De este modo, podemos observar cómo estas narraciones están orientadas, no sólo a explicar el origen del mundo o de determinados pueblos, sino también a instruir a aquellas personas que las escuchan en valores cívicos como la humildad, la lucha contra el despotismo, los males de la mentira o la resolución pacífica de los conflictos.

*La pelea de los dos lagartos*,<sup>61</sup> por ejemplo, cuenta la historia de una anciana que debe custodiar la casa ante la ausencia de sus familiares y, ante el cansancio que siente, manda al perro a realizar la labor. Un día, el perro, alertado por un ruido que proviene

---

<sup>59</sup> Agnès AGBOTON (2009). *Eté Utú. (Cuentos de tradición oral...* p. 10

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 10

<sup>61</sup> Este cuento hace alusión al cuento utilizado por Amadou Hampaté Ba con motivo del conflicto árabe-israelí en el Consejo ejecutivo de la UNESCO en octubre de 1969.

de la cabaña de la madre, decide preguntarle al gallo sobre este asunto, a lo cual le responde que se trata de dos lagartos que se están peleando y que, si quiere separarlos para que no se peleen más y dejen de molestar a la anciana, vaya él sólo. El perro, que no debe moverse ya que está custodiando la casa, le pide ayuda al macho cabrío primero, y al caballo y al buey después, que rechazan de malas maneras echarle una mano. Al rato, los lagartos que se peleaban cayeron del tejado tirando al suelo una lámpara de aceite e incendiando la casa. La madre sufrió unas terribles quemaduras que acabaron con su vida.

Desde que se intentó sanar a la madre hasta que se celebraron los rituales de enterramiento fueron necesarios elaborar un caldo de pollo (con la carne del gallo), ir a prisa a caballo hacia donde estaba la familia de la madre (provocando la muerte por extenuación del semental), sacrificar un macho cabrío y, a los cuarenta días, cuando se celebraba una fiesta en honor a la madre, dotar a los invitados de carne, para lo que se sacrificó, en esta ocasión, al buey.

En palabras de Hampaté Ba,

En África, los ancianos enseñan a los jóvenes: “Si presenciáis una pelea, por pequeña que sea, intervenid, separad a los combatientes y haced todo lo posible por reconciliarlos. Pues el fuego y las peleas son las dos únicas cosas que, en este mundo, pueden engendrar hijos más colosales que ellos mismos: un incendio o una guerra”.<sup>62</sup>

En *El loco y el rey*, el rey Hediála, terco y malvado, pone a prueba a un sabio preguntándole

Cuando dejas caer un palo dentro de un mortero vacío, el ruido que hace ¿sale del mortero o del palo? Piénsalo bien y contesta, de lo contrario ordenaré que te ahorquen inmediatamente.

El sabio guardó unos minutos de silencio y dijo:

-El ruido sale de ambos.

-Pero ¿en qué proporción?

---

<sup>62</sup> Cuento tradicional del pueblo peul “La pelea de los dos lagartos”, Amadou HAMPATÉ BA: *Cuentos de los sabios de África*, Madrid, Paidós, 2010, p. 42-43

El sabio, que se sentía incapaz de contestar esta pregunta, vio como aparecía un loco que se acercaba al rey al tiempo que le propinaba un guantazo y le decía “y ahora dime, oh, rey, ¿de dónde sale el ruido, de tu mano o de mi mejilla, y en qué proporción?”.<sup>63</sup>

La solidaridad es también un valor que aparece reflejado con mucha frecuencia en los cuentos populares africanos. El cuento de *La lechuza y el artesano* nos narra la historia de un hombre llamado Mawu que quedó maravillado al ver como un halcón daba de comer todos los días a una lechuza que era ciega e incapaz de cazar. Esto le llevó a la conclusión de que dios no dejaba a nadie sin cuidar y, debido a ello, decidió no volver a trabajar jamás. Un día, un vecino y amigo lo encontró pidiendo limosna y, al escuchar la historia de Mawu, le dijo:

-Querido Mawu, creo que no has entendido nada de lo que Dios te ha querido decir. Si te mostró la escena, no lo hizo para que tú te comportaras como la lechuza ciega, sino para que imitases al halcón que ayudó a un ser más necesitado que él. Tú debes ser caritativo, bondadoso, y ayudar a quienes te necesitan. Mawu, entonces, regresó al trabajo con más empeño que antes para tener con qué ayudar a los demás, más pobres que él.<sup>64</sup>

El respeto al prójimo se ve reflejado, por ejemplo, en el cuento *¿Por qué no debemos reírnos del prójimo?*<sup>65</sup> de los gun del Bénin del Golfo de Guinea. En él se narra la historia de una serie de animales que intentan comerse los unos a los otros acaban siendo todos la presa de algún otro. Así, la nutria que quería comerse a las langostas acaba en manos de un humano, humano que está siempre vigilado por Aklasu un pájaro carroñero que está siempre al acecho.

