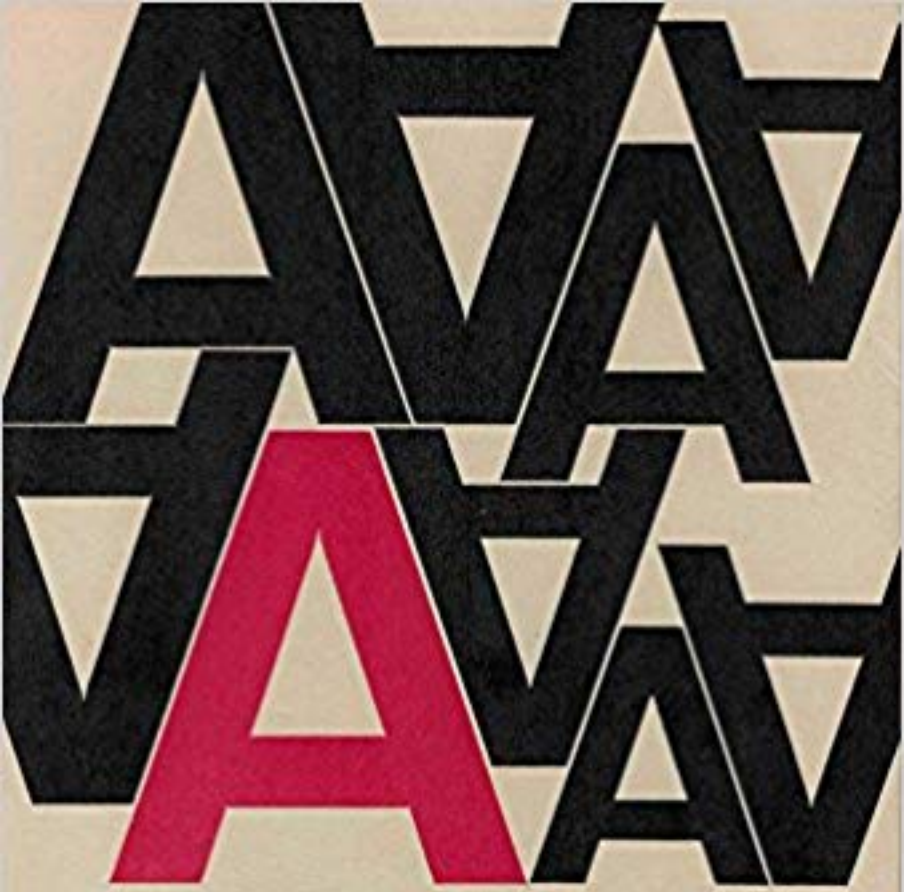

LA TRADITION ORALE

problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine

édité par Diouldé Laya

centre régional de documentation pour la tradition orale
Niamey-Niger 1972

Cultures africaines

I

M C M L X X I I

La rédaction et l'impression de cet ouvrage ont été menées à terme grâce au concours de l'Organisation des Nations unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (Unesco).

La maquette de la couverture
a été dessinée par Hou Tche Hing.

La tradition orale

PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

DES SOURCES

DE L'HISTOIRE AFRICAINE

édité par

DIOULDÉ LAYA

CULTURES AFRICAINES

CRDTO

© Unesco et Centre régional de documentation pour
la tradition orale, 1972

préface

Voici un ouvrage qui vient à son heure. Il rendra d'excellents services à tous ceux qui, spécialistes, chercheurs, ou même lecteurs du grand public averti, s'intéressent à la culture traditionnelle de l'Afrique. Dans le cadre du Projet d'histoire générale de l'Afrique, l'Unesco a organisé plusieurs rencontres de spécialistes dont la première en date fut celle d'Abidjan en 1966. Lors de ce colloque, la collecte, la conservation et la publication des traditions orales furent considérées comme des tâches absolument prioritaires. En effet, à côté des deux autres sources principales de l'histoire africaine (les documents écrits et l'archéologie), la tradition orale était apparue comme le conservatoire et le vecteur du capital de créations socio-culturelles, accumulé par les « peuples sans écriture » : un vrai musée vivant.

Mais, dans cette trilogie des sources, si les documents écrits révèlent des données assez compactes, systématiques et repérées chronologiquement, si l'archéologie confirme de visu *et parfois de façon spectaculaire les réalités anciennes reflétées par les textes, la tradition orale, elle, constitue un fil d'Ariane bien fragile pour remonter les couloirs obscurs du labyrinthe du temps. Les détenteurs en sont des vétérans à la tête chenue, à la voix cassée, à la mémoire parfois fuligineuse, à l'étiquette parfois pointilleuse (vieillesse oblige !) : des ancêtres en puissance... Ils sont comme les derniers îlots d'un paysage autrefois imposant, lié dans tous ses éléments par un ordre précis, et aujourd'hui érodé, laminé et culbuté par l'harmattan, la tornade, les vagues*

acérées du modernisme. Des fossiles en sursis ! Chaque fois que l'un d'eux disparaît, c'est une fibre du fil d'Ariane qui se rompt. C'est littéralement un fragment du paysage qui devient souterrain.

Or, la tradition orale est de loin la source historique la plus intime, la plus succulente, la mieux nourrie de la sève d'authenticité. « La bouche du vieillard sent mauvais, dit un proverbe africain, mais elle profère des choses bonnes et salutaires ». L'écrit, si utile soit-il, fige et dessèche. Il décante, dissèque, schématise et pétrifie : la lettre tue. La tradition habille de chair et de couleurs. Elle irrigue de sang le squelette du passé. Elle présente sous les trois dimensions ce qui est trop souvent écrasé sur la surface bi-dimensionnelle de la feuille de papier. La joie de la mère de Soundiata bouleversée par la guérison subite de son fils, éclate aujourd'hui encore dans le timbre épique et chaud des griotes du Mali.

Que faire, sinon capter et transmettre « l'héritage des oreilles » ? La science, une fois de plus, peut être mise au service des besoins collectifs éminents, et cela, à tous les moments de cette œuvre de re-création du paysage ancien.

C'est pourquoi, les rencontres de Niamey en 1967 et de Ouagadougou en 1968 ont eu pour tâches, la première, d'étudier les aspects méthodologiques et techniques de la tradition orale ; la seconde, de faire le bilan du travail entrepris, et, d'un point de vue opérationnel et interafricain, de planifier en commun les campagnes en cours. C'est le résultat condensé de cet effort de réflexion qui est présenté ici ; et j'ose affirmer qu'il s'agit là d'une contribution précieuse à la méthodologie générale de l'histoire africaine.

A propos de la tradition, quatre moments principaux du travail historique peuvent être évoqués : recueillir les documents ; les conserver ; les diffuser ; les interpréter. Aucune de ces étapes ne peut être négligée, ni a fortiori *court-circuitée. Aucune ne peut être manipulée en amateur. Il y a des règles à appliquer qui contribuent au bon aloi du matériau, puis de l'ouvrage final.*

Recueillir ne signifie pas ramasser à la pelle. Il s'agit plutôt de fruits à cueillir avec délicatesse. Déjà, en matière d'archéologie, l'intrusion aveugle dans un tumulus ancien peut compromettre à jamais la valeur historique des vestiges enfouis. A plus forte raison, lorsque l'on porte le scalpel dans la chair vive des peuples. Plusieurs approches sont pratiquées et analysées dans le présent ouvrage. On peut choisir la méthode intensive qui concentre la recherche sur des points privilégiés, scientifiquement circonscrits au préalable. On peut appliquer aussi la manière extensive qui vise à jeter un immense filet d'enquêtes sur toute la zone considérée et, comme un grand chalut, à râcler et ramener tout le butin disponible, quitte à y trier par la suite son bien. On peut combiner les deux méthodes. Mais, en tout état de cause, il n'est pas question de tout ramasser. Pour un filon d'or pur, les morts-terrains sont considérables. Il faut remuer beaucoup de terre et tamiser. Il faut exclure ces fausses traditions orales qui ne sont que des versions écrites reprises en échos et adultérées : resucées de textes écrits réinjectés dans la tradition. L'acte matériel même de la collecte qui met face à face les postes émetteur et récepteur de cette communication (qui est une télécommunication temporelle, même quand on se trouve coincé dans une petite case obscure) présente des problèmes délicats de caractère technique ou psychologique. Tel vieillard guilleret et fringant verra son inspiration coupée par le ronron du magnétophone. Un autre sera blessé par une question apparemment anodine, mais jugée souverainement incongrue.

La conservation de ces archives de la parole pose aussi de nombreux problèmes techniques de catalogage ou mise en fiches, de stockage, de recopiage, etc... sans compter la récupération physique et l'engrangement de ce patrimoine à caractère national. Trop de chercheurs, en effet, considèrent encore l'Afrique comme un parc de chasse où l'on n'abat le gibier que pour emporter les trophées. Ils ne laissent rien sur place. Après et avec l'extraction des minerais, c'est de plus en plus la faune, la flore, le folklore et les créations culturelles africaines immensément valorisées, qui sont soustraits massivement.

La transcription et la traduction des documents sérieux est encore plus ardue. Là se dresse le mur des langues africaines si diverses. Sans compter que la langue de la littérature orale est souvent un dialecte ésotérique difficilement déchiffrable : de véritables hiéroglyphes parlés.

Quant à l'interprétation par l'historien, elle ne peut se faire qu'avec les précautions et le doigté d'un orfèvre. En effet, sorti de son contexte, le texte littéraire oral est comme un poisson hors de l'eau : il meurt et se décompose. Il ressemble à ces danses à fonction sociale de la forêt tropicale qui sont transplantées dans l'or et le pourpre d'une scène occidentale, ou encore à ces statuettes votives d'ancêtres qui sont comme crucifiées sur des panneaux dans une salle froide de musée. Il ne faut donc pas déraciner le témoignage oral. Pour cela, l'historien devra s'entourer de spécialistes d'autres disciplines qui l'aideront à éviter les principaux écueils. Les musicologues mêmes ont leur mot à dire, car les chants et chansons à caractère historique sont littéralement les échos lointains d'un monde révolu, échos transmis avec la gouaille, la malice parfois acide, la sagesse sereine ou résignée de l'humour populaire. On y retrouve les indications les plus triviales et les peintures les plus truculentes de la vie quotidienne, « les travaux et les jours », les aliments, les vêtements, les outils, mais aussi les élans les plus nobles et les pensées les plus hautes de la collectivité.

Il était donc très important que tous ces problèmes fussent repris, brassés et analysés dans un seul ouvrage qui contient même des morceaux choisis de la tradition orale. Peut-être sera-t-il possible, en allégeant ce volume et en le complétant par des aperçus provenant des autres régions d'Afrique, d'en faire un véritable bréviaire du spécialiste de la tradition orale.

Celle-ci, si longtemps décriée, sort grandie de cette confrontation internationale de chercheurs.

Et le fil d'Ariane se métamorphose en un cordon ombilical qui nous rattache à l'Afrique-mère d'hier, génitrice de l'Afrique d'aujourd'hui.

JOSEPH KI-ZERBO

avant-propos

La Conférence générale de l'Unesco, réunie en sa treizième session en 1964 à Paris, a inclus, dans son programme prioritaire, le *Projet d'histoire générale de l'Afrique*. Pour le mettre en œuvre, elle décida de lui faire consacrer, au cours de la période décennale de 1965 à 1975, toute une série d'activités, dans le cadre de l'étude des cultures africaines ; elle fit prévoir, à cette fin, des crédits de cinq cent mille dollars.

Après une phase de consultations préliminaires, un comité international d'experts fut réuni à Abidjan du 31 août au 5 septembre 1966 : les experts devaient, grâce à un échange de vues aussi complet que possible, examiner tous les problèmes scientifiques que pose la réalisation de ce Projet. Plus précisément, le comité avait pour tâche :

a. de proposer, compte tenu des données disponibles, les régions d'Afrique, les périodes et les thèmes prioritaires sur lesquels devraient se concentrer les recherches à entreprendre ;

b. d'indiquer les travaux de recherche et de collecte des sources à poursuivre sur les régions ou les périodes pour lesquelles la documentation est moins abondante.

Le comité a recommandé de concentrer le Projet sur la collecte et l'analyse des sources d'intérêt historique, dont beaucoup sont inédites ou n'ont même pas encore été inventoriées. En effet, plutôt que la publication d'ouvrages de doctrine offrant une synthèse et une interprétation de l'histoire, le comité a jugé que la tâche essentielle, pour une organisation internationale, était de

constituer, de la manière la plus complète et avec toutes les garanties possibles d'authenticité, la documentation de référence, matériau sur lequel pourraient se fonder les recherches historiques futures sur l'Afrique.

Le comité donnait ainsi la priorité à toutes les activités concernant la collecte, la sauvegarde et la publication des sources historiques sous toutes les formes. La ligne tracée est donc celle de l'analyse méthodique des travaux disponibles et de la recherche systématique des sources.

Tout en réaffirmant que le Projet devait considérer l'Afrique dans sa totalité, le comité a estimé plus indiqué, pour des raisons pratiques de méthode, de faire converger la recherche, à tour de rôle, sur les différentes régions du continent, en commençant par celles qui promettent les résultats les plus rapides et les plus probants ; pour déterminer les régions prioritaires, le comité s'est fondé sur les critères suivants :

— l'abondance et la certitude des sources historiques et, en général, de la documentation disponible ;

— l'existence de travaux antérieurs et la possibilité de faire appel à des spécialistes qualifiés en nombre suffisant.

Appliquant ces critères, le comité en est arrivé aux conclusions que résume ainsi le rapport final de la réunion :

> Il est apparu que l'une des régions qui répondaient aux différents critères scientifiques en vue d'une étude prioritaire était l'aire soudanienne occidentale, siège de royaumes successifs tels que ceux du Ghana, du Mali ou du Songhay, du Sokkoto, etc...
>
> L'histoire des relations entre cette région de la savane et l'Afrique du nord maghrébine à travers le Sahara mérite de toute évidence une attention particulière. Cependant, il a été fortement recommandé de relier l'étude de l'aire soudanienne à celle des régions avoisinantes en portant une attention spéciale aux zones de passage entre l'aire de la savane et celle de la forêt : étude des confins entre la Haute-Volta et l'actuel Ghana ; étude des sites Lobi et des sites Sénoufo par exemple.
>
> De même, il a été recommandé d'étendre l'aire considérée jusqu'aux abords du Tchad afin d'étudier, notamment pour les périodes anciennes, les liens avec l'Afrique orientale, la route du Nil au Tchad étant une importante voie de communication...

Conformément aux recommandations de la réunion d'Abidjan, l'Unesco a organisé en 1967 deux réunions techniques qui avaient pour objet principal l'examen de tous les problèmes que posent le rassemblement, l'étude et la publication des sources : la réunion

de Tombouctou en novembre 1967 pour les sources écrites et celle de Niamey en septembre 1967 pour les traditions orales.

En recommandant la création en Afrique de centres de documentation pour la tradition orale, le comité a souligné le caractère original de cette dernière. En effet, elle apporte de l'intérieur le témoignage des événements vécus ou transmis de génération en génération par les chefs de lignage, les griots, les chroniqueurs, les chefs politiques, etc... Son étude méthodologique et systématique devra permettre de renouveler d'importants domaines de la connaissance historique. Enfin, en recoupant d'autres sources, écrites ou archéologiques, la tradition orale contribuera à une approche plus scientifique et complète de l'histoire de l'Afrique.

D'ailleurs, la sagesse africaine considère la tradition orale comme l'un des principaux fondements de la société : la preuve en est fournie par une parabole que l'on trouve sous plusieurs versions dans toute l'Afrique soudanienne et que M. Maurice Glélé, représentant du Directeur général de l'Unesco, a citée à l'ouverture de la réunion de Ouagadougou. La voici :

Il était une fois... Un roi rassembla devant son palais tous ses sujets et leur dit : « Chers fils, chers administrés, et particulièrement vous, jeunes gens, j'ai décidé de vous confier les rênes du pays. Pour ce faire, je vous ordonne de massacrer toutes les personnes de plus de trente ans ».

Les ordres du souverain furent aussitôt exécutés. Mais l'un des sujets du roi, qui n'eut pas le courage de tuer son vieux père, alla, nuitamment, le cacher dans la forêt.

Le monarque s'étant assuré de l'obéissance de ses administrés, les convoqua de nouveau et leur demanda de lui tresser une grosse corde avec de la terre de barre. Les sujets rivalisèrent d'ingéniosité. Mais chaque fois qu'ils essayèrent d'utiliser la corde, celle-ci se cassait. Voyant approcher le terme du délai imparti par le roi, les jeunes gens furent saisis d'effroi. Ils voyaient déjà tomber leurs têtes sous le sabre du bourreau. Et chacun de se lamenter et de pleurer.

Sur ces entrefaites, le jeune homme qui avait caché son vieux père, s'en alla le trouver dans la forêt ; et le vieillard de lui dire : « Mon enfant, cesse de t'émouvoir. Va et, au jour dit, après t'être prosterné trois fois dans la poussière devant le roi, demande-lui de vous montrer, afin que vous vous en inspiriez, le modèle de corde tressée par les ancêtres ».

Tout le peuple se rassembla devant le palais royal et, tandis que tous les autres tremblaient d'émotion, le jeune homme s'avança, se prosterna trois fois et dit : « O grand roi, maître de l'univers, nous avons en vain essayé de tresser la corde que vous avez commandée. Aussi, nous voyez-vous à genoux, pleurant et gémissant, pour vous demander de nous montrer le modèle laissé par les ancêtres ».

Et le maître de l'univers de répondre d'une voix grave et émue : « Non, tous les vieillards ne sont pas morts ! »

Le jeune homme avoua son stratagème. Et la parabole de conclure : c'est sur la corde tressée par les ancêtres que l'on tresse la corde nouvelle La société a besoin de s'enraciner dans l'histoire et la tradition...

La réunion de spécialistes en traditions orales africaines, tenue à Niamey du 18 au 25 septembre 1967, avait pour tâche d'examiner les questions de méthode relatives à la collecte, à la traduction, à l'analyse et à la conservation des données recueillies, ainsi qu'à la formation de spécialistes africains.

Elle a dégagé les principes de collecte et d'étude de la tradition orale comme source historique et défini des méthodes d'appréciation scientifique des témoignages oraux. Ses conclusions constituent le chapitre premier du présent ouvrage.

La réunion a recommandé l'implantation, à Niamey, d'un centre régional de recherche et de documentation pour la tradition orale et d'au moins trois autres pour l'ensemble du continent, ainsi que l'organisation d'un stage de formation de techniciens africains dans le domaine de la tradition orale.

Par ailleurs et afin que puissent être dressés des plans de collecte des traditions orales, les spécialistes réunis à Niamey ont proposé à l'Unesco

l'organisation, à Ouagadougou, dans le courant de 1968, d'une réunion des responsables des instituts et centres de recherche africains, afin d'examiner les problèmes de mise en œuvre du projet régional de la vallée du Niger.

Cela s'imposait d'autant plus que seuls les responsables peuvent engager leurs institutions. Aussi, l'objectif de la réunion serait-il :

a. une mise au point sur l'état des recherches déjà effectuées ou en cours, l'accent étant mis sur les problèmes de contact entre la vallée du Niger et les pays du sud : dispersion des Mandé, Songhay, Peuls, Mossi, Mamproussi, Dagomba, Gourmantché, etc...

b. une planification ou tout au moins une coordination des travaux de recherche, au niveau national et régional, prévue pour la période 1969-1970. A cet effet, les instituts et centres seraient priés de préparer un état détaillé de leurs besoins en spécialistes, équipement et moyens de transport ;

c. une confrontation des méthodes d'approche dans l'enquête auprès des peuples à étudier, notamment par une comparaison des questionnaires utilisés pour la collecte des traditions orales.

A la réunion d'experts sur la coordination et la planification de la collecte de la tradition orale en Afrique, tenue à Ouagadougou du 29 juillet au 2 août 1968, ont participé non seulement les directeurs des instituts et centres nationaux de recherche, mais encore des observateurs, spécialistes de l'histoire ou d'autres disciplines, de l'Afrique occidentale et de l'Afrique orientale. L'ordre du jour comportait, entre autres :

a. État des recherches sur la tradition orale déjà effectuées ou en cours dans les différents pays de la vallée du Niger ;
b. Établissement d'un plan coordonné à l'échelon régional dans le domaine de la tradition orale :
— choix des thèmes et programmes de recherches prioritaires ;
— organisation de la coopération entre instituts d'études africaines.

Les participants ont donc pris connaissance de l'état des travaux sur la tradition orale dans quelques pays de la vallée du Niger. En outre, ils ont établi un plan de recherches sur des thèmes nettement définis et suivant des aires culturelles déterminées. Ce programme concerté permet d'entreprendre dès à présent une vaste campagne de collecte des traditions orales. Enfin, la rencontre des directeurs d'instituts d'études africaines leur a donné l'occasion de débattre des modalités de coopération entre leurs institutions respectives.

Le présent ouvrage est composé à partir des documents préparés pour les réunions de Niamey et de Ouagadougou ou élaborés par elles. Il présente les divers aspects de la mise en œuvre du Projet d'histoire générale de l'Afrique et les perspectives qui s'offrent dans ce domaine. La sélection des documents n'a pas été aisée : leur variété reflète la diversité des types de traditions orales et l'importance de celles-ci dans la culture africaine. Par ailleurs, tous ces types sont confrontés, à des degrés divers il est vrai, aux méthodes scientifiques de collecte, d'enregistrement et d'analyse. Aussi, examinerons-nous, tour à tour :

1. les principes de collecte et d'étude des traditions orales ;

2. l'état de la recherche sur les traditions orales dans quelques pays de l'Afrique occidentale ;

3. les problèmes de coopération ;

4. enfin, quelques communications illustreront les travaux accomplis sur les traditions orales par quelques chercheurs africains et africanistes.

CHAPITRE PREMIER

LES PRINCIPES DE COLLECTE ET D'ÉTUDE

Actuellement, le problème principal dans le domaine de la tradition orale est sans doute moins de stimuler la collecte que d'en systématiser les résultats. En effet, ces dernières années ont vu la publication d'un certain nombre de travaux faisant suite à des recherches sur le terrain, tant en Afrique occidentale que dans les États d'Afrique orientale et centrale.

Par contre, il ressort de l'examen de ces travaux que le domaine des traditions orales africaines couvre une multiplicité de matériaux susceptibles d'une exploitation historique au sens strict du terme. Cette exploitation peut varier considérablement suivant la nature et la forme des travaux publiés. Il y a donc un besoin de systématiser la méthodologie dans ce domaine. Il existe des facteurs de diversités à plusieurs niveaux ; celles-ci résultent notamment des différentes caractéristiques propres à chaque région, de la multiplicité des méthodes utilisées par les chercheurs à différents niveaux de formation et, finalement, des orientations données aux travaux dans le cadre des diverses disciplines : histoire, ethnologie, linguistique, sociologie, littérature, etc...

C'est pourquoi la réunion de Niamey fut interdisciplinaire tout en donnant une priorité au domaine historique. L'examen des aspects méthodologiques et techniques de la collecte ainsi que les aspects interdisciplinaires de l'étude et de l'exploitation de la tradition orale ont permis de dégager des principes de collecte et d'étude qui constituent l'objet de ce chapitre.

I. ASPECTS MÉTHODOLOGIQUES

Il faut d'abord délimiter le domaine de la tradition orale et en établir une typologie ; ensuite étudier les problèmes de la mise en forme et de l'analyse de la tradition recueillie.

Qu'est-ce que la tradition orale ? Qui la détient ? Où et comment aborder ses détenteurs ?

1. Les traditionalistes.

L'actuelle génération de détenteurs de la tradition orale est sans doute la dernière qui puisse fournir des indications utilisables par l'historien. D'où l'urgence des opérations de collecte et l'intérêt d'identifier les informateurs les plus valables dans chaque zone susceptible d'être l'objet d'une enquête sur le terrain.

Les spécialistes réunis à Niamey ont confronté leurs expériences et examiné diverses méthodes pour l'identification, le choix, la prise de contact et l'interview avec les traditionalistes appartenant aux catégories suivantes : griots, conteurs et chanteurs, chefs de caste, lettrés musulmans et prêtres, maîtres-artisans, patriarches et chefs de famille, etc...

D'autres groupes peuvent évidemment être mentionnés. Par exemple, la femme joue un rôle important dans la conservation et la transmission de la tradition orale ; les instituteurs ont souvent l'occasion, de par leur fonction, de connaître des éléments intéressants de la tradition.

Sur le plan de la diffusion et des grands courants de la tradition, l'attention s'arrête sur l'axe du fleuve Niger, des sources du lac Débo et sur l'axe nord-sud reliant le fleuve au sud de l'actuel Ghana dans l'ouest africain.

Par contre, les conditions de recueil de la tradition changent dans les zones où n'existent pas, à proprement parler, de catégories spécifiques de traditionalistes : c'est le cas d'une partie du Cameroun, des civilisations du Golfe du Bénin et du monde bantou.

Enfin, du fait que la tradition est souvent secrète, se pose le problème des garanties particulières à donner, dans certains cas, aux traditionalistes interrogés.

2. Typologie des traditions orales.

Les traditions orales forment une partie essentielle du patrimoine culturel africain. Leur grande variété et leur richesse nécessitent une classification qui est fonction des centres d'intérêt considérés.

On peut dégager un certain nombre de types en utilisant plusieurs critères :

1) *Forme.*

Les traditions se présentent sous trois formes essentielles : prose, prose rythmée, poésie chantée ou non.

La forme peut être : libre (conte, épopée, etc...) ; fixe et stéréotypée (chants rituels, code ésotérique de la royauté rwandaise, poèmes épiques du Foûta-Djalon appelés *asko*, etc...).

2) *Fond.*

On a tous les genres d'expression littéraire : textes historiques (généalogies, chroniques, récits historiques) ; poèmes épiques, lyriques, pastoraux ; contes, fables, devises, devinettes, théâtre ; textes religieux, initiatiques, etc...

3) *Contenu historique.*

Traditions proprement historiques : généalogies, chroniques ; traditions d'intérêt historique limité : contes, chants, théâtre...

4) *Profondeur de la connaissance.*

Traditions populaires ; traditions érudites ; généalogies ; histoire détaillée d'une dynastie, d'un peuple, etc... Ces traditions

s'apprennent auprès de traditionalistes spécialisés qui tiennent écoles et constituent une minorité sociale privilégiée : ils appartiennent à des familles princières ou à des familles castées.

5) *Aire d'extension.*

Il y a les traditions couvrant l'histoire d'un village, d'un royaume, d'une région. C'est le cas des traditions relatives aux fondateurs des empires qui ont leur cycle de légendes : cycle de Soundiata, de Sonni Ali Ber, de Lat-Dior, etc... A ces traditions de sociétés étatiques, s'opposent celles de sociétés sans État où manquent généralement des castes spécialisées de traditionalistes.

6) *Origine et chronologie des faits relatés.*

Les traditions peuvent être relatives à des faits anciens, récents, ou d'origine étrangère.

Par exemple, les légendes des Sarakolé du Ouagadou et les mythologies *yoruba* relatent des faits très anciens et sont d'une utilisation très délicate. Par contre, les traditions relatives à l'histoire du siècle dernier ont généralement une grande richesse historique.

D'autre part, si l'on considère le mode d'accès à leur connaissance, on peut distinguer :

a. les traditions publiques, accessibles à tout le monde et constituant un élément fondamental dans le système d'éducation traditionnelle ;

b. les traditions privées, relatives à des groupes restreints : familles, castes, corporations, classes, etc... On peut ajouter, à cette catégorie, les traditions féminines si souvent négligées ;

c. les traditions ésotériques relatives à des groupes restreints ou à des groupes d'intérêt : famille, société secrète par exemple.

En fait, il appartient au chercheur de déterminer la typologie en tenant compte de celle du peuple chez qui il travaille, car la méthodologie a également ses contraintes sur le terrain.

3. L'enquête sur le terrain.

L'enquête peut être soit extensive, soit intensive. En fait, les deux méthodes sont idéalement complémentaires.

L'enquête extensive est faite auprès de chaque village, chaque

quartier, chaque lignage, etc... Elle ne fait pas nécessairement appel à des informateurs privilégiés ; c'est pour cela qu'elle exige un grand nombre d'enquêteurs travaillant sous le contrôle d'un chercheur qualifié qui doit lui-même assurer partout les premiers contacts.

L'enquête intensive est menée auprès d'informateurs qualifiés, traditionalistes ou non. Elle exige une bonne connaissance ethnologique du milieu ; par exemple, il faut pouvoir situer avec précision l'informateur dans son groupe et définir son allégeance, voire son idéologie. Sur le terrain, il faut prendre deux précautions.

En premier lieu, il importe de tenir compte des avantages et des inconvénients respectifs de l'interview privée et de la palabre. La première semble plus efficace dans un grand nombre de cas, parce qu'il faut préserver un secret. En revanche, la palabre peut conduire à une discussion contradictoire riche d'enseignements ; mais elle risque de provoquer des tensions dans la société, en ravivant d'anciennes querelles. De toute façon, l'enquêteur doit bénéficier de la confiance totale de ses informateurs.

En second lieu, au niveau de la collecte, il est indispensable d'enregistrer la tradition orale à l'état brut et dans son intégralité, y compris les éléments légendaires ou mythologiques. L'interprétation et la critique historique interviennent seulement au cours d'une seconde étape, celle de l'interprétation, qui doit être soigneusement distinguée de la récolte proprement dite.

Enfin, il se pose le délicat problème de la rémunération. Il est indispensable de prévoir, dans le budget de l'enquête, la gratification des informateurs, en espèces ou sous forme de contre-dons.

Lorsqu'une tradition a été enregistrée au magnétophone, il semble utile de procéder immédiatement à une première traduction, chaque enregistrement devant être accompagné d'une fiche d'écoute aussi complète que possible. Les textes des traditions orales n'ont aucune valeur s'ils ne sont pas transmis dans la langue même du traditionaliste.

A titre d'exemple de travail sur le terrain, les spécialistes réunis à Niamey ont entendu des exposés sur les enquêtes par questionnaire menées actuellement au Ghana, en Haute-Volta et au Niger. Au cours de la discussion, est apparue la nécessité de con-

fronter les expériences en cours, afin de décider de la validité de l'établissement d'un questionnaire-type dont le cadre serait adapté à chaque société particulière ; de statuer sur la nature des thèmes à aborder et de définir le degré de précision et de technicité des questions posées.

II. MISE EN FORME ET ANALYSE DES DONNÉES RECUEILLIES

La collecte ne peut livrer tous ses renseignements que si elle est systématiquement transcrite, classée et mise en fiches. On doit donc mettre au point un protocole de transcription et de traduction normalisé. Le document-type aurait trois objectifs :

— réunir tout d'abord les éléments d'information nécessaires à un travail historique de valeur scientifique ;

— assurer ensuite un minimum de standardisation ;

— faciliter enfin la comparaison entre les données recueillies dans différentes zones culturelles.

1. Protocole de transcription et de traduction.

Compte tenu du nombre réduit de spécialistes, des ressources budgétaires limitées et du manque d'équipement, on ne saurait envisager, du moins dans l'immédiat, la transcription intégrale de l'ensemble des traditions recueillies sur le terrain.

S'il est admis que seuls certains textes d'un intérêt historique exceptionnel méritent une transcription scientifique très poussée, il est certain, par contre, qu'un minimum de notes écrites doivent être disponibles aux chercheurs. Ainsi le document-type doit-il comporter :

a. le texte en langue africaine : alphabet normalisé Unesco ou alphabet *Africa* suivant le cas ;

b. la traduction littérale juxtalinéaire dans une langue mondiale de grande diffusion ;

c. la traduction littéraire.

Texte et traduction doivent être accompagnés de l'appareil

utile de notes critiques linguistiques, culturelles et historiques. Un travail méticuleux est exigé par ces diverses phases. En particulier la transcription doit être établie avec soin et doit rendre fidèlement compte de toutes les nuances d'articulation et de prosodie du texte. Un tel travail ne peut être mené à bien que par des spécialistes aidés d'assistants ayant une haute qualification ; d'où l'urgence de former, dans les meilleurs délais, un grand nombre de transcripteurs.

En ce qui concerne la transcription linguistique, il convient de former des spécialistes pour lesquels on pourra garantir un emploi stable dans une organisation stable. Ces spécialistes, qui devront parler la langue étudiée, recevraient pendant deux ans une formation en phonétique, phonologie, tonologie, morpho-syntaxe, lexicographie et socio-linguistique. Il va de soi qu'un pareil enseignement ne pourra être dispensé que si la langue a déjà été étudiée. Pendant deux ans, ils s'exerceront à la transcription selon les règles élaborées par l'Institut international africain, et à la traduction juxtalinéaire.

La collection *Classiques africains* constitue un exemple de ce qu'il est possible de faire en ce qui concerne l'établissement d'un document-type, surtout lorsqu'il est susceptible d'être publié. Évidemment, la présentation formelle des documents doit être dictée par la perspective dans laquelle les textes sont étudiés, mais puisque la collection des traditions est inséparable de la promotion des langues africaines, la présentation la plus élaborée sera la meilleure.

2. Analyse des données recueillies.

Le comité d'experts réuni à Abidjan a rappelé que l'utilisation de la tradition orale demande une méthode critique rigoureuse.

La réunion de Niamey a procédé à l'examen de cette question fondamentale ; elle considéra en particulier les règles méthodologiques actuelles en histoire et l'unanimité se fit sur deux points :

a. la tradition orale étant inséparable de la pensée africaine, de la philosophie africaine, les règles actuelles de la critique historique devaient lui être appliquées avec discernement ;

b. il faudrait disposer de plus de temps pour discuter à loisir le problème de l'analyse des données recueillies, sous le double aspect de la problématique et de la méthodologie de la tradition orale. Aussi, ne sera-t-on point étonné que la réunion de Ouagadougou ait repris ces problèmes.

III. ASPECTS TECHNIQUES

Les techniques d'enregistrement sonore permettent de recueillir des matériaux qui, transcrits et publiés, deviendront des documents accessibles à tous pour servir à élaborer l'histoire des peuples africains.

1. Collecte et enregistrement : stage de Niamey.

Les problèmes qui se posent sont ceux de l'équipement, des techniques d'enregistrement et des qualités requises du collecteur et du spécialiste.

A la réunion de Niamey, ont été présentés divers types de matériel d'enregistrement (magnétophones *Nagra, Uher, Mini K7*, écouteurs, microphones, bandes, etc...). On a insisté particulièrement sur les précautions indispensables pour obtenir la meilleure qualité d'enregistrement :

— microphones : position, bruits de câble, bruit de vent, etc... ;
— méthodes d'enregistrement : vitesse d'enregistrement, vitesse de défilement, nombre de pistes, emploi dans des conditions difficiles (chaleur, humidité, poussière, chocs, bruitage, interférences diverses, etc...) ;
— bandes magnétiques : types recommandés, conservation, repiquage.

La réunion a recommandé l'achat d'appareils de haute fidélité. Une ou deux équipes, dotées de cet équipement, devraient être rattachées à un centre régional et seraient envoyées sur le terrain à la disposition des chercheurs qui détiennent un matériel moins précis et qui auraient déjà sélectionné les traditionalistes.

Une démonstration de la *méthode* dite *des deux magnétophones* a été faite par un technicien du son avec un traditionaliste. Cette méthode présente les caractéristiques suivantes :

a. enregistrement du texte original sur un appareil haute fidélité ;
b. redite, phrase par phrase, du texte original en présence de l'informateur et enregistrement sur un deuxième magnétophone de ces passages, suivis des explications correspondantes (sens obscur, langue étrangère ou *secrète*, identification des noms de lieu ou de personne) ;
c. ces passages sont suivis d'une première traduction libre du texte original et de certains commentaires explicatifs recueillis sur le terrain.

Dans la démonstration, le texte a été enregistré avec deux microphones, l'un pour la musique, l'autre pour la parole, puis ré-enregistré phrase par phrase sur un deuxième magnétophone. Cette expérience, réalisée dans de mauvaises conditions (le technicien servant aussi de traducteur) a néanmoins montré l'efficacité et la rapidité d'une méthode qui permet une analyse rapide des documents recueillis et leur sélection pour un travail historique, linguistique et ethnologique très poussé. La classification de tels documents devient alors aisée.

Mais, avant tout travail sur le terrain, le collecteur de la tradition devra faire un stage pour se familiariser avec le fonctionnement du magnétophone : manœuvre de l'appareil (notamment contrôle du bon état de l'appareil et de son alimentation), technique de la prise de son en intérieur et en extérieur (manière de placer le ou les microphones), précaution à prendre contre la réverbération, le vent, et, pour le maniement des bandes originales, notions sur la technique de copie.

C'est pourquoi l'organisation d'un tel stage à Niamey a été souhaitée ; le programme prévu comportait :

— initiation à l'acoustique élémentaire ;
— initiation à l'électronique élémentaire ;
— manipulation des différents types de magnétophones autonomes : Uher, Nagra, K 7, etc... ;
— utilisation du film télévisé ;
— travaux pratiques sur le terrain ;
— entraînement à l'emploi des deux magnétophones pour une traduction libre ;
— entraînement sur magnétophone d'écoute à l'analyse de contenu des bandes, au catalogue, à la transcription, à la traduction mot à mot.

Le stage s'est effectivement déroulé à Niamey du 13 mars au 12 avril 1969 et a réuni des participants venus des pays suivants : Dahomey, Haute-Volta, Mali, Niger. Voici la liste et les marques du matériel qui y a été utilisé :

— *magnétophones :* Nagra, Uher 4000 L, Philips Mini K 7 ;
— *microphones :* Beyer M. 67, M. 66, M. 100 ; Sennheiser MD 21, MD 211, MKH 404, MKH 804 ; Uher ; Philips Mini K 7 ;
— *matériel de démonstration et d'expérience :* générateur BF Centrad ; oscilloscope Metrix ; amplificateur Thorens ; haut-parleur Audax Audimax 11.

Les cours théoriques ont suivi le programme que voici :

— *Définition du son :* ce qui touche le sens de l'ouïe.
— *Phénomènes périodiques :* tout phénomène qui se reproduit identique à lui-même à des intervalles de temps égaux. Exemples : alternance du jour et de la nuit, saisons, etc...
Notion de période, de fréquence ;
vibrations mécaniques et acoustiques ;
représentation graphique : démonstration et explication sommaire de l'oscilloscope.
— *Caractéristiques d'un son :* hauteur, timbre, intensité, durée, limites de fréquences : infra sons et ultra sons.
— *Propagation du son*
Nécessité d'un milieu élastique ;
propagation dans l'air, les liquides, les solides ;
vitesse de propagation ;
notion de longueur d'onde.
— *Sons simples et sons complexes.*
Sons musicaux ;
bruits ;
notions d'harmoniques ; explication du timbre ; expérience : cordes vibrantes.
— *Notion de résonance.*
Cordes, lames vibrantes ;
cavités ;
notion de fréquence propre ;
vibrations forcées et résonances ;
exemples et cas particuliers : instruments de musique, vibrations de carrosserie d'une voiture ; émission vocale (cordes vocales et cavité buccale) ; accident du pont d'Angers en 1850.
— *Réflexion, écho, réverbération.*
— *Acoustique des locaux :* traitement acoustique et isolement phonique.
— *Oreille*
physiologie de l'audition ;
sensibilité en fonction de la fréquence ;
sensibilité en fonction de l'énergie sonore ;
mise en évidence du caractère non linéaire de cette sensibilité, d'où : notion sommaire de Décibel, seuil d'audibilité, seuil de douleur ; exemples.
— *Notions élémentaires d'électro-acoustique.*
Mise en évidence de la transformation d'une vibration acoustique en vibration électrique : expérience micro-oscilloscope ;
transducteur : microphones, haut-parleur (réversibilité) ;

amplification : nécessité, moyens employés ;
organes d'une chaîne d'amplification ;
qualités des éléments d'une chaîne : notions de bande passante, de courbe de réponse.

— *Les microphones.*
Principes généraux : charbon, cristal, dynamique, ruban, condensateur ;
qualités et défauts ;
caractéristiques : directivité, sensibilité, bande passante (courbe de réponse), impédance.

— *Utilisation de divers microphones.*
Choix ;
bruits parasites : vent, manipulation, câble ;
protection anti-vent ;
emploi de plusieurs micros-mélangeurs.

— *Aperçu des divers procédés d'enregistrement du son.*
Bref historique ;
gravure ;
rouleaux ;
disques ;
films.

— *L'enregistrement sur bande magnétique.*
Notions sommaires de magnétisme et d'électro-magnétisme ;
principe général de l'enregistrement magnétique ;
têtes d'enregistrement, de lecture ;
effacement.

— *Les magnétophones.*
Généralités ;
constitution : partie mécanique, partie électronique ;
caractéristiques : type de bande, nombre de pistes, vitesse de défilement, nombre de têtes, qualités et défauts ;
sources d'alimentation : secteur, piles, batteries.

— Étude détaillée des magnétophones les plus employés dans le cadre du recueil des traditions orales :
Nagra III, Uher 4000 Report L, Philips Mini K 7.

— *Technique de l'enregistrement.*
Préparation et vérification du matériel ;
mise en œuvre : branchements ;
disposition du ou des microphones ;
réglages préalables : équilibre sonore, niveau ;
enregistrement ; contrôles et interventions en cours d'enregistrement ;
écoute de la bande enregistrée.

— *Entretien du matériel.*
Protection contre : poussière, chaleur, humidité, pluie, divers (termites, etc...) ;
nettoyage : dépoussiérage, mécanique, têtes ;
précautions de transport : vibrations, chocs, poussière, soleil, pluie, etc... ;

précautions de stockage : conditions climatiques (température, hygrométrie) ;
organes délicats : courroies, galets ;
stockage des piles ;
stockage des batteries ;
causes possibles des pannes les plus courantes ;
interventions permises ou interdites.

— *Entretien et conservation des bandes.*
Précautions de manipulation ;
poussière, chaleur, humidité ;
conditions de stockage des bandes neuves ;
champs magnétiques intenses et risques d'effacement.

— *Copie de bandes magnétiques.*
Nécessité : cas de manipulations fréquentes ;
technique de copie : branchement entre divers magnétophones (réglages, précautions et risque d'effacement d'un original).

— *Protocole d'enregistrement.*
Annonces ;
marquage des boîtes : titre, date, numéro de bobine, magnétophone utilisé, vitesse ;
rapports ;
classement et répertoriage.

Parallèlement aux cours dont un résumé était donné, des exercices pratiques dans les conditions normales de travail ont permis aux stagiaires de se familiariser avec le matériel et d'acquérir un début d'expérience dans son utilisation.

Les enregistrements effectués par les stagiaires au cours de ces exercices ont fait l'objet de séances d'écoute critique en commun, avec discussion. Ces séances constituaient la partie la plus efficace du stage.

Le directeur du stage souhaite que soit trouvé le moyen adéquat de contrôler l'expérience acquise par les stagiaires et la qualité du travail qu'ils ont fourni. La solution se trouve dans l'institution d'un stage annuel dans les locaux du Centre régional où les participants de tous les pays membres pourraient comparer périodiquement leurs expériences, confronter les résultats de leurs travaux, discuter de leurs problèmes, et être tenus au courant d'éventuelles nouveautés techniques concernant la prise de son.

Dans le cadre du stage, des conseils d'entretien du matériel et des bandes magnétiques ont été donnés. Par contre, il n'était pas possible d'apprendre aux stagiaires à dépanner un magnétophone. Il est souhaitable de former quelques techniciens qui seraient chargés d'assurer des réparations sur place, un ou deux dans chaque pays.

Par ailleurs, il serait souhaitable de sélectionner certains matériels et d'en normaliser l'utilisation : emploi du Mini K 7 et d'un autre microphone par exemple.

Enfin, dans la mesure où les tournages synchrones se développent, il est souhaitable d'organiser un stage similaire pour l'image.

Mais, revenons-en à la collecte. Si on entend par *collecteur* l'enquêteur travaillant sur un programme particulier sous la direction d'un spécialiste, ce qu'on doit attendre de lui peut se résumer ainsi :

— niveau d'instruction suffisamment poussé pour qu'il puisse rédiger dans la langue officielle de l'État où se déroule l'enquête ;

— connaissance empirique du cadre historique et culturel dont il doit être, autant que possible, originaire ;

— sensibilité d'écoute propre à lui permettre de déceler les moments où l'informateur passe du simple discours au récit d'une tradition, ceci dans le cas où les traditions sont dites et non chantées ;

— sens de la discrétion et des usages de politesse en vigueur dans la société étudiée.

Du chercheur, on attendra une formation anthropologique ou historique ou relevant d'autres disciplines telles que l'archéologie, la linguistique, la musicologie et une connaissance approfondie des *règles* habituelles de la méthode et de la critique historique s'appliquant aux documents oraux comme aux sources écrites, ainsi que du contexte ethnologique et historique général de la société étudiée.

La formation historique souhaitée pour le chercheur pourrait se définir comme suit : une maîtrise dans la manipulation des généalogies, dans le calcul chronologique fondé sur la durée moyenne des générations et des règnes, eu égard aux règles de succession aux offices.

2. Conservation et archives audio-visuelles.

Les méthodes de conservation des documents de la tradition orale ne présentent pas de problèmes particuliers. Elles ont fait l'objet d'études spécialisées par des compagnies commerciales et des centres d'archives. Des rapports sont disponibles : celui d'East-

man et celui de la *Library of Congress*, à Washington, par exemple... Les conclusions de ces deux rapports, en ce qui concerne les conditions techniques de conservation, sont identiques ; il est suggéré de conserver les bandes magnétiques et les films à une température constante (environ 18° centigrades), à une hygrométrie constante (40 % environ) et à l'abri de la lumière et de la poussière. En outre, il est recommandé de recopier dès que possible, et périodiquement, les enregistrements magnétiques originaux et de ne manipuler que les copies.

En ce qui concerne la normalisation des systèmes de référence et de mise sur fiche, le Musée de l'Homme, à Paris, procède actuellement à la mise au point d'un système d'archives sur cartes perforées, dont les résultats seront communiqués aux institutions intéressées.

On doit par ailleurs envisager, dans certains cas, la constitution d'archives sonores qui ne seraient livrées au public qu'avec l'accord de l'informateur.

La projection de films a permis aux experts réunis à Ouagadougou de discuter le problème de la constitution d'archives audiovisuelles de la tradition orale. L'un des films était un document non monté, sur la mythologie songhay-zarma dite par un prêtre magistral de la religion traditionnelle et relative à l'origine du génie du tonnerre, *Dongo*.

La difficulté de transmettre un tel document brut apparut nettement : il faudrait le traduire, car il semble qu'il n'y ait pas de possibilité matérielle d'y inscrire des sous-titres. Aussi, la réunion a-t-elle demandé, avec insistance, par la recommandation qu'on lira ci-dessous, que le point soit fait sur les possibilités qu'offrent les grands moyens d'information dans le domaine de la tradition orale.

Considérant que l'élaboration d'une stratégie générale cohérente pour l'emploi des puissants moyens de communication s'impose surtout en Afrique où l'on n'a, jusqu'ici, que très peu utilisé les immenses possibilités culturelles de la radio, du cinéma et de la télévision, la réunion recommande :

1. qu'une place importante soit réservée aux traditions orales, sources inépuisables de nouvelles inspirations artistiques dans les réseaux de radio, de télévision et de cinéma africains ;

2. qu'une réunion conjointe réunisse en 1969, d'une part les dirigeants des centres de recherche scientifique en Afrique et les représentants des organisations internationales de cinéma et radio-télévision et, d'autre part, les responsables des programmes culturels de radio-télévision en Afrique ;

3. que chaque Centre établisse un inventaire de l'équipement audio-visuel dont il dispose et des moyens indispensables à la réalisation d'un programme audio-visuel efficace ;

4. que soient organisés des stages de formation portant sur des programmes précis et auprès d'organisations reconnues comme les mieux qualifiées dans ce domaine ;

5. que des réunions périodiques circulaires permettent aux spécialistes des programmes audio-visuels africains d'échanger des informations, de confronter des expériences, d'établir de nouveaux projets sur le plan national et international.

Une réunion conjointe va se tenir, en principe vers la fin de l'année 1969, sous les auspices de l'Unesco.

IV. RAPPORTS INTERDISCIPLINAIRES

Bien qu'il soit permis d'établir une distinction entre traditions historiques d'une part, et littérature tout court d'autre part, il convient de ne pas privilégier les premières en fonction d'un jugement porté sur la valeur respective intrinsèque de ces deux types de documents, mais par simple souci d'efficacité. Il faut faire l'histoire générale avant l'histoire de la pensée. Mais, si l'on ne veut pas se contenter d'une histoire scientiste et pointilliste, il faudrait tenter de restituer ce qui fait l'originalité de la pensée historique et de l'esthétique africaines.

Cette histoire ne doit pas être simplement le fait des historiens, mais elle doit également solliciter le concours des linguistes, des musicologues, des ethnologues, des anthropologues et des archéologues.

S'il existe des témoignages écrits et archéologiques du passé, la plus grande richesse de l'histoire africaine réside encore dans le souvenir de ses acteurs et principalement dans la mémoire de ceux qui ont été chargés par chaque société de transmettre fidèlement, génération après génération, le patrimoine historique commun.

La vallée du Niger peut être considérée comme une zone privilégiée, en raison d'une convergence particulière et exceptionnelle de la tradition orale, des vestiges archéologiques et de la présence de documents écrits témoignant de l'importance des grands royaumes, qui sont parvenus jusqu'à nous.

1. Linguistique.

La collaboration entre historiens et linguistes est essentielle aux stades de la collecte, de la conservation et de l'utilisation des documents de la tradition orale.

Tout d'abord, la comparaison des langues africaines entre elles permettra de déterminer l'appartenance ou la non-appartenance de leurs locuteurs respectifs à une même communauté humaine, ainsi que la nature de leur unité et le rythme de leur évolution au sein de cette communauté.

Puis, l'étude des emprunts lexicaux pourrait donner une documentation utile sur les mouvements historiques et les brassages de peuples, ainsi que des renseignements considérables sur les anciennes routes commerciales, les cultes religieux et la nature des échanges et influences réciproques entre peuples voisins.

Enfin, les recherches onomastiques et l'analyse linguistique des toponymes et anthroponymes contribuent à déterminer des indications chronologiques intéressantes.

Ces différents domaines doivent recevoir la priorité en raison de leur utilité pour le Projet d'histoire générale de l'Afrique. Mais afin que l'apport linguistique à la recherche historique puisse être pleinement profitable, il est indispensable de respecter les méthodes linguistiques de transcription, de traduction et d'édition des documents oraux, à savoir :

a. s'imposer une édition bilingue de tous les documents en voie de publication, car la traduction dans une langue internationale de grande diffusion ne saurait remplacer le texte original en langue africaine, notamment pour rectifier les erreurs toujours possibles de transcription, de traduction et d'interprétation ;

b. recueillir le corpus dans son intégralité, en reproduisant soigneusement les jargons de classe ou de métier et le langage archaïque, ésotérique ou secret des documents religieux ou sacrés, même dans le cas où on ne réussit pas à en trouver la signification ;

c. recourir à une traduction fidèle, aussi littérale que possible, s'imposer la traduction juxtalinéaire dans le cas où les caractéristiques phonologiques, morpho-syntaxiques et lexicales de la langue considérée n'auront pas encore été dégagées par des travaux antérieurs ;

d. enrichir l'édition critique des textes d'un commentaire linguistique étoffé.

C'est pourquoi les collecteurs et les spécialistes des traditions orales doivent comprendre la langue des peuples qu'ils étudient, prendre connaissance des principales études linguistiques disponibles sur cette langue, s'entraîner à l'exercice difficile de la tra-

duction littérale et collaborer aussi étroitement que possible avec les spécialistes de la langue intéressée.

2. Ethnologie.

La connaissance du contexte ethnologique est indispensable, non seulement pour collecter la tradition orale d'un peuple donné, mais aussi pour éclairer et animer une histoire traditionnelle, d'ailleurs toujours vécue par le peuple concerné.

D'autre part, les traditions orales à caractère historique sont généralement muettes sur les aspects fondamentaux et non événementiels de l'histoire, par exemple sur les structures sociales, les systèmes économiques et les systèmes religieux.

3. Archéologie.

Les découvertes archéologiques peuvent promouvoir et préciser certaines idées inconnues ou mal connues sur des faits historiques. Mais, par ailleurs, la recherche archéologique permet de reconstruire la proto-histoire, d'établir la chronologie qui reste un problème capital pour l'histoire africaine, d'identifier enfin certains centres de culture et des itinéraires historiques comme les routes de commerce ou de migration.

A l'archéologie doit également revenir le rôle de vérifier les données de la tradition orale : ces données comportent, en effet, des récits plus ou moins légendaires, des références historiques, des affirmations, des croyances, etc., autant d'éléments qu'il faut confirmer on infirmer.

Enfin, la recherche archéologique concernant le Projet d'histoire générale de l'Afrique doit être attentive aux découvertes archéologiques faites dans les pays d'autres continents, car tout ce qui concerne l'Afrique ne se trouve pas seulement qu'en Afrique.

4. Musicologie.

La tradition orale qui nous occupe ici se présente le plus souvent sous forme de textes chantés, psalmodiés, déclamés ou récités. Souvent, ils sont accompagnés par un instrument de musique. Parfois, c'est l'instrument lui-même qui parle, par exemple dans les messages tambourinés. Ces textes ont donc un important aspect musical. Les griots, pour ne parler que d'eux, sont des musiciens professionnels. La collecte devra par conséquent veiller à respecter les conditions naturelles dans lesquelles ces textes sont chantés, en public ou en privé. On les enregistrera sur magnétophone avec la meilleure technique possible, tant sur le plan de l'enregistrement sonore que sur celui de la musicologie.

L'étude musicologique permettra de mieux comprendre le sens, la valeur et la portée des textes ainsi recueillis. L'analyse de la structure musicale de ces pièces permet d'en mieux comprendre la composition littéraire. Souvent, c'est un trait musical (refrain chanté, ritournelle instrumentale, changement de temps) qui marque le découpage du texte en strophes ou en versets. Le dessin mélodique révèle les caractères de la versification lorsqu'il en existe une. Souvent aussi, c'est un caractère musical précis (technique particulière de la voix, emploi de certains modes ou intervalles, par exemple) qui permet de regrouper des textes qui paraîtraient n'avoir aucun rapport entre eux, révélant ainsi des genres littéraires insoupçonnés. Par ailleurs, l'analyse des formes mélodiques ou rythmiques amène à dégager des styles. Les données obtenues s'intègrent aux recherches concernant la délimitation des grandes zones culturelles et l'effet des contacts de culture.

Dans certains cas, séparer textes et musique, c'est priver ces textes d'une partie essentielle de leur substance. Seule, en effet, la musique est capable de leur conférer la valeur émotionnelle qu'on attend d'eux et qui est la raison même de leur récitation. L'étude de ces musiques éclairera d'une lumière nouvelle les rapports de ces textes avec ce qu'il y a de plus profond et de plus significatif dans le comportement des êtres.

La musique étant un aspect essentiel de la tradition orale, la musicologie doit prendre sa place à côté des autres disciplines dans l'élaboration de l'histoire générale de l'Afrique.

On a quelquefois obtenu des résultats appréciables, à partir

de la convergence des renseignements fournis par diverses disciplines : c'est ainsi que fut découvert, au Niger, le site Rosi [*Rooji*], grâce aux indications d'un manuscrit arabe.

La nécessité d'appliquer les principes définis ci-dessus apparaîtra dans toute sa clarté, après l'inventaire et l'examen des recherches en cours dans le domaine de la tradition orale.

CHAPITRE II

LES RECHERCHES SUR LES TRADITIONS ORALES.

Conformément aux recommandations de la réunion de Niamey, l'état des recherches sur les traditions orales fut présenté à la réunion de Ouagadougou. Après avoir exposé, sous forme condensée et légèrement remaniée quelquefois, les rapports de chaque pays, nous essayerons d'en faire la synthèse.

I. INVENTAIRE DES RECHERCHES

Un même schéma a été adopté pour la représentation des rapports sur l'inventaire des institutions, des moyens et programmes de recherche de chaque pays de manière à en faciliter la comparaison.

ELDRIDGE MOHAMADOU

Cameroun.

1. Institution.

Un seul organisme, le Centre fédéral linguistique et culturel établi à Yaoundé, s'est jusqu'à présent occupé, et de manière accessoire, de la collecte des traditions orales au Cameroun. Avec la structuration progressive de l'université fédérale du Cameroun, deux autres institutions sont prévues, qui s'intéresseront également de près à cette question : l'Institut d'études africaines et l'Institut de linguistique appliquée. Ce dernier vient de voir le jour au mois de juin 1968, mais n'a pas encore défini son programme de travail.

Le Centre fédéral linguistique et culturel peut mettre à son actif un programme précis de collecte et certains résultats déjà acquis dans ce domaine. Créé en 1963 avec le concours de l'Unesco, il n'est entré effectivement en fonction qu'en 1966, du moins pour ce qui est de son programme de collecte des traditions orales camerounaises. Mais, les moyens très restreints dont il dispose, tant en personnel qu'en équipement, ne lui ont pas permis de mener systématiquement l'application de son programme, d'autant plus qu'il se voyait confier des tâches multiples et tout aussi importantes : préservation du patrimoine artistique national et constitution du musée national du Cameroun, formation de l'Ensemble national de danse du Cameroun, ainsi que diverses activités d'animation culturelle.

Placé à la jonction géographique de la savane et de la forêt, le Cameroun constitue un point de rencontre et de synthèse de l'Afrique soudanaise et bantoue. Aussi, le champ de recherche couvert

par le Centre fédéral linguistique et culturel est-il varié et vaste : Pygmées et Fangs du Sud-Cameroun, Efiks et Ekois de la Cross-River, Bamilékés et Tikars des plateaux de l'ouest, Bayas de l'est et, enfin, Peuls ou Foulbé et Soudanais du Nord-Cameroun.

Les travaux du Centre fédéral de Yaoundé n'intéressent le projet de la collecte des traditions orales dans le bassin du Niger que pour la partie relative au Nord-Cameroun. La définition de la vallée du Niger retenue par la réunion de Niamey n'inclut effectivement que cette partie du Cameroun.

2. Travaux en cours.

Le Centre fédéral n'a disposé que d'un seul chercheur pour assurer la couverture du Nord-Cameroun. Son programme de travail ne concerne que les Peuls et indirectement seulement les populations soudanaises. Il a pour tâche de recueillir les traditions orales peules du nord-Cameroun dans leur ensemble et plus particulièrement leurs traditions historiques.

Parvenus depuis la fin du XVI^e^ siècle au Nord-Cameroun en pasteurs nomades, les *Fulbe* n'ont vu se renforcer leur nombre qu'au cours du XVIII^e^ s. Les grandes migrations peules parties du Foûta-Tôro et du Foûta-Djalon, après avoir transité et essaimé dans le Mâcina et toute la vallée moyenne du Niger (Djelgôdji, Liptâko, Tôrôdi, Dallol), eurent pour aboutissement le Nord-Nigeria et le Nord-Cameroun. C'est au début du XIX^e^ s. que Usmaan Fooduyee jette les bases de l'empire de Sokkoto. Sous l'impulsion du *sheehu*, la *Jihaad* se prolonge au-delà du Niger sur les rives de la Bénoué, et bientôt les Peuls taillent dans ces provinces dénommées Âdamâwa, l'actuel Nord-Cameroun. Et depuis, les riches pâturages des hauts plateaux de l'Âdamâwa n'ont cessé d'attirer d'autres pasteurs peuls venus du Bornou, du Damagaram ou du Manga nigériens.

L'on comprend alors que les traditions peules du Nord-Cameroun soient étroitement liées à celles des *Fulbe* du Niger et du Nigeria, et, en montant plus loin encore, à celles des Peuls de Haute-Volta, du Mali, de la Guinée et du Sénégal. Celles-ci expliquent celles-là comme ces dernières permettent de mieux saisir le prolongement des premières.

Depuis trois ans que le Centre fédéral a entrepris la collecte des traditions historiques peules du Nord-Cameroun, et malgré le manque de moyens, un certain résultat a déjà été obtenu, qui est loin d'être négligeable.

Sur la cinquantaine de « lamidats » (territoire d'un *laamiiɗo*) qui composaient la province de l'Âdamâwa, une vingtaine seulement ont fait l'objet d'une enquête approfondie. Quant aux trois grands clans nomades des *Mbororo'en*, ils sont encore totalement inconnus. Ces enquêtes ont permis d'enregistrer sur bandes magnétiques des traditions d'intérêt historique (généralement au niveau de la chefferie), littéraire (épopées, poèmes pastoraux, contes, histoires, devinettes, casse-langue, joutes oratoires, etc.).

Sur les quelque deux cents bandes (format Uher) enregistrées, une cinquantaine ont été dépouillées, représentant 571 pages de textes dactylographiés. Le but est, dans une première phase, la publication, dans une version bilingue (peul-français), des sources de l'histoire du Nord-Cameroun d'après la tradition orale. C'est dans une phase ultérieure qu'il serait envisagé de transcrire et de traduire les traditions littéraires. A plus long terme, l'enquête débordera sur les populations non-peules, ce travail se trouvant facilité par le fait que la langue peule est en usage à travers tout le Nord-Cameroun.

3. Programme.

Le programme de travail envisagé pour la campagne 1968-1969 et les suivantes se décompose ainsi :

— campagne 1968-1969 : poursuite de la collecte des traditions historiques peules dans trente lamidats de l'Âdamâwa, de la Bénoué et du Diamâré ;

— campagne 1969-1970 : extension de cette collecte dans les lamidats nigériens et tchadiens de l'ancien Âdamâwa (vingt-cinq lamidats) ;

— campagne 1970-1971 : collecte des traditions historiques des populations non-peules du Nord-Cameroun.

4. Collaboration régionale.

Il apparaît avec clarté, d'après le programme exposé ci-dessus, que le Cameroun est particulièrement intéressé à collaborer étroitement avec le Niger et le Nigeria dans l'étude des traditions historiques peules et, de manière générale, avec les autres pays du bassin du Niger où sont installés les Peuls : Haute-Volta, Mali, Guinée, Sénégal, etc.

JOSEPH DJIVO

Dahomey.

1. Institution.

L'Institut de recherches appliquées du Dahomey, à Porto-Novo, est la seule institution nationale de recherche chargée de la collecte des traditions orales du Dahomey où, comme dans les autres pays africains, les chercheurs sont obligés d'avoir recours simultanément aux sources écrites et à ce qu'a conservé de précieux la « mémoire des anciens ».

2. Travaux effectués.

Les travaux de ces dernières années et ceux en cours s'effectuent dans ce cadre. Les publications en sont faites dans les *Études dahoméennes*, nouvelle série, selon les références indiquées.

a. Première étude sur les rites et danses funéraires des *Pila-Pila* de Bénéfoungou par Jacques Bernolles.

L'inhumation, les cérémonies et sacrifices, à cette occasion, le sort de l'âme du défunt, le problème de la réincarnation, la danse des morts « destinée à fomenter la renaissance » (relations entre les danses des récoltes et celles des morts) ont lieu surtout pour les femmes mariées ou qui ont eu des enfants. Faits rapportés sur la base des informations orales recueillies par l'auteur.

b. Histoire et légende de Chabé (Savè) par l'abbé Th. Mouléro.

Ce que l'auteur sait de la réalité et des légendes du pays chabé lui permet d'en reconstituer l'histoire. Après avoir tracé le cadre

et les limites de l'ancien royaume, l'abbé Mouléro précise les grandes périodes de l'histoire *chabé* et les étudie :

— L'exode du peuple *nago* depuis le départ d'Ifè, berceau de la race, jusqu'à la fondation de la ville de Chabé ;

— les temps anciens : de la fondation de la ville de Chabé à l'avènement du roi Ola-Obé ;

— les temps modernes : du roi Ola-Obé à l'avènement d'Adégboyé ;

— la crise de la royauté et sa suppression officielle : depuis la mort d'Adégboyé jusqu'à nos jours.

c. Histoire des Wémènous ou Dékanmènous par l'abbé Th. Mouléro.

Reconstitution de l'histoire telle qu'elle est rapportée par la tradition orale confiée à l'auteur par ses informateurs : généalogie des rois, significations de certains noms de villages, quelques événements importants, etc.

d. Guézo ou Guédizo Massigbé par l'abbé Th. Mouléro.

A propos de ses quarante guerres (1818-1858), des guerres d'Atakpamé et d'Abéokouta, des conditions exactes de sa mort à Ekpo en 1858.

e. Conquête de Kétou par Glèlè et conquête d'Abomey par la France (d'après un témoin oculaire) par l'abbé Th. Mouléro.

Deux événements rapportés grâce à la tradition orale.

f. Histoire et légende des Djekens par l'abbé Th. Mouléro.

Comment un homme parti de Ashanti, fonda à Tado une famille et comment ses enfants se sont enfuis de Tado et leurs « faits » ou ceux de leurs descendants :

Je laisse aux lecteurs l'histoire des Djekens telle qu'elle m'a été racontée par un de leurs descendants avec ses légendes, sa superstition et la crédulité avec laquelle elles ont été accueillies. C'est un mélange d'histoire et de légendes assez lié qui porte aux merveilles.

JOSEPH NKETIA

Ghana.

1. Institutions.

Dans les multiples instituts et départements de l'université du Ghana en général et les départements d'histoire et d'archéologie de l'Institut d'études africaines en particulier, une recherche historique a été entreprise à grande échelle ces dernières années. Pour des raisons évidentes, c'est l'histoire des peuples qui vivent à l'intérieur des frontières du Ghana moderne qui a retenu principalement, mais non exclusivement l'attention des chercheurs.

L'exclusivisme ne serait pas réaliste en fait, car, à l'université de Legon, aussi bien à l'Institut que dans les départements, des spécialistes poursuivent la recherche sur l'histoire, non seulement de l'Afrique occidentale, mais aussi de l'Afrique orientale et centrale, pour ne rien dire d'autres régions du Tiers Monde comme l'Inde.

2. Travaux en cours.

Un membre du département d'histoire de Legon étudie la politique française au XIX^e^ siècle, avec une référence particulière au Sénégal. Le travail a commencé il y a quatre ans et l'analyse des matériaux recueillis est très avancée.

Un autre thème concerne les relations économiques et politiques entre les Maures de la rive gauche du fleuve Sénégal et ceux de la rive droite, au cours de la période précédant l'arrivée des Français ; les conséquences de la politique française sur ces rela-

tions et la réaction des Maures, ceux de la rive droite spécialement, à cette politique.

On espère que les résultats de cette étude seront très prochainement disponibles pour les spécialistes.

D'autres membres du département d'histoire étendent leurs recherches au Togo et au Dahomey, pour étudier les relations entre les groupes *Ga-Adangbe-Ewe-Mina* et *Fon*.

L'Institut d'études africaines a entrepris de dresser un tableau de la formation des États musulmans aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles en Afrique occidentale. Le Foûta-Tôro, le Foûta-Djalon, le Mâcina, le Sokkoto, les États d'Elhadj Omar, l'État de Samory Touré et d'autres plus petits encore, sont traités comme des cas particuliers.

L'administration de Samory Touré, en particulier, fait l'objet de la préparation d'une thèse de doctorat.

Sur l'apparition de ces États musulmans, un matériel documentaire a été recueilli dans les Archives de Londres, Paris, Dakar et ailleurs. Des manuscrits arabes locaux et des témoignages oraux sont également utilisés. Enfin, un travail sur le terrain a été effectué dans les pays suivants : Mauritanie, Sénégal, Nord-Sierra Léone, Côte d'Ivoire, Haute-Volta, Niger, Togo, Nord-Ghana.

Si on considère les populations du Ghana actuel, les grandes lignes de leur histoire sont fixées depuis au moins le début du XVI^e^ siècle. Les XVII^e^ et XVIII^e^ s. sont bien étudiés, surtout pour les empires Akwamu et Ashanti.

La place prépondérante de l'Ashanti parmi les États de la Côte de l'Or (Ghana actuel) aux XVIII^e^ et XIX^e^ s., lui a fait accorder une attention particulière.

En 1963, le plan de recherche sur l'Ashanti a été lancé par l'Institut d'études africaines ; il a bénéficié du soutien financier de l'Unesco. L'objectif est d'étudier la société et la culture de la région qui tomba sous l'influence de l'Ashanti. Le plan couvrit pratiquement toutes les régions traditionnelles du Ghana moderne. Dans une première phase, on a surtout étudié les relations de l'Ashanti avec ses voisins du Sud.

Le département d'histoire de Legon a entrepris de corriger ce déséquilibre ; la recherche porte sur les relations politiques et économiques entre l'Ashanti et ses voisins du nord : Gonja, Dagomba, Gyaman, et Kony en particulier, seront étudiés avec d'autres peu-

ples. L'importance économique des routes commerciales du nord, l'extension du contrôle de l'Ashanti sur ces routes, l'impact de la bureaucratie *ashanti* sur le nord, etc.

Un important matériel a été recueilli sur les relations politiques et économiques entre Kumasi, centre de l'empire ashanti, et les régions assimilées du nord-ouest.

3. Projets.

Tout récemment, et en collaboration avec l'Institut d'études africaines, le département d'histoire a élaboré un plan de recherche sur l'histoire du Nord-Ghana, centré sur les royaumes Mamprusi, Dagomba et Gonja. Ce plan interdisciplinaire se propose de reconstituer l'histoire de cette région qui a des relations économiques et politiques avec le Bassin du fleuve Niger.

4. Collecte de manuscrits arabes.

L'Institut d'études africaines a collecté des manuscrits arabes non seulement dans le Nord-Ghana, mais encore en Côte d'Ivoire, Haute-Volta, au Nord-Togo et dans d'autres parties de l'Afrique occidentale.

La politique appliquée, dans ce domaine, consiste à emprunter les documents, à les photocopier et à renvoyer l'original et quelques copies au propriétaire. Ainsi, l'Institut a pu établir d'excellentes relations avec divers lettrés musulmans et centres d'études islamiques.

L'Institut dispose actuellement, dans sa bibliothèque, de 475 manuscrits environ : la préparation de leur liste complète, avec divers renseignements utiles, est très avancée.

MICHEL IZARD

Haute-Volta.

1. Institution.

Centre voltaïque de la recherche scientifique, à Ouagadougou.

Ces dernières années ont vu les recherches historiques sur la Haute-Volta s'intensifier, collecte des matériaux et travaux de synthèse allant heureusement de pair. Nous nous proposons de dégager ici les principales directions de ces recherches et de présenter un inventaire succint des travaux les plus récents.

2. Histoire du peuplement.

L'ensemble de la Haute-Volta est aujourd'hui concerné par une enquête dite de collecte des traditions historiques des villages, dont le projet est né en 1965 au sein du Groupe de recherche en sciences humaines sur la Haute-Volta (Centre national de la recherche scientifique, Paris) animé par Guy Le Moal (C.N.R.S., Paris) fondateur et ancien directeur de la section voltaïque de l'Institut français d'Afrique noire devenue le Centre voltaïque de la recherche scientifique (C.V.R.S.). Cette enquête, dont la coordination est assurée par Françoise Izard (C.N.R.S., Paris) a pour objectif le recueil systématique des traditions historiques de la totalité des villages de Haute-Volta en vue de la constitution d'un corpus de ces traditions et de l'élaboration d'une histoire du peuplement sur la base de monographies régionales dont l'ajustement constituera la phase finale de l'entreprise.

Cette enquête collective associe les chercheurs du C.V.R.S. et du Groupe de recherche en sciences humaines sur la Haute-Volta (G.R.S.H.H.V.), mais, bien entendu, tout chercheur, quelle que soit son organisation de tutelle, peut participer à l'œuvre commune.

L'enquête sur l'histoire du peuplement est, dans son principe même, extensive et suppose l'emploi, sur le terrain, d'équipes d'enquêteurs travaillant sous la direction de chercheurs spécialisés d'une région donnée, déjà soumise à des investigations ethnosociologiques. Les enquêteurs appliquent au sein de chaque groupe local traditionnel (quartier, segment de lignage localisé), un questionnaire établi pour une région donnée, linguistiquement et culturellement homogène. Il est prévu que les informations historiques recueillies seront publiées à raison d'un fascicule par circonscription administrative (par commodité) ; chaque village ou unité locale comparable faisant l'objet d'une notice historique accompagnée d'un appareil critique succint, les principales informations historiques données ayant trait à l'origine du groupe, aux circonstances de la formation de l'unité locale en cause, au statut socio-politique du fondateur et de ses descendants, à l'identité des éventuels occupants antérieurs et à l'inventaire des groupes locaux issus du groupe de référence. Ces matériaux, présentés ainsi sous une forme sommairement élaborée, doivent servir d'éléments pour la constitution d'une histoire du peuplement de la Haute-Volta et fournir un certain nombre d'autres produits scientifiques (atlas des migrations historiques, corpus étymologique des toponymes, carte de répartition des noms lignagers ou claniques, corpus des mythes de fondation, etc.).

Sept chercheurs sont actuellement associés à cette enquête, qui a déjà concerné un millier de villages. Les recherches en cours sont celles de :

— Michel Cartry (C.V.R.S., Ouagadougou), qui achève une enquête sur les traditions historiques du Gobnangou (région de Diapaga, pays gourmantché) et commence l'étude historique (histoire du peuplement et histoire dynastique) de la région de Fada Ngourma ;

— Françoise Izard (C.N.R.S., Paris), qui conduit actuellement une enquête sur l'histoire du peuplement du pays samo, l'enquête ayant commencé par la zone nord-est (région de Gomboro), limitrophe du Yatenga ;

— Michel Izard (C.V.R.S., Ouagadougou), qui a achevé l'enquête générale sur le Yatenga et publié un premier fascicule de notices historiques ;

— Guy Le Moal (C.N.R.S., Paris), qui, au cours d'une mission récente (novembre 1967-février 1968), a préparé la mise en place d'une équipe d'enquêteurs travaillant actuellement en pays bobo ;

— Bozi Somé (C.V.R.S., Ouagadougou), qui conduit actuellement une enquête sur l'histoire du peuplement du pays dagari.

Les recherches historiques de Junzo Kawada (Université de Saïtama, Japon) et surtout de Jean-Marie Kohler, concernent tout à la fois l'histoire du peuplement et l'histoire générale.

3. Collecte des traditions orales.

La mise en place d'un programme de recueil systématique des traditions orales, dans le cadre du C.V.R.S., commence seulement ; elle doit beaucoup à l'Unesco, qui a fourni au Centre un important équipement de matériel d'enregistrement et lui propose une aide financière.

En attendant la prochaine définition d'un programme hiérarchisant les urgences en matière de recueil des traditions orales (un accord s'est fait sur l'urgence du recueil des traditions orales des *Bisa*, des *Gurunsi* et des *Samo*), un important travail a été accompli.

Françoise Izard a recueilli des récits mythiques *samo* (région de Tougan) et ce qu'elle appelle des « litanies d'appel », chants épiques à la gloire des héros éponymes des clans.

Michel Cartry a semblablement enregistré de nombreux textes gourmantchés.

Junzo Kawada a fait des enregistrements à la cour du Tenkodogo *naba*, au cours d'une mission qui s'est déroulée de janvier à mai 1968.

Nous avons nous-même enregistré des chants épiques *mossi*, des généalogies royales du Yatenga chantées par les *Pendesé* ou scandés au *bendre* par les *Benda*.

Bozi Somé a réuni un important corpus d'enregistrements : chants religieux, chants de cultures, chants de divertissement, récits historiques, contes, enregistrements de cérémonies. La col-

lecte de ces documents sonores a concerné notamment les pays bwa, dagara et samo (région de Toma).

Peu de textes ont été publiés à ce jour ; signalons cependant la récente transcription, par Emmanuel Ouédraogo de l'École des lettres de l'Université d'Abidjan, d'un récit relatif au Yatenga Naba Kango [1].

4. Histoire générale.

Un inventaire des recherches en cours ou récemment achevées est difficile à établir. Nous procéderons, pour plus de clarté, par grandes régions.

a. Ensemble Gourmantché : Étude de la configuration territoriale, la structure du pouvoir et l'histoire dynastique du royaume de Noungou (Fada Ngourma).

b. Djelgôdji-Liptâko-Yâga : Pour cette zone, nous en restons à l'étude de Delmond [2] et aux autres travaux de cet auteur sur la localisation des groupements peuls.

Les *Kurumba* du Djelgôdji, mais non ceux d'Aribinda, ont fait l'objet de recherches menées sur le terrain depuis plusieurs années.

c. Ensemble Mossi : Les études sont, sur cette vaste région, particulièrement nombreuses.

d. Ensemble Gourounsi : Les traditions historiques des divers groupes *gourounsi* n'ont pas été recueillies et nous ignorons presque tout de l'histoire des *Léla*, des *Nounouma*, des *Kasena* et autres groupes. Le peu que nous en sachions nous est souvent livré par les traditions orales des commandements *mossi* frontaliers. Sur les *Kusasé*, population dont le territoire est traversé par la frontière ghanéo-voltaïque, signalons l'étude de T. E. Hilton [3].

Sur l'équipe des *Zarma* venus du Nord-Ghana en pays gourounsi, nous disposons des résultats d'une enquête de Jean Rouch.

En 1967, Myron Echenberg, historien canadien travaillant à l'université de Wisconsin (Madison) a étudié l'ancienne organisation militaire des *Mossi*, des *Samo*, des *Marka* et des *Zarma* ou

1. *Comment Kango devint roi du Yatenga*, 1968.
2. *Dans la Boucle du Niger : Dori, ville peule*, Mémoires de l'I.F.A.N., nº 23, Dakar, 1953.
3. Notes on the history of Kusasi, 1963.

Zaberma [1]. Les premiers résultats des recherches d'Echenberg, dont l'approche est très neuve et d'une grande portée sociologique, sont données dans un document à diffusion limitée.

e. Ensemble Lobi-Dagara-Birifor : Les seules recherches scientifiques menées dans cette partie de la Haute-Volta sont celles déjà citées de Bozi Somé sur l'histoire du peuplement dagara. On sait que les chercheurs travaillant au Ghana sur les mêmes populations ont apporté à leur histoire de précieuses contributions.

f. Ensemble Bobo-Marka-Samo : Robert Griffith étudie, à partir des sources écrites de la tradition orale, l'histoire économique, politique et religieuse des *Dioula* au XIX^e siècle. Nous renvoyons, en outre, aux travaux et recherches en cours de Jean Capron.

g. Ensemble Sénoufo : Aucune étude historique n'a spécifiquement concerné les groupes de langue ou de culture sénoufo de Haute-Volta.

5. Collecte des manuscrits arabes.

Aucun effort systématique de localisation des bibliothèques de manuscrits arabes et de reproduction de manuscrits n'a encore été entrepris en Haute-Volta. Il apparaît aujourd'hui qu'une campagne systématique de détection des textes arabes donnerait d'intéressants résultats, notamment dans les zones du pays mossi central anciennement islamisées (région de Nobéré), dans tout l'Ouest voltaïque et dans le Liptâko et le Djelgôdji.

Sur l'histoire des *Mossi*, Nehemia Levtzion (Hebrew University of Jerusalem) a découvert un manuscrit de El Hadj Moussa Kongo (Ouagadougou) qui est une histoire des *Mossi* écrite en 1963. Ce manuscrit, déposé à l'Institute of African Studies de Legon, doit prochainement faire l'objet d'une étude par Nehemia Levtzion.

Robert Griffith (Université de Californie, Los Angeles), a découvert deux importantes bibliothèques de manuscrits arabes dans la région de Bobo-Dioulasso. Cet arabisant, qui étudie l'histoire des *Dioula* au XIX^e siècle, se propose d'exploiter ces fonds de manuscrits. Avec l'aide matérielle de l'Unesco et le concours scientifique de Robert Griffith, le C.V.R.S. se propose de constituer, dans les

1. Notes relatives à une enquête sur l'organisation militaire en Haute-Volta au XIX^e siècle, 1963.

prochains mois, un dépôt de photocopies de manuscrits arabes qui sera à la disposition des chercheurs ; ce dépôt comprendra des reproductions de documents découverts en Haute-Volta et des reproductions de documents déposés hors de Haute-Volta mais intéressant l'histoire de ce pays. Dans ce domaine, les investigations ne font que commencer.

6. Coopération.

Ce bref inventaire des travaux, limité aux recherches menées dans le cadre universitaire, permet tout à la fois de souligner le caractère encore fragmentaire de la recherche historique en Haute-Volta et son actualité, sa vitalité et le sens de la coopération internationale qui l'anime.

FILIFING KONARÉ

Mali.

1. Institution.

Institut des Sciences humaines du Mali, Bamako.

Nous nous proposons de faire une collecte systématique des traditions historiques des villages et ethnies en vue de l'élaboration d'une histoire du peuplement du Mali. Les résultats de l'opération nous permettront d'établir des monographies historiques des villages et des précis d'histoire régionale selon les aires culturelles, cercles et régions économiques actuels du Mali et également un dictionnaire et un inventaire toponymique des villages.

Ces résultats trouveraient leur place dans l'histoire du Mali, projet à très long terme faisant appel à plusieurs sources (orales, écrites et archéologiques) et à plusieurs disciplines.

2. Travaux en cours.

Ils comprennent :

— *Le griot et son art*, projet en cours d'exécution ;

— l'étude des chasseurs, particulièrement ceux du Mandé, objet de thèse du diplôme d'études supérieures d'un chercheur de l'Institut des sciences humaines ;

— l'étude des généalogies ou *buruju* de certains clans : Tounkara, Doucouré, Diarrisso, Niakaté, etc. (en collaboration avec le C.N.R.S. français) dans vingt villages de l'aire *sarakolé* ;

— l'étude de vingt-cinq villages de l'aire *mandé* ;

— l'étude de quinze villages de la région de Bougouni, Yanfolila, Kolondiéba ;

— l'étude de plus de dix villages du delta central du Niger (notamment les *Bambara* de Ségou).

3. Programme à long terme.

La campagne se déroule sur les aires ci-après :

a. Pays sarakolé : L'enquête est menée dans la zone nord-ouest du Mali (cercles de Niôro, Yélimané, Mourdiah, Banamba, Kayes) et intéresse essentiellement les ethnies *Sarakolé*, quelques éléments peuls, toucouleurs, bambaras et maures.

b. Mandé : L'étude vise esesntiellement les ethnies Malinké, Bambara, Kassonkhé et Peul. Elle s'effectue dans les cercles de Bamako, Kolokani, Kangaba, Kita, Kayes, Bafoulabé.

c. Delta central du Niger : L'enquête porte sur les ethnies :

— Bambara de Ségou, du Bingougou, dont les points de collecte seront les cercles de Ségou, Saro, Niôro, Mâcina (Diâka) ;

— Peul des cercles de Mâcina, Mopti, Djenné ;

— Bozo et Sorko des cercles de Mopti, Djenné et Niafounké ;

— Dogon des cercles de Bandiagara, Bankass, Koros, etc.

d. Aire San, Koutiala, Sikasso, Wassoulou : Traditions des ethnies Samogo, Bobo, Minianka, Sénoufo, Wassoulounka, des cercles de San, Tomian, Koutiala, Sikasso, Bougouni, Yanfolila, Kolondiéba.

e. Zone extrême-est : L'opération concerne les ethnies Sonraï et Kel Tamasheq, peuplant la sixième région économique du Mali ; région fort intéressante à cause de l'existence des points de collecte et de recherche que sont les cercles de Niafounké, Gao, Goundam, Tombouctou, Ansongo, Ménaka et Kidal.

4. Programme à court terme.

Ce programme touche des sujets plus menacés de nos jours par l'évolution rapide de la société, les exigences de la vie moderne, l'expansion de l'islam et du christianisme.

a. Le griot et son art : Nous estimons qu'une connaissance

approfondie du griot, de son art et de son rôle dans les sociétés traditionnelles bambara, malinké, sarakolé, peul, est indispensable à l'étude des traditions et de la littérature orales des dites ethnies. Cette étude que nous voulons réaliser du point de vue historique, sociologique, linguistique et musicologique porte sur :

— l'origine du griot chez différentes ethnies ;

— le rôle du griot dans la société traditionnelle, en insistant sur ses fonctions d'artiste, d'historien, de conseiller, de conservateur de la tradition et des lois, etc. ;

— L'analyse de son art : formes fondamentales utilisées, pureté et richesse de la langue conservée intacte, instruments, gammes, rythmes, signalisation des mélodies et des rythmes.

Les conclusions de cette étude envisageront les possibilités de réadaptation du griot au contexte de la société moderne.

b. Les chasseurs (maîtres de la brousse) chez différents groupes ethniques.

c. Les chasseurs (maîtres de l'eau) chez les *Somono, Bozo* et *Sorko.*

d. Sociétés secrètes : Komo, Nama, Nya et Holey, chez les peuples de la boucle du Niger.

e. Recueil de la littérature orale de différentes ethnies : chansons, poèmes, contes.

La campagne de recueil des traditions orales menée auparavant de façon sporadique, s'est systématisée en 1967-1968 et le sera davantage en 1969 avec la répartition des chercheurs par aire. A l'heure actuelle, la campagne a touché (partiellement certes) chacune des aires précitées, et les documents recueillis sont en cours de dépouillement ; aussi, ne disposons-nous pas encore de travaux effectivement achevés.

5. Coopération.

Il va de soi que, dans l'étude des aires, nos travaux exigent l'harmonisation avec les activités d'autres pays, en particulier le Sénégal, la Mauritanie, la Haute-Volta, la Côte d'Ivoire, la Guinée, l'Algérie, le Niger.

JEAN ROUCH

Niger.

1. Institution.

Centre nigérien de recherches en sciences humaines, Niamey.

2. Travaux effectués.

a. Le groupe *Songhay-Zarma* donne lieu, actuellement, aux recherches suivantes :

1) M. Boubou Hama poursuit la collecte de documents extrêmement précieux sur l'histoire et la religion des *Songhay* et *Zarma*. N'ayant pas le temps d'en assurer l'exploitation, il a entrepris la publication de ces documents de travail. Le Centre nigérien de recherche a aidé de son mieux à cette entreprise, sous forme d'enquêteurs et de missions internes. Ainsi est rassemblée, depuis plusieurs années, une documentation essentielle (traditions orales, manuscrits arabes, données extrêmement personnelles et originales) dont l'exploitation sera entreprise à l'intérieur du Centre régional de documentation pour la tradition orale.

2) Jean Rouch poursuit, sur le groupe Songhay-Zarma, une enquête en profondeur dans les domaines suivants :

— Histoire : Tentative d'une histoire du peuplement songhay, maîtrise de la terre cultivée, maîtrise de la brousse, maîtrise du fleuve. Ceci entraîne une étude minutieuse des relations avec les groupes anciens (Gourmantché, Korombo, Bella) et les groupes récents voisins : Mossi, Kurtey, « captifs de Peuls », Kabbawa, Bariba, Busawa, etc.

En 1966-1967, l'enquête a porté essentiellement sur les affluents occidentaux du Niger : Goruol, Sirba. En octobre 1967, la rivière Sirba a été remontée pour la première fois en pirogue à moteur jusqu'en Haute-Volta. Une théorie de l'écologie a pu être élaborée et devra être étendue à la région de Téra et au Gulbi Nkabbi.

Par ailleurs, la collecte systématique et la première exploitation des traditions orales de la vallée du Niger a été poursuivie.

— Religion et magie : L'étude de la religion songhay a été poussée en profondeur et en particulier dans le domaine de la mythologie. Une expérience est en cours : d'une part, recueillir le plus complètement possible les connaissances mythologiques d'un grand initié, pêcheur *sorko* de Simiri et, d'autre part, tenter de tracer, par l'intermédiaire d'un film synchrone, un « portrait-robot » du génie du tonnerre Dongo.

L'étude de la magie fait apparaître de plus en plus l'importance de la « sorcellerie » et de ses relations avec la magie et l'organisation des danses de possession.

— Les chasseurs *songhay* : Après l'étude de la chasse traditionnelle au poison, de l'apprentissage de la chasse chez les enfants, restent à étudier des chasses collectives à courre. Alors pourra être publié un travail général sur les chasseurs du Niger.

3) Jeanne Bisilliat, rattachée à la Télévision scolaire, a entrepris une monographie sur le village de Sarando (*Zarma*, Peuls, *Kurtey*). Son étude des terroirs doit faire apparaître des faits nouveaux dans les domaines de l'organisation sociale, de la religion (danse de possession), de la magie et de la sorcellerie.

b. Le groupe *Hawsa* donne lieu aux recherches suivantes :

1) Marc Piault poursuit son enquête en pays *mawri*. Cette année, celle-ci a porté plus particulièrement sur l'étude de la religion *Azna* et l'analyse des concepts sociologiques et religieux qui organisent la pensée *mawri*.

Par ailleurs, Marc Piault a continué son enquête sur l'organisation politique traditionnelle et l'histoire des institutions. Une mission au Nigeria du nord lui a permis d'établir une comparaison avec les résultats des études entreprises au *Dallol Mawri*.

Enfin, il a étudié les formes d'organisation de l'autorité dans un État historique, le *Kabbi*, et dans une société comme *Tyengawa*, où des institutions spécifiques n'ont pas été élaborées.

2) Nicole Echard a effectué une mission de quatre mois dans

l'Ader au cours de laquelle elle a tourné un film sur la fusion du minerai en haut-fourneau (technique résiduelle) par les forgerons de l'Ader. Elle a par ailleurs poursuivi l'étude sur les forgerons. Elle a rapporté, pour les collections du Musée de l'Homme, les outils et les produits d'une forge traditionnelle de l'Ader.

4) André Salifou prépare une étude sur le sultanat du Damagaram au XIX^e siècle.

4) Djibo Hamani travaille sur l'Ader du XVI^e au XIX^e s.

Une mission conjointe de Nicole Echard et de Marc Piault a permis d'étudier à nouveau la cérémonie d'ouverture annuelle de la brousse de *Masalata*, qui intéresse toutes les populations de langue *hawsa*.

c. Groupe *Kanuri* : Pour le moment, deux chercheurs américains, Ann Durbar, historienne et Michel Horowitz, anthropologue, ont commencé en 1968 une étude de la région de Zinder et de la Komadougou. De plus, au cours de sa dernière mission, le géographe Yveline Poncet a pu dresser une première carte ethnodémographique de ces groupes *kanuri*.

d. Groupes *Touareg* et *Bella* : Edmond Bernus poursuit son étude sur ceux de l'Aïr et de l'Azawak.

e. Pour les groupes peuls, la collecte des traditions historiques, religieuses et pastorales peules se poursuit sous la direction du président Boubou Hama. Une contribution très appréciable est apportée par Alfâ Ibrâhîm Sow et Eldridge Mohamadou.

Par ailleurs, le Centre nigérien a entrepris une série d'enquêtes pilotes sur l'histoire du peuplement dans l'ouest du Niger (dictionnaires des villages) qui ont permis d'élaborer un questionnaire et un protocole d'enquête.

3. Collecte de traditions orales.

Des renseignements de haute qualité de traditionalistes de l'Ouest nigérien ont été recueillis, en particulier dans la Sirba, chez les Peuls de Téra-Dori, dans le *Zarmaganda*, chez les prêtres de la religion des *Holey* : dix heures d'enregistrement ont été ainsi recueillies et traduites (la méthode d'enregistrement employée étant celle du double magnétophone).

4. Travaux en cours.

Les recherches suivantes seront poursuivies :

a. Hawsa : Traditions de l'Ader, de l'Aréwa, du Kabbi, du Konni et du pays Kourfey ; traditions du Katsena-Gobir, du Gobir Tudu et du Damagaram ; traditions des forgerons.

b. Songhay-Zarma : Traditions des régions de Kokoro, de l'Anzourou, du Dargol et du village de Sikié sur le fleuve Niger ; traditions du fleuve c'est-à-dire celles des pêcheurs *Sorko*, des *Do*, des *Kara* de la Sirba, des insulaires *Wogo* et *Kurtey* ; traditions du Diamaré : recueil des traditions de la zone historique du confluent du Dallol Bosso et du fleuve Niger, emplacement du vieux Diamaré d'où seraient issus certains groupes voltaïques.

c. Peuls : Traditions des Peuls de la rive *Gurma* du fleuve Niger (zone de Say, Liptâko), du Dallol Bosso, du *Zarmaganda*, de l'Ader, de l'Aréwa, du Gobir, du Damagaram, des *Wodaabe*, des *Boroo-ro'en.*

d. Touaregs : Traditions des Touaregs et *Bella* de l'Azawak et de l'Aïr ; traditions des *Daoussahane.*

5. Projets conjoints proposés.

Dans l'immédiat, il est proposé aux instituts nationaux de recherche intéressés, que les travaux suivants soient entrepris :

1) Mali : Collecte des traditions des fêtes soixantenaires du *Sigi* chez les *Dogon* de la falaise de Bandiagara ainsi que les traditions de la région de Koukya, ancienne capitale de l'empire songhay.

2) Haute-Volta : Collecte des traditions des *Koromba* du village de Falagountou, région de Markoy (Dori) ; des *Koromba*, des *sace* (charpentiers de pirogues) et de la maîtrise du mil à Bolsi sur le Sirba ; des communautés *Gourmantché* de Tamou et Botou et de leurs relations avec les *Zarma* et les Peuls.

3) Dahomey : Inventaire ethno-linguistique des *Dendi* du Nord-Dahomey ; collecte des traditions des *Bariba.*

4) Nigeria : Inventaire ethnographique des populations de la région où a été édifié le barrage de Jebba-Kainji (Boussa).

5) Traditions des Peuls : Recueil des traditions des Peuls vivant aux frontières, de la région de Dori jusqu'au Nord-Dahomey inclus.

Un archéologue du Niger pourrait participer à certaines missions.

ADE AJAYI

Nigeria.

La dimension du Nigeria et le grand nombre d'États anciens et de groupes ethniques ont rendu complexe la planification du travail sur la tradition orale. Mais, cette complexité a permis à un certain nombre relativement élevé de chercheurs et d'instituts de recherche de poursuivre des objectifs différents et d'utiliser diverses techniques appropriées.

1. Institutions.

Le plus important organisme de coordination pour la recherche historique est la Société d'histoire du Nigeria [1]. Ses membres proviennent des universités, des établissements secondaires et professionnels. Il y a cinq universités :

a. l'Université de Nigeria, *Nsukka* ; son département d'histoire et d'archéologie était très actif dans la recherche sur l'histoire du Nigeria oriental avant l'interruption momentanée provoquée par la crise actuelle ;

b. l'Université d'*Ifè*, avec un département d'histoire et un institut d'études africaines [2] ;

1. Secrétaire : Prof. F. F. C. Smith, Ahmadu Bello University. La Société publie un bulletin trimestriel édité à Zaria et un journal semestriel dont Dr. P. J. Gavin, University of Ibadan, est le directeur de publication.

2. Directeur du département d'histoire : Dr. I. Akinjogbin (spécialiste du XVIII[e] s. yoruba) : directeur de l'Institut : Prof. Michel Crowder (spécialiste de la période coloniale de l'histoire ouest-africaine) ; l'Institut publie *Odu* et assure la direction du Plan de recherche historique sur les *Yoruba*.

c. Ahmadu Bello University, *Zaria* : son département d'histoire [1] a une section à Kano, active dans la collecte et l'analyse des manuscrits arabes relatifs à l'histoire du Nigeria du Nord. Le professeur Smith est le directeur du projet « Histoire du Nigeria du Nord » mené conjointement par son université et l'Institut d'études africaines de l'Université d'Ibadan ;

d. l'Université de *Lagos* : son Institut d'études africaines compte des érudits tels que Dr. J. A. Babalola et Dr. Wande Abimbola qui ont respectivement recueilli et publié des chants de chasseurs *yoruba* et des poèmes de divination *Ifa* ;

e. l'Université d'Ibadan, la plus importante aussi bien par le développement des études post-universitaires que par les facilités de recherche. Outre une bibliothèque très célèbre, elle comporte :

— un département d'histoire, dirigé par Prof. J. F. A. Ajayi ;

— un centre de manuscrits arabes qui publie un bulletin, édité par Dr. F. Elmastri ;

— un institut d'études africaines, dirigé par Prof. Robert G. Armstrong ; l'Institut possède des matériaux d'intérêt littéraire, linguistique, historique et ethnographique ; il publie les *Notes africaines* donnant une bibliographie sur les recherches effectuées dans diverses universités en matière d'études africaines ;

— une section d'archéologie, dont la revue se transformera bientôt en « Journal d'archéologie de l'Afrique occidentale ».

Outre ces universités, il faut mentionner :

— les stations de radiodiffusion : elles possèdent des collections d'intérêt ethnologique et religieux ;

— le Service des Archives nationales dont le siège est à Ibadan ; il a deux sections à Enugu et Kaduna. Cette dernière section est le centre de manuscrits arabes le plus important de l'Ouest africain.

2. Notre expérience méthodologique.

Il y a, au Nigeria, une longue histoire de la recherche sur la tradition orale ; diverses techniques et approches ont été expérimentées ; de nombreuses erreurs ont été commises ; nous en avons

1. Le directeur en est Prof. H. F. C. Smith.

tiré des leçons utiles pour ceux qui s'intéressent à la méthodologie de la tradition orale.

Nous avons eu, parmi les chercheurs, des non-spécialistes : administrateurs ayant fait de bons rapports, missionnaires écrivant des mémoires ; et surtout les intellectuels qui recueillent les listes dynastiques, les lois et les coutumes. Quelques-uns des documents ainsi recueillis sont devenus des sources classiques de traditions orales qui rendent inutile toute recherche historique dans ce domaine [1].

Dr. Dike a mis au point, à titre d'expérience méthodologique, le Plan de recherche sur l'histoire du Benin : un sociologue, un historien et un historien de l'art travaillent sur les témoignages oraux, écrits, et la culture matérielle de la population du Benin ; l'objectif était de faire une histoire intégrée de sa culture. En fait, chacun des érudits publia une série de monographies, tout en ayant tiré profit de sa participation à ce projet interdisciplinaire.

Le Plan de recherche historique sur les *Yoruba* avait pour but de recueillir d'une manière exhaustive et systématique, les traditions orales relatives aux anciens États du peuple yoruba. Entrepris sous l'égide du gouvernement, il tendait à utiliser les connaissances des historiens traditionnels. A nouveau, le travail accompli ne correspond pas exactement au projet élaboré.

Les conclusions principales semblent être au nombre de deux : d'abord, il faut qu'il y ait un nombre suffisant de chercheurs expérimentés pour diriger le travail, ce qui limite le champ de recherche qu'on peut effectivement couvrir. Ensuite, il ne sert à rien de recueillir simplement les témoignages oraux sans les transcrire, éditer et publier. Un recueil systématique doit aller de pair avec une publication systématique.

Nous avons tenté d'appliquer ces enseignements à une recherche historique dans les régions orientales et septentrionale. Pour le premier projet, un travail assez important a été réalisé sur l'histoire de la population Aro et à Nri, avant même que n'éclate la guerre civile. Quant au projet de recherche dans la région Nord, une fouille archéologique heureuse a été entreprise à Daima ; la collecte de documents arabes a été lancée.

1. En voici des exemples : JOHNSON : *Histoire des Yoruba* ; *Brève histoire du Benin*, par EGHAREVBA ; *Histoire des Tiv*, par AKIGA ; *Lois et coutumes des Ishan*, par OKOJIE.

Le Nigeria du Nord est une vaste région. Il y a actuellement une concentration de chercheurs dans la zone stratégique du Tchad. La collecte systématique de la tradition orale n'est qu'à peine ébauchée. Le professeur Smith dirige l'ensemble de ce travail.

A Ibadan, se poursuit un travail sur l'histoire des populations du delta du Niger qui a attiré nombre de spécialistes du fait de son importance majeure sur les plans historique, économique, etc. Après Dr. Dike et G. I. Jones, travaillent également sur cette zone : Robin Horton, philosophe devenu sociologue (Est du delta) ; Alagoa, historien spécialiste de la tradition orale (Delta central) ; O. Ikime, historien de la période coloniale (Ouest du delta). Il collabore avec Dr. Kay Williamson, consultante pour les problèmes linguistiques.

Cette région comportant des groupements ethniques très segmentés, il est intéressant, sur le plan méthodologique, de voir comment reconstituer son histoire avant le XIX^e siècle, en l'absence de listes dynastiques, de chroniqueurs de cours princières et de généalogies.

3. Travaux en cours à Ibadan.

Les travaux sur la tradition orale se font au département d'histoire (seize spécialistes et vingt étudiants post-gradués) et à l'Institut d'études africaines.

a. Département d'histoire. Il ne travaille pas sur l'histoire de l'Afrique occidentale seulement, mais il stimule une recherche historique dans laquelle la tradition orale occupe une place privilégiée. L'accent est mis sur la période coloniale et le XIX^e siècle : on utilise la tradition orale pour exposer le point de vue africain sur les événements à l'échelon local, celui des émirats, celui des États, etc.

Des travaux ont été effectués sur les *Ijaw* occidentaux, les *Urhoba*, le Benin, les *Elciti*, etc. Une attention plus récente est portée aux *Yoruba* de l'Est négligés jusqu'à ce jour, à la propagation de l'islam, au Nigeria de l'Ouest et du Centre-ouest.

Le professeur Ajayi dirige un plan de recherche sur les sites abandonnés, qui doit permettre de les identifier et de les porter sur la carte, après avoir recueilli les traditions orales les concer-

nant. L'étude systématique de ces sites est une source importante pour l'histoire des mouvements de populations, des chefs-lieux, des invasions, etc.

b. Institut d'études africaines.

1) Linguistique. Des matériaux oraux ont été recueillis chez les *Tiv*, *Yoruba*, *Idoma*, *Igalla*, les populations du delta du Niger, *Aro* : poèmes de divination, histoire des cultes et des règnes, rituels, procès-verbaux de tribunal, etc.

En collaboration avec le département de linguistique et langues nigériennes, l'Institut a fait un effort particulier pour étudier les dialectes : ceux-ci détiennent, puisque de nombreuses langues communes résultent des efforts faits au XIX^e^ siècle pour les transcrire, la clé de nombreux problèmes historiques.

2) Ethnologie. L'Institut a effectué des enregistrements de musique des cours princières du Katsena, de danses de diverses régions, de rituels d'intronisation, de poèmes épiques, et fait des films : les films de danse ont une importance particulière puisque certaines populations, les *Tiv* par exemple, créent de nouvelles danses pour célébrer les événements importants.

3) Sauvetage. L'Institut a organisé le sauvetage des données archéologiques et des traditions du Borgou, spécialement dans les endroits qui seront bientôt submergés par le barrage de Kainji.

4) Projet de recherche sur la région Nord. Outre les fouilles archéologiques, il comprend l'étude des émirats tels que Igalla, Gwandu, Illorin.

4. Coopération.

Il apparaît clairement qu'il y a des domaines de coopération avec tous les États voisins :

— Dahomey : Étude sur les *Yoruba* et le Borgou ;

— Niger et Tchad : Projet de recherche sur la région Nord ;

— Cameroun : Histoire de l'Âdamâwa et Cross River.

Avec notre personnel international pour l'enseignement et la recherche, nous avons une longue tradition de coopération avec les autres instituts et centres de recherche : le Centre des manuscrits arabes d'Ibadan a été créé pour encourager une telle coopération.

5. Annexe.

L'Université d'Ibadan en général et son Institut d'études africaines en particulier, se livrent au recueil systématique de toutes sortes de traditions orales.

a. En *yoruba*, nous avons des matériaux abondants sur la littérature divinatoire. Nous avons enregistré, transcrit et traduit l'histoire traditionnelle du culte *Egungun*, tantôt psalmodiée, tantôt chantée avec accompagnement de tambour. A Oyo, M. Babayemi est en train de recueillir des traditions orales sur les villes abandonnées dans la vallée du fleuve Ogun.

b. Pour la vallée de la Bénoué, il y a des témoignages importants recueillis :

— en *igalla* par Dr. J. Boaston ;
— en *idoma* par Prof. Robert G. Armstrong ;
— en *tiv* par M. Charles et ses collaborateurs.

c. Chez les *Ibo, Aro, Chukwu*, Miss Ikejinba a recueilli un ensemble d'interviews ; nous espérons beaucoup qu'elle survivra, avec ses matériaux, à la présente guerre.

Un an environ avant la guerre, M. Onwejeogwu, qui n'a plus de contact avec nous, collectait des matériaux sur l'histoire traditionnelle du culte *Nri*, qui semble se rapporter aux fameux bronzes *igbo*, maintenant datés à cent ans près, à 840 avant J.-C. grâce au carbone-quatorze.

d. Dans le delta du Niger, Dr. Alagoa et M. Horton, de l'Institut d'études africaines et Dr. Kay Williamson du département de linguistique, ont recueilli plusieurs traditions orales sur l'histoire des populations *Ijaw*.

Nous travaillons sur tous ces matériaux en utilisant des transcripteurs, étudiants ou non.

D'une manière générale, tout témoignage est important pour l'interprétation des traditions orales. Une règle importante est de recueillir, si possible, plusieurs traditions et plusieurs versions, de façon à permettre des études comparatives.

Il faut également recueillir toute sorte de matériaux possibles et pas seulement l'histoire formelle de l'origine : des recoupements

deviennent possibles grâce à la comparaison des chants funèbres, prières, appels de cor de chasse, etc.

Au cours de la génération actuelle, la collecte des matériaux doit être plus rapide que leur étude, bien que celle-ci soit un guide indispensable pour la collecte ultérieure.

NSOUGAN FERDINAND AGBLÉMAGNON

Togo.

L'histoire de la recherche dans le domaine de la tradition orale au Togo a connu au moins trois phases distinctes.

I. La période 1890-1914 ou période ethnologique.

Cette période a été essentiellement dominée par les travaux des missionnaires allemands. Nous avons, en effet, un ensemble de recueils et d'études émanant de membres de la *Nord-Deutsche Mission Gesellshaft* qui, au cours de séjours prolongés et après une acquisition préalable et minutieuse de la langue *Ewe*, a procédé à un inventaire approfondi des coutumes des principaux rameaux *Ewe* se trouvant à l'intérieur du *Deutsche Togoland Gebiet* (Togo allemand). C'est ainsi que dans *Die Ewe Stämme* (les tribus *Ewe*) et dans *Die religion des Eweer* (la religion des *Ewe*), Jakob Spieth a passé en revue l'essentiel des institutions sociales et des coutumes religieuses du peuple *Ewe*. De son côté, l'éminent linguiste D. Westerman a pris l'*Ewe* comme exemple d'étude des langues africaines. C'est dire que nous disposons, pour l'*Ewe*, à la fois d'études linguistiques approfondies dans le domaine de la linguistique et de bonnes enquêtes dans le domaine de l'organisation sociale en général. Mais, ce qu'il convient de souligner pour toute cette période, c'est la qualité des travaux qui, en général, sont bilingues (*Ewe-Allemand*), ce qui permet à tout moment de se référer aux déclarations mêmes des enquêtés de la fin du XIX^{e} siècle.

2. La période 1914-1950.

Cette deuxième période a été marquée par un certain flottement, sinon par un certain recul dans le domaine de la recherche sur les traditions orales. En effet, nous ne voyons plus de grands noms semblables à ceux de la période allemande. Certes, nous avons de temps à autre des études faites par des administrateurs ; plus tard, des chercheurs de l'O.R.S.T.O.M., au cours de séjours sporadiques plus ou moins courts, ont étudié tel ou tel problème sans toujours laisser, sur place, les résultats ou conclusions de leurs travaux. Cependant, des Africains se sont eux-mêmes intéressés à certains aspects de la tradition orale, soit à titre d'amateurs avertis, soit dans un dessein plus ou moins conscient de rédacteurs de coutumes. C'est ainsi que feu R. P. Ewakume A., dans son *Précis d'histoire Ewe* a essayé de reconstituer, à sa manière, l'histoire des migrations *Ewe* à partir de l'histoire de la branche des Dogbe, sous la conduite du roi Sri.

D'autres chercheurs isolés, tels K. Gabriel Johnson, Chardey d'Afagan et tant d'autres, ont essayé de constituer des recueils personnels sur tel ou tel point. Robert Cornevin, par la publication, en 1959, de son *Histoire du Togo*, a redonné un réel intérêt aux études togolaises.

3. La période de l'approche sociologique et inter-disciplinaire.

Cette période a été surtout amorcée par les enquêtes intensives et prolongées de Ferdinand Agblémagnon qui, en 1960, a procédé à une collecte systématique de matériaux de tout genre : les noms, les proverbes, les devinettes, la musique traditionnelle, le théâtre traditionnel, le théâtre moderne et autres documents originaux grâce au magnétophone à transistors, constituant ainsi la première collection privée d'archives orales en voie de dépouillement. Mais, l'intérêt de cette tentative réside surtout dans le fait que F. Agblémagnon s'est d'abord et surtout posé le problème d'élaborer la « méthode spécifique » permettant de traiter, de manière adéquate, scientifique et sociologique, l'ensemble de ces matériaux divers.

C'est ainsi qu'une analyse minutieuse prenant appui sur les catégories mêmes de la tradition orale indigène a conduit l'auteur à :

— spécifier chaque type de matériau comme ayant une fonction précise par rapport aux autres éléments de la tradition orale ;

— démontrer que l'ensemble du matériel oral de la tradition *Ewe* constitue un *système de langage* dont chaque élément pris isolément est un élément syntaxique précis.

Sur le plan méthodologique, la méthode mise au point, faute d'une expression plus heureuse actuellement, peut être appelée *archéologie sociale.*

En effet, l'auteur, tout comme l'archéologue, procède par le repérage et l'identification de strates et de couches, de matériaux d'âges divers et entremêlés. Il s'agit donc, en tout premier lieu, de constituer une technique de déchiffrement des divers éléments de la tradition orale, d'une tentative de faire parler l'élément le plus banal et le plus modeste. C'est donc que cette méthode rompt délibérément avec la tendance fâcheuse de maints ethnologues privilégiant uniquement les éléments religieux, et n'insistant que sur le langage ésotérique. Pour l'auteur, en effet, la tradition orale, dans son ensemble, est une sorte d'immense encyclopédie aux pages bouleversées et sans cesse réécrites, où nous trouvons des définitions principales, des contestations ou remises en question, des ajouts ou *adenda*, des *posts-scripts*, des jurisprudences, etc.

Pour donner à cet effort personnel un prolongement national, Agblémagnon a organisé, au cours des mois de janvier et février 1968 avec les chercheurs et professeurs du Togo, des réunions de discussions tendant à définir, de manière concrète, un programme national inter-disciplinaire de recherches dans le domaine de la tradition orale et dans l'optique d'une réorganisation de l'Institut national de recherche du Togo. Cet effort de réorganisation et d'élaboration de structures nouvelles, pour l'Institut national de recherche du Togo, est en cours et sera bientôt consolidé. D'ores et déjà, de jeunes historiens et géographes comme les professeurs Kenu et Attignon, des chercheurs en pharmacopée comme M. Ayih, des juristes comme Louis Améga, des animateurs comme F. Veulé et tant d'autres, sont décidés à agir dans ce sens. Soulignons également les initiatives très heureuses de l'association *Ewete* (Rassemblement *Ewe*) groupant la plupart des chefferies *Ewe*, dont la réu-

nion du mois dernier à Vogan a encore insisté sur la nécessité de procéder à ses études scientifiques de la tradition orale. Au sein et en marge de cette association, l'organisme *Ewe Akademie* essaie de procéder à des études approfondies dans le domaine de la linguistique sous la direction éclairée du pasteur Adzémada.

D'un autre côté, des conteurs traditionnels, soit dans ces cercles restreints, soit à la radio, maintiennent un intérêt constant pour la culture orale traditionnelle. Le centre de Lamakara que s'efforce de créer M. Alliot et les études de linguistique que voudrait entreprendre P. Verdier dans le cadre de l'Institut du Benin, pourraient contribuer aux travaux pour la tradition orale. C'est dire qu'au Togo, nous sommes en train de redoubler d'efforts pour mieux organiser nos recherches dans le domaine de la tradition orale. Signalons, pour terminer, l'ouvrage de F. Agblémagnon *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire.*

II. ESSAI DE SYNTHÈSE

Il ressort de cet inventaire que des recherches sur les traditions orales ont été entreprises depuis un an au moins, dans chacun des États et que la préoccupation essentielle est la reconstitution de l'histoire du peuplement. Le Projet d'histoire générale de l'Afrique trouve donc une base toute faite ; cependant, il impose, avec une évidence particulière, l'harmonisation des programmes et des méthodes et la mise en commun des moyens, si réduits à l'heure actuelle.

1. Orientation et objectifs de recherche.

Bien que l'objectif final soit l'élaboration d'une histoire *nationale*, ni les stratégies ni les approches adoptées ne sont identiques. En effet, la reconstitution de l'histoire pose des problèmes assez complexes, et le terrain de recherche lui-même offre de multiples possibilités parmi lesquelles des choix ont été faits.

Les travaux portent tantôt sur un thème (formation d'État), tantôt sur un groupe social (griot, chasseur, forgeron), étudié pour un groupe ethnique (Malinké, Songhay-Zarma) ou pour une région. Ce dernier cas est le plus fréquent et établit la liaison avec les études régionales, qui sont la concrétisation, en quelque sorte, de l'histoire du peuplement.

Ces travaux consistent, en général, à collecter systématiquement les traditions de village ou de groupes sociaux ou ethniques dans une région donnée. Il semble que seule l'histoire du peuplement offre un cadre géographique assez large pour permettre une moisson abondante de données.

Cette collecte aboutit ou doit aboutir à la constitution de *sources* pour l'élaboration de l'histoire ; c'est pourquoi *l'histoire tradi-*

tionnelle est la forme générale que revêt le résultat des travaux : de ce point de vue, il est clair que *groupe ethnique* et *région* sont, dans certains cas, superposables, dans des limites très réduites il est vrai.

Dans tous les cas, les spécialistes essaient d'éviter un déséquilibre de leurs connaissances relatives aux groupes ethniques et aux diverses régions historiques inclus dans le territoire national. Pour cette raison, ils ont établi, en général, un plan d'ensemble à l'intérieur duquel sont déterminés certaines priorités : quelquefois on commence par faire la couverture ethnologique du pays, que l'on combine avec la perspective historique. Mais de plus en plus, on s'oriente vers l'approche multi-disciplinaire (projet de recherches intégrées).

Il existe, dans chacun des pays, un dispositif pour mener ces travaux ; en ce qui concerne les spécialistes et les institutions, la gamme s'étend du chercheur isolé aux multiples universités qui assurent la direction de divers travaux, en passant par le groupe de spécialistes qui planifie et exécute les travaux dans le pays.

Enfin, les travaux sur les traditions orales sont souvent menés de pair avec la collecte des sources écrites ; si l'on ajoute à cela qu'ils se situent au niveau universitaire sinon post-universitaire, on est en droit de penser que le Projet d'histoire générale de l'Afrique servira également à satisfaire les besoins de l'enseignement.

2. Problèmes de méthode.

En fait, l'élaboration d'une politique de recherches historiques fait partie intégrante de l'ensemble des problèmes de méthode que pose la recherche sur les traditions orales. Et il est encore indispensable de continuer à accorder beaucoup d'attention à ces problèmes.

Déjà, la réunion de Niamey avait créé un groupe de travail chargé de confronter les questionnaires utilisés au Ghana, en Haute-Volta et au Niger. Voici ce que le groupe constatait.

a. Les questionnaires de la Haute-Volta et du Niger sont principalement axés sur les questions de déplacement de populations, de fondation de villages, de constitution de quartiers et de lignages, et sur l'organisation politique des différents sous-groupes

représentés dans chaque village. La comparaison des informations recueillies dans chaque village permet de mettre en évidence des lignes de diffusion à partir de centres régionaux et, dans le cas des États centralisés, de déceler d'anciens ensembles étatiques, recouverts par des établissements dynastiques plus récents.

Des questions plus générales sur l'organisation sociale, politique, religieuse, économique et militaire de la population étudiée ne sont pas posées dans le cadre de cette enquête villageoise, mais font l'objet d'enquêtes séparées intensives, effectuées par les chercheurs eux-mêmes, en des points privilégiés : cours royales, etc.

Certains points des questionnaires ont effectivement trait à l'organisation politique. Mais, c'est davantage pour corroborer des hypothèses et définir l'aire d'extension des institutions que pour définir ces institutions elles-mêmes.

Ces enquêtes sont menées simultanément par des chercheurs responsables des projets régionaux et par des enquêteurs originaires du pays étudié et formés par apprentissage direct sur le terrain. Ces *questionnaires* sont plutôt des guides d'entretien.

Les enquêtes font l'objet de compte-rendus manuscrits consignant intégralement l'information recueillie ; elles permettent de déceler, dans les villages, des détenteurs d'une tradition sous forme fixe qu'il est possible de revenir enregistrer par la suite.

b. Le questionnaire ghanéen vise principalement à dégager un profil général politique et socio-économique de la société étudiée et en particulier de la société *akan*. Il comporte des sections abordant successivement :

— les origines des établissements locaux ;
— le gouvernement et les institutions ;
— la guerre (*warfare*) ;
— l'organisation économique ;
— les vestiges archéologiques, témoignages judiciaires et littéraires considérés en tant que sources documentaires.

Les enquêtes sur le terrain sont menées par deux types d'enquêteurs : des collecteurs à temps plein ou partiel rattachés à l'Institut d'études africaines de l'Université de Legon, et des assistants du département d'histoire travaillant pendant les vacances universitaires.

Ce questionnaire est conçu également comme un guide d'entretien.

En Nigeria, enfin, les spécialistes ont expérimenté diverses approches et ont procédé à l'analyse critique des multiples expériences menées dans le pays.

Par ailleurs on a vu que, là où les spécialistes sont disponibles, les recherches sur les traditions orales s'intègrent dans des projets multi-disciplinaires auxquels participent historiens, linguistes, archéologues, etc. avec recours à toutes les sources : orales, écrites et archéologiques.

Le nombre impressionnant de communications faites à Ouagadougou est bien le reflet de l'importance et de l'actualité du problème global de méthode : seule l'évaluation de la mise en œuvre du programme régional permettra de faire un pas en avant dans les différents Centres et Instituts de recherche.

3. Programme et coopération.

Chacun des rapports souligne la nécessité de la coopération entre les États de la vallée du Niger. D'abord pour des raisons pratiques : plusieurs *groupes ethniques* et plusieurs *régions historiques* se prolongent au-delà des frontières nationales actuelles ; mieux, les rapports entre groupes ethniques ou entre diverses régions sont des aspects importants de leurs histoires individuelles.

Ensuite, il existe actuellement, on s'en rend aisément compte, une masse de documents disponibles et un grand nombre d'études déjà faites ; le manque de coordination en a jusqu'ici empêché l'exploitation par les spécialistes.

Du point de vue stratégique, on ne peut attendre de résultats satisfaisants que de la coopération, et cela pour des raisons tant pratiques que scientifiques ; car, comme l'a souligné la réunion de Niamey, « l'élaboration d'un programme-cadre ayant pour objet de définir un système de coopération à l'intérieur duquel les Instituts intéressés pourraient développer leurs initiatives en étant assurés à la fois de contribuer à un effort commun et de retirer de cette participation des avantages concrets, apparaît comme un des éléments prioritaires nécessaires au succès du programme ».

4. Problèmes de moyens.

On a estimé à Ouagadougou que l'exécution du seul projet peul exige, pour l'année 1968, la somme de vingt mille huit cents dollars et sa continuation de 1969 à 1973 trente six mille dollars environ. Ces chiffres font apparaître deux aspects du Projet d'histoire générale de l'Afrique : par rapport aux moyens actuels, qu'il s'agisse de spécialistes de haut niveau, qu'il s'agisse d'équipement ou de ressources financières, le Projet semble ambitieux.

Les différents instituts ont donc intérêt à mettre en commun leurs ressources pour commencer. Ensuite, l'assistance de l'Unesco, des organisations internationales susceptibles de participer au Projet, des instituts africanistes des autres continents, sera d'une contribution qui, à aucun moment, ne pourra surpasser les besoins.

Il faut espérer que la coopération internationale, sous la forme intellectuelle, technique et financière, aidera les Africains, en coopération avec les spécialistes des autres continents, à combler une des plus grandes lacunes dans nos connaissances de l'histoire de l'humanité.

Les participants ont défini, à Ouagadougou, les modalités de coopération entre leurs institutions de recherche et avec l'Unesco ; ils ont arrêté un programme et estimé que la fin de l'année 1969 donnera, à coup sûr, les premiers résultats tangibles des travaux entrepris.

CHAPITRE III

PROBLÈME DE COOPÉRATION

La réunion d'experts sur la coordination et la planification de la collecte de la tradition orale en Afrique constitue une étape décisive du Projet d'histoire générale de l'Afrique. Tenue à Ouagadougou, Haute-Volta, du 29 juillet au 2 août 1968, elle devait établir une plan de recherche, dans lequel serait entreprise une vaste campagne de collecte des traditions orales, et déterminer les modalités de coopération entre les divers instituts de recherche du bassin du Niger.

Ouvrant la réunion, M. le ministre de l'Éducation nationale de la Haute-Volta la situait ainsi par rapport à l'ensemble du Projet :

> A mon avis, votre réunion se tient donc après qu'un large accord s'est instauré sur la complémentarité des trois sources de l'histoire africaine : l'archéologie, les sources orales et les sources écrites. Elle intervient alors que s'élaborent activement, en Afrique et hors d'Afrique, des méthodes d'approche rigoureuse de l'histoire africaine à partir de ces trois sources, et que le problème est posé de l'ajustement entre les témoignages matériels, les textes et la tradition pour la constitution d'une histoire à la fois scientifique et totale.

C'est dans un tel esprit que la réunion va aborder les problèmes de coopération interafricaine, de coopération avec l'Unesco, et établir un plan régional.

I. COOPÉRATION INTERAFRICAINE

Commentant ce point de l'ordre du jour, M. le ministre de l'Éducation nationale de la Haute-Volta déclarait :

Une tâche consistera, pour vous, à établir un plan de travail coordonné à l'échelle, au moins, de l'Ouest africain, de sorte que soit évitée, à l'avenir, la dispersion des efforts si préjudiciable à l'avancement des connaissances.

Les notions d'action régionale, de programme collectif de recherche, d'enquête extensive, seront ainsi certainement de celles que vous manierez fréquemment : pour l'étude de l'histoire africaine, le cadre national est évidemment trop étroit et la complémentarité entre les recherches menées de part et d'autre d'une même frontière va de soi. Pour ne prendre que l'exemple de la Haute-Volta, notre histoire n'est pas séparable de celle de la boucle du Niger et moins encore de celle du bassin des *Volta*, et il est sûr que la profonde unité de l'histoire des anciens royaumes voltaïques et des anciens royaumes nord-ghanéens apparaîtrait mieux encore, si une barrière linguistique héritée de la colonisation ne séparait les chercheurs des deux pays voisins. Il importe donc de définir des zones d'investigation suffisamment larges pour que les grands problèmes historiques de l'Ouest africain puissent être abordés avec toute l'ampleur désirable, en évitant toutefois de privilégier telle ou telle unité régionale, ce qui aboutirait inévitablement à définir, par opposition, des zones dont il serait implicitement convenu que leur histoire peut attendre. C'est pourquoi, par-delà les découpages régionaux nécessaires du point de vue du rendement de la recherche, il convient d'organiser la recherche historique et la collecte de tous les types de matériaux livrés par la tradition orale à l'échelle de l'Afrique de l'Ouest toute entière.

La réalisation d'un tel programme suppose certainement la création, à brève échéance, d'un Centre de recherche historique ayant compétence pour l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest et dont la vocation soit, non pas le traitement de tel ou tel aspect de l'histoire africaine, mais la mise en œuvre de cette histoire elle-même. La recherche et l'information scientifique n'étant pas négligeables, un tel Centre de synthèse historique, s'il était créé, devrait se doubler d'un Centre de documentation historique.

C'est le moment de rappeler que la réunion de Niamey avait recommandé :

1) la création d'au moins quatre Centres de recherche et de documentation pour l'ensemble du continent, dont deux au moins situés en Afrique occidentale ;

2) l'implantation de l'un des Centres pour l'Afrique occidentale à Niamey ;

3) l'établissement d'un Projet régional sur la côte de l'Afrique occidentale : Sénégal, Guinée, Gambie, Sierra Leone, Liberia, Côte d'Ivoire, Ghana, Togo, Dahomey, Nigeria, Cameroun.

Tel est donc le cadre géographique que la réunion devait prendre en considération. Voyons le rôle que doivent jouer les instituts nationaux de recherche dans cette coopération.

Tout d'abord, il est souhaitable que chaque gouvernement prenne les dispositions nécessaires pour développer les instituts de recherches africanistes établis sur son territoire. En effet, les gouvernements ont une grande responsabilité dans le domaine culturel et devraient encourager la préservation et la diffusion des éléments essentiels du patrimoine historique africain.

D'autre part, chaque gouvernement devrait faire en sorte que les chercheurs étrangers ayant effectué une mission sur son territoire soient tenus d'envoyer à l'Institut un nombre suffisant d'exemplaires de chacun des travaux publiés à l'issue de leurs missions.

Chaque institut doit préparer un programme national de recherche qui rejoigne le programme régional, sans qu'il y ait substitution du second au premier ; pour la réalisation d'un programme national, il est suggéré que chaque institut crée un réseau de correspondants constitués par des chercheurs individuels résidant sur place. Ces correspondants, tenus au courant des travaux en cours dans leur région, participeraient aux travaux de recherche menés par l'Institut, dans la mesure de leur possibilité.

Étant donné l'analyse locale en profondeur qu'ils méritent, certains groupes doivent bénéficier, en ce qui concerne la collecte des traditions orales, de la priorité soit dans le cadre national, soit dans le cadre régional ; ces groupes sont les suivants :

— les forgerons, les bijoutiers et les potiers ;
— les travailleurs du bois et du cuir ;
— les tisserands et les teinturiers ;
— les chasseurs ;
— les mages et les devins ;
— les commerçants internationaux : Hawsa, Dioula, Yoruba ;
— les musiciens, griots et traditionalistes.

Dans son programme national, il est suggéré que chaque institut et université envisagent une série d'enquêtes sur les danses et cérémonies traditionnelles et poursuivent systématiquement la collecte, la transcription et l'analyse de matériaux musicaux susceptibles de fournir des éléments d'information historique.

Dans le domaine de l'information, il est nécessaire que chaque institut ou université renforce son action en publiant et en diffusant :

— un bulletin d'information ;

— les travaux réalisés par les spécialistes travaillant sous sa direction scientifique ;

— une bibliographie, à l'échelon national.

Enfin, pour éviter toute dispersion des ressources, instituts et universités doivent renforcer leur coopération par :

— l'échange d'informations ;

— l'échange des chercheurs ;

— l'octroi de bourses ;

— l'utilisation commune d'installations scientifiques ;

— la formation en commun des cadres techniques ;

— le prêt d'équipement ;

— l'échange d'enregistrements sur bandes magnétiques, microfilms, microfiches, etc.

II. COOPÉRATION AVEC L'UNESCO

Puisque l'Unesco assure l'exécution du Projet, il lui appartient de fournir le cadre international dans lequel pourraient être coordonnées les contributions, sous quelque forme que ce soit, venant d'États et d'institutions intéressés. Mais, sur un plan plus concret, la coopération avec elle revêt plusieurs aspects.

Tout d'abord, l'Unesco devrait créer, au niveau du continent, plusieurs Centres régionaux de recherche et de documentation pour la tradition orale, comme l'ont souhaité les réunions d'Abidjan et de Niamey.

On attend d'elle également qu'elle renforce les instituts nationaux sous-équipés, de manière à accroître les moyens dont ils disposent. Elle pourrait aussi, pour que les instituts développent les activités de publication, les aider à acquérir le matériel nécessaire, par exemple : ronéo, offset, machines à clavier spécial pour les langues africaines, etc.

Lorsqu'elle envoie des experts sur le terrain, ceux-là doivent avoir tous les moyens nécessaires pour accomplir leur tâche d'une façon efficace : équipement, transports locaux, rétribution des informateurs, etc.

Les spécialistes réunis à Niamey ont souhaité que le programme de collecte des traditions orales soit étendu vers l'Est, sous la forme d'un *Projet Bornou-Baguirmi-Wadaï-Darfour*, intéressant le Niger, le Nigeria, le Cameroun, le Tchad et le Soudan ; ils ont recommandé en outre que l'Unesco procède à des consultations avec les organismes compétents afin de préparer un programme de recherche pour l'Afrique de l'Est et la zone *bantu*.

Dans la mise en œuvre du Projet, plusieurs réunions apparaissent nécessaires : on a déjà cité celle relative à l'utilisation des moyens audio-visuels dans le domaine de la tradition orale : films, documentaires, etc. Les autres devraient porter sur :

— la recherche linguistique appliquée à l'histoire africaine ;

— les langues voltaïques qui, à l'exception du *bambara*, du *ful-fulde* et du *soŋay* n'ont pas encore d'orthographe normalisée ;

— l'analyse des données recueillies, que les spécialistes n'ont pas eu le temps d'approfondir à Niamey ;

— la standardisation des noms des personnages et des lieux figurant dans l'histoire de l'Afrique occidentale.

Dans le même ordre d'idée, l'Unesco devrait créer, dans le cadre du Projet régional, des groupes de travail permettant de systématiser des échanges de vues et d'informations entre les spécialistes des traditions orales et les experts en manuscrits historiques.

Enfin, il est nécessaire que l'Institut international africain de Londres assure une certaine coordination dans l'attribution des sujets de thèses de doctorats, afin d'encourager de jeunes chercheurs à entreprendre des recherches prioritaires dans l'Ouest africain, où le nombre de spécialistes est malheureusement fort restreint. Aucune organisation autre que l'Unesco ne dispose de l'autorité indispensable pour attirer l'attention de l'Institut sur cette question.

Par ailleurs, la collecte des traditions orales pose, avec une actualité particulière, le problème du *droit d'auteur*. Il appartient évidemment aux États africains d'étudier et d'adopter une réglementation internationale concernant les droits d'auteur en traditions orales : textes, interprètes, collecteurs, commentateurs, etc. Mais seule l'Unesco peut faire examiner, par des spécialistes compétents comme le soulignait la réunion de Niamey « le droit d'auteur qui pourrait s'attacher aux traditions transmises sous une forme littéraire par certains traditionalistes, en tenant compte de la nécessité impérieuse de diffuser par tous les moyens un patrimoine culturel qui appartient le plus souvent à l'ensemble d'une société ».

La coopération interafricaine et la coopération avec l'Unesco font, en fait, l'objet d'une des plus importantes recommandations de Ouagadougou, selon laquelle :

> Les États africains, l'Organisation de l'unité africaine et l'Unesco devraient prendre toutes les dispositions pratiques pour :
>
> *a*) activer la collecte de tous les documents nécessaires, et en particulier de la tradition orale, dans le strict respect des droits des personnes et des collectivités africaines ;
>
> *b*) réaliser une planification et passer le plus tôt possible à la rédaction de l'histoire générale de l'Afrique.

III. PLAN RÉGIONAL COORDONNÉ DE RECHERCHES SUR LES TRADITIONS ORALES

Les experts réunis à Ouagadougou ont défini les thèmes et les programmes prioritaires de la coopération entre instituts et universités d'Afrique, en tenant compte de deux grandes zones :

1. la savane, qui comprend le domaine des Peuls, des *Mandé*, des *Hawsa* et des *Songhay* ;

2. la forêt et la côte, domaines des *Mamprusi*, *Ewe*, *Akan*, *Fon-Aja*, *Yoruba* et *Mandé*.

Le Plan régional coordonné comprend, d'une part des thèmes de recherches et, d'autre part, des projets régionaux, c'est-à-dire des projets à exécuter par au moins deux pays, et classés par ordre de priorité. Voici la liste des thèmes prioritaires retenus :

— les voies commerciales de la savane aux forêts ;
— les forgerons dans le bassin du Niger ;
— les pêcheurs dans le bassin du Niger ;
— les mouvements religieux dans le bassin du Niger.

Voici enfin les projets régionaux, dans l'ordre de priorité fixé par la réunion de Ouagadougou. Ils constituent, avec les thèmes de recherches prioritaires précédents, le Plan régional coordonné de recherches sur les traditions orales.

1. Zone de la savane.

a. **Projet Peul** *:* La collecte des traditions historiques pour le groupe peul se répartit selon les deux grandes divisions dialectales propres à ce groupe : la zone orientale (Cameroun, Tchad, Nigeria et Niger-Est) et la zone occidentale (Niger-Ouest, Haute-Volta,

Mali, Sénégal, Guinée et Mauritanie). En outre, pour ce qui est des États faisant partie de l'Organisation des États riverains du Sénégal, O.E.R.S. (Guinée, Mali, Mauritanie, Sénégal), il pourrait être envisagé de coordonner les programmes de collecte et de procéder à une utilisation concertée de l'équipement et des véhicules dans le cadre de l'organisation scientifique commune à cette institution. Huit grands projets ont été retenus.

1) *Peuls orientaux.*

— Projet Âdamâwa : Cameroun, Tchad, Nigeria ;

— projet Bornou : Cameroun, Nigeria, Niger ;

— projet Sokkoto : Nigeria, Niger.

2) *Peuls occidentaux.*

— Liptâko : Niger, Haute-Volta ;

— Mâcina : Mali, Haute-Volta ;

— Foûta-Tôro, Foûta-Kingui, Kaarta : Mali, Sénégal, Guinée, Mauritanie ;

— Foûta-Djalon : Guinée, Sénégal, Sierra Leone ;

— Foûta-Tôro : Sénégal, Mauritanie.

b. **Projet Mossi-Dagomba** *:* Ghana, Haute-Volta.

Étude des traditions historiques du groupe Mossi-Dagomba (Mossi, Dagomba, Manumba, Mamprusi) et des populations du Nord-Togo. Les buts du Projet sont les suivants :

1) Étudier l'histoire du peuplement de la zone considérée à partir de la collecte intégrale des traditions historiques des villages ;

2) entreprendre des fouilles archéologiques dans la zone frontalière Ghana-Haute-Volta ;

3) centraliser l'information sur toutes les recherches historiques en cours concernant la zone.

c. **Projet Hawsa** *:* Nigeria, Niger.

Son but est de compléter les connaissances sur l'histoire générale des *Hawsa* en procédant à la collecte des traditions historiques des deux côtès de la frontière.

d. **Projet Kanuri** ou Bornu : Cameroun, Nigeria, Niger.

Il vise à élaborer une histoire générale du Bornou pour compléter les projets peul et hawsa.

e. **Projet Songhay** ou Fleuve Niger : Mali, Niger.

Étude de la zone historique de l'ancien Songhay, en particulier de la région de Kukiya.

f. **Projet Gurmance** *:* Niger, Haute-Volta, Dahomey.

Étude des populations *Gurmance* des confins nigéro-voltaïques et dahoméens et, en particulier, collecte des traditions sur leur habitat ancien.

g. **Projet Kurumba-Tellem** *:* Haute-Volta, Mali, Niger.

Collecte des traditions orales des maîtres du sol dans les régions suivantes : Falaise de Bandiagara, nord de la Haute-Volta, Téra ; étude du village « indépendant » de Falla Guntu.

h. **Projet O.E.R.S.** *:* Guinée, Mali, Mauritanie, Sénégal.

Étude des traditions historiques des Peuls occidentaux et des Mandingues.

2. Zone de la forêt et de la côte.

a. **Projet Mande-Gonja** *:* Ghana, Liberia, Sierra Leone, Côte d'Ivoire.

Les travaux doivent être continués au Ghana, au Liberia, en Sierra Leone. Le but du Projet est la collecte de la tradition orale dans l'aire Gonja et l'extension de ce travail à la Côte d'Ivoire, en Sierra Leone et au Liberia.

b. **Projet Borgu** *:* Dahomey, Niger, Nigeria.

Son but est l'étude de la zone historique du Dendi-Songhay, en particulier de la zone submergée de la vallée du Niger, en amont de Kainji. Les travaux en cours sont :

1) Archéologie : fouilles dans la région du barrage de Kainji, par l'Institut d'études africaines de l'Université d'Ibadan ; d'autres travaux, conduits par l'Académie des sciences des États-Unis d'Amérique, ont commencé ;

2) musique et danse : un recueil des danses du Borgou a été entrepris par deux chercheurs de l'Institut d'études africaines de l'Université d'Ibadan ; les danses sont filmées ;

3) linguistique : l'Université d'Ifè a entrepris des travaux dans ce domaine ;

4) autres domaines : l'Institut nigerian de recherche en sciences sociales et économiques, en coopération avec des experts des Universités de Lagos, d'Ibadan et d'Ifè, s'intéresse activement aux

problèmes posés par le déplacement des communautés touchées par le barrage de Kainji ;

5) traditions orales : il existe une petite collecte de traditions orales, en rapport avec les recherches archéologiques, mais elle est encore insuffisante.

c. **Projet Ewe-Aja-Yoruba-Fon** *:* Gha, Togo, Dahomey, Nigeria.

Des collectes de traditions orales sont en cours : contes, légendes, histoire de la période coloniale, l'organisation sociale. Mais les efforts ne sont pas coordonnés. Le Projet vise à ce que les recherches aboutissent à l'analyse des thèmes suivants :

— mouvements migratoires des groupes ethniques ;

— relations traditionnelles précoloniales : politiques, économies, armées ;

— étude comparée des systèmes religieux ;

— période coloniale (sujets à déterminer).

d. **Projet Akan de l'Ouest, Agni, Baoulé, Ashanti** : Côte d'Ivoire, Ghana, Liberia.

Très peu de travaux ont été réalisés. Trois types d'activités seront entreprises : collecte des traditions, recherches linguistiques, recherches musicologiques.

Tel est donc le Plan régional coordonné établi par la réunion de Ouagadougou, exécuté à l'heure actuelle par les divers pays intéressés et pour lequel l'implantation d'un Centre régional à Niamey avait été demandée et obtenue.

En effet, à la suite de la réunion de Niamey, un accord a été signé en juillet 1968 entre le gouvernement du Niger et l'Unesco, pour la création, à Niamey, d'un Centre qui sera présenté plus loin.

La réunion de Ouagadougou a recommandé, conformément aux conclusions de la réunion de Niamey, l'implantation d'un deuxième Centre régional de recherche et de documentation, pour desservir la zone côtière et forestière de l'Ouest africain : l'Université de Legon à Accra, Ghana, a été choisie pour l'abriter.

Elle a en outre recommandé la création au Centre voltaïque de la recherche scientifique, à Ouagadougou (qui se propose d'en assurer le financement) d'un service documentaire comprenant les fichiers des toponymes, des ethnonymes, des anthroponymes et des noms codifiés des États, des villes anciennes et des personnages historiques.

Un tel service est en effet indispensable à l'étude et à la solution des problèmes posés par l'histoire du peuplement. Le Centre voltaïque éditera aussi un bulletin d'information bilingue, répondant aux préoccupations relatives à cet aspect du Plan régional coordonné.

Tel est le dispositif d'ensemble mis en place pour l'exécution du Plan. Il reste maintenant à donner des précisions sur le Centre de Niamey et sur ses rapports avec celui de Legon.

3. LE CENTRE RÉGIONAL DE DOCUMENTATION POUR LA TRADITION ORALE a été créé à Niamey en vertu d'un accord intervenu entre le gouvernement du Niger et l'Unesco. Voici la substance de cet accord :

1) Le Centre est une institution au service des États suivants : Cameroun, Côte d'Ivoire, Dahomey, Gambie, Ghana, Guinée, Haute-Volta, Liberia, Mali, Mauritanie, Niger, Nigeria, Sénégal, Sierra Leone, Tchad et Togo. Le programme du Centre sera établi et exécuté en consultation avec ces États et en collaboration avec leurs instituts nationaux de recherche ;

2) le Centre a pour fonction de procéder, dans le cadre des programmes établis en accord avec les États précités et approuvés par l'Unesco, à la collecte, la conservation et la publication des traditions orales communes aux pays intéressés ;

3) l'Unesco a accordé au gouvernement du Niger, au cours de l'année 1968, une aide financière de vingt trois mille dollars pour couvrir la fourniture d'équipement à l'usage du Centre, les bourses de recherche qui seront attribuées à des ressortissants du Niger et des autres États, les frais de fonctionnement du Centre.

De son côté, le gouvernement du Niger a mis à la disposition du Centre un crédit de soixante et un millions de francs C.F.A. pour les bâtiments, l'équipement, le personnel et le fonctionnement ;

4) dans le cadre de l'assistance financière globale qui a été fournie, le Centre devait organiser un stage de prise du son auquel furent invités des ressortissants de tous les pays intéressés. Comme on l'a vu, ce stage a effectivement eu lieu ;

5) l'accord est conclu pour une période se terminant le 31 décembre 1970.

La réunion de Niamey avait suggéré la création, au sein du Centre de Niamey, d'un Fonds Âmadou-Hampâté Bâ et d'un Fonds Boubou Hama, où seraient rassemblés les matériaux (documents, notes et archives) intéressant les Songhays-Zarmas, Peuls, Bambaras, Hawsas et Touaregs et que voudraient bien livrer les détenteurs [1]. Ces fonds seraient mis à la disposition des chercheurs. L'Unesco pourrait envisager de faire travailler des spécialistes sur ces fonds et les faire exploiter sous leurs différents aspects : histoire, religion, littérature, linguistique, etc.

Toute la documentation disponible, et celle qui sera recueillie ultérieurement, doit être réunie au Centre de Niamey dont la tâche consistera à la diffuser dans tous les instituts et auprès des chercheurs.

Le Centre de Niamey doit également rassembler et diffuser dans tous les instituts et universités d'Afrique, une documentation précise sur les modalités et prix de revient de publications éventuelles : offset, impression de disques microsillons sous pochettes, copies multiples de bandes magnétiques mini K 7, etc.

Par ailleurs, il devra publier les questionnaires d'enquête utilisés dans les différents États, un bulletin de liaison et un guide comportant des listes de chercheurs et une rubrique régulière rendant compte de l'état d'avancement des travaux. En fait, un seul bulletin de liaison pourrait inclure toutes ces données.

Les Centres de Niamey et de Legon, tout en exerçant leur action dans leurs zones respectives, collaboreront étroitement de manière à couvrir les aspects de la recherche intéressant à la fois la zone de la forêt et de la côte et celle de la savane. Dans l'exécution du Plan coordonné, les deux Centres ont les fonctions suivantes :

— promouvoir et coordonner les activités régionales pour la collecte, la conservation et l'exploitation des traditions orales ;

— rassembler et diffuser, sur le plan régional, toute documentation concernant les traditions orales ;

— organiser, individuellement ou conjointement, des colloques et des stages d'études sur des sujets précis.

1. Alfâ Ibrâhîm Sow a assuré l'inventaire d'une partie du Fonds Â.H.BÂ, avec une aide matérielle du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de la Faculté des Lettres de Nanterre et de l'Équipe de recherches linguistiques et littéraires du Soudan et du Sahel occidentaux (É.R.A. 246, C.N.R.S., Paris). Cf. *Inventaire du Fonds Âmadou-Hampâté Bâ, répertorié à Abidjan en 1969*, Paris, Klincksieck, 1970.

On peut espérer qu'à l'heure actuelle les divers instituts nationaux de recherche sont en train de travailler sur le Plan régional : la collecte des traditions orales est certainement intense dans divers pays de l'Afrique occidentale.

IV. AUTRES RECOMMANDATIONS

La réunion de Ouagadougou a, de nouveau, insisté sur la nécessité de recueillir les *traditions orales féminines* et les connaissances scientifiques traditionnelles relatives à la *médecine* et à la *psychologie*.

Enfin, elle a recommandé que le Projet d'*Encyclopédie africaine* soit inclus dans le programme de l'Unesco et bénéficie d'une assistance de la part de cette organisation.

CHAPITRE IV

CHOIX DE COMMUNICATIONS

I. PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

Au début de leurs travaux, les spécialistes réunis à Ouagadougou ont entendu et discuté diverses communications portant sur la problématique et la méthodologie de la tradition orale. Les textes qui vont suivre résument l'essentiel des opinions alors exprimées. La communication du professeur Ki-Zerbo aborde l'ensemble des problèmes soulevés par les participants et servira donc d'introduction et de synthèse à ce chapitre.

JOSEPH KI-ZERBO

La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine.

S'il est une constatation frappante pour tout observateur attentif, c'est la prolifération actuelle des ouvrages d'érudition ou de vulgarisation concernant l'histoire de l'Afrique. Le passé de ce continent se trouve ainsi prodigieusement valorisé. Et pourtant, il y a bien longtemps que l'Égypte, qui a produit l'une des plus vieilles, l'une des plus éblouissantes civilisations de tous les temps, est connue comme située en Afrique. Mais, justement, le regain d'intérêt ne concerne pas cette Afrique là. L'Afrique la plus intérieure, celle qu'on qualifiait de ténébreuse, l'Afrique non méditerranéenne, est la plus étudiée. Pourquoi ? D'abord parce que ses peuples viennent de se libérer ou sont en train de le faire. Ils sont donc à la recherche de leur identité. Ils essayent, non sans mal, de rassembler les éléments épars de leur personnalité dont le passé est une des composantes les plus décisives. Leur histoire qui, jusqu'ici, n'était considérée et étudiée que comme un appendice, comme un bas morceau de l'histoire d'autres pays, est appréhendée de plus en plus d'un point de vue autonome.

Par ailleurs, les pays africains sont placés souvent, aujourd'hui, au premier plan de l'actualité internationale. Il est donc normal que les spécialistes de la diplomatie ou de la finance mondiale, et même le grand public, se posent des questions à leur sujet : « Qui sont ces Africains dont on parle tant ? D'où viennent-ils ? Qu'ont-ils fait dans le passé ? » En effet, la connaissance d'un individu ou d'une collectivité, sans profondeur et sans épaisseur historiques, reste très superficielle.

Enfin, les découvertes archéologiques ou anthropologiques étonnantes qui ont marqué ces derniers temps la recherche historique en Afrique, soulignant le rôle majeur joué par ce continent dans l'émergence de l'humanité, ont contribué aussi à attirer l'intérêt.

Bref, il existe une demande considérable pour l'histoire africaine et cela constitue un défi pour les historiens de l'Afrique et du monde.

Peut-être, aussi, un piège pour les amateurs de facilité ? C'est pourquoi il paraît utile de mesurer, à leur juste valeur, les objectifs et les difficultés de la recherche historique en Afrique avant de nous pencher sur la valeur de la tradition orale, et enfin sur les techniques méthodologiques de son maniement.

I. Des contestations.

Je ne m'attarderai pas sur les mythes qui, jusqu'aujourd'hui, encombrent encore la route difficile de l'historien de l'Afrique. Ces mythes procèdent le plus souvent d'un parti pris de racisme délibéré, inconscient ou hypocrite.

L'écrivain britannique Coupland, par exemple, déclarait en 1928 :

> Un nouveau chapitre de l'histoire de l'Afrique commence avec David Livingstone. Jusque là, on peut dire que l'Afrique proprement dite n'avait pas eu d'histoire. La majorité de ses habitants était restée durant des temps immémoriaux plongée dans la barbarie. Tel avait été, semblait-il, le décret de la Nature. Ils demeurèrent stagnants sans avancer ni reculer. Le cœur de l'Afrique battait à peine... »

La notion même d'histoire serait, d'après certains, étrangère à la mentalité négro-africaine. D'autres ne nient pas l'existence de l'histoire africaine. Mais, disent-ils, elle est entièrement mue et agie de l'extérieur, en particulier par de prétendus Hamites, Caucasoïdes, des Phéniciens, Grecs, Lybiens, Romains, Juifs, Arabes, Perses, Hindous, Chinois, Indonésiens, Européens, etc... Donc, aucune dynamique interne.

Enfin, les plus accommodants admettent bien qu'il y ait eu une histoire africaine, mais, disent-ils, « malheureusement cette histoire, on ne la connaît pas et on ne la connaîtra sans doute jamais » en raison de la rareté ou de la prétendue absence de documents

écrits. « Point d'argent, point de Suisse ». Point de documents écrits, donc pas d'histoire africaine !

En fait, la vraie difficulté réside dans l'incapacité de la plupart des historiens à renouveler leur attitude méthodologique. Ils ressemblent à un chirurgien qui s'entêterait à traiter les syndromes cliniques d'aujourd'hui avec le seul scalpel des praticiens du XVIIIe siècle. Il leur manque la perspective africaine et simplement humaniste. Certes, les documents écrits sont effectivement moins nombreux ici que dans d'autres continents. Mais ils sont surtout mal répartis par zones et par périodes, la périphérie de l'Afrique noire étant de ce point de vue privilégiée. Les Centres universitaires et les instituts de recherche rassemblent de plus en plus de manuscrits nouveaux et le recteur M. El Fassi affirmait dernièrement que le Maroc avait collecté jusqu'à cent cinquante manuscrits inédits concernant l'Afrique. Il faudrait aussi tenir compte des Centres non encore prospectés du Proche ou du Moyen-Orient jusqu'en Turquie et en Perse. De ce point de vue, le Centre Unesco de Tombouctou pourra procéder à un travail de répartition de premier ordre. Et que dire des sources européennes qui, depuis le Moyen-Age, comportent des milliers et des milliers de titres encore inexploités ?

L'Afrique noire, d'ailleurs, n'est pas un pays sans écriture comme on se plaît à le dire par une généralisation hâtive. N'a-t-on pas fait remarquer que, jusqu'au milieu du XIIIe siècle au moins, l'immense majorité des Européens étaient analphabètes, y compris les comtes et les barons ? Seuls, au Moyen-Age, quelques moines scribes, comme les imams et oulémas de Tombouctou médiéval, transmettaient le flambeau du savoir et de l'histoire. L'Italie, pourtant, tour à tour si grande et si raffinée, était largement analphabète jusqu'au XXe siècle.

Mais, même si les écrits relatifs au passé de l'Afrique étaient tous connus, l