Nelson Mandela considera que los cuentos que recopila son “pequeñas muestras de la valerosa esencia de África, que en muchos casos son también universales por el retrato que hacen de la humanidad, de los animales y de los seres místicos”.<sup>66</sup> Los cuentos, por tanto, nos muestran el interés tradicional de los pueblos en inculcar valores positivos a los suyos. Lejos de imaginaciones coloniales, los pueblos africanos, a través de sus cuentos, nos enseñan que lejos del salvajismo y la barbarie, la incultura o la pobreza, las sociedades africanas han heredado de sus ancestros sistemas de transmisión de valores

---

<sup>63</sup> Cuento tradicional del pueblo peul “El loco y el rey”, Amadou HAMPATÉ BA: *Cuentos de los sabios de África*, Madrid, Paidós, 2010, p. 172

<sup>64</sup> Cuento popular “La lechuza y el artesano”, en Mamaru BNGONE y Olga ROIG: *Cuentos africanos*. Al ponerse el sol: historias, relatos y metáforas, Madrid, Ediciones Karma 7, p. 10.

<sup>65</sup> Agnès AGBOTON: *Eté Utú*. (*Cuentos de tradición oral...* p. 153-156.

<sup>66</sup> Nelson MANDELA: *Mis cuentos africanos*, Anzos, Ediciones Siruela, 2013, p. 12.

positivos de generación en generación. Quizá sea hora de reflexionar sobre qué le ha ocurrido a Occidente para que la palabra hoy valga aquí tan poco.

## **6. A modo de reflexiones finales**

Es un hecho probado que la representación del negro africano, ya sea en textos históricos o literarios, ha estado marcada por unas lógicas de inferiorización que, transitando entre las elaboraciones más simples hasta aquellas más sutiles, han construido una imagen de lo negro cargada de prejuicios y estereotipos negativos. Estos han sido intencionalmente reproducidos a lo largo del tiempo, tanto por las élites simbólicas occidentales, por la rutina del discurso como por los consensos hegemónicos que, a modo de control ideológico, político y económico, han promovido una imagen denostada de todo un continente.

En la misma línea tenemos que, las formas de transmisión oral de la historia y la cultura, no han permanecido inmunes a la colonización y han sido consideradas por parte de los historiadores occidentales, en el mejor de los casos, como un medio subsidiario de la palabra escrita. Este hecho nos demuestra que la Historia construida desde occidente ha privilegiado un tipo de archivos frente a otros y que, cuando no ha estimado como válidos o rigurosos determinados soportes empíricos, los ha sustituido tanto por elaboraciones acordes a su propio imaginario, como por epistemologías etnocidas y sin pretensiones de abrir paso a “otras historias”. A pesar de esto, la tradición oral ha permitido ser un medio para la articulación de la voz de aquellos subalternos que no han tenido acceso a otros modos más reconocidos por parte de los paradigmas occidentales para dejar constancia de sus propias autorepresentaciones y visiones del pasado, del presente y del futuro. De igual modo, los cuentos populares han podido conversar una idiosincrasia particular que de otra forma hubiera sido sustituida por narraciones producidas desde y para un norte global.

El rescate y puesta en valor de la tradición oral y los cuentos populares puede ser un medio útil, eficaz y necesario para comenzar a deconstruir todo el entramado de elaboraciones que desde Occidente se ha hecho sobre África y sobre lo negro, como así lo demuestran los ejemplos expuestos en el texto. La legitimación y validación de los conocimientos producidos por los pueblos africanos es un paso ineludible para caminar

hacia una ecología del reconocimiento de otros saberes que no podrá tener lugar sin una previa descolonización de las mentes occidentales. En la medida que las jerarquías que la monocultura occidental impuso a los saberes africanos y que los situaban en la zona del *no ser* sean desechadas, podremos desarrollar nuevas articulaciones entre estos distintos tipos de saberes y otorgarles el reconocimiento y la valía que merecen.

Por otro lado, es tiempo para la revisión crítica de la historia hegemónicamente producida, contada y enseñada que ha convertido a otras historias en inexistentes. Este camino que proponemos no es otro que el de la justicia cognitiva global ampliamente promovida por distintos paradigmas decoloniales desde los cuales se reivindica la urgencia de la reformulación de los aparatajes académicos tradicionales. Este repensar las bases de la Historia nos lleva a la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y que para elaborar estos espacios cognitivos globales, es condición sine ecuanime incluir esas epistemologías “otras” que fueron negadas y prácticamente aniquiladas durante la colonización africana.

### **Nota curricular**

José Manuel Maroto Blanco ha realizado este trabajo con un contrato predoctoral de Formación de Profesorado Universitario (FPU 15/01266) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en la Universidad de Granada.

Rosalía López Fernández ha realizado este trabajo con un contrato predoctoral de Formación de Profesorado Universitario (FPU 13/03547) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en la Universidad de Granada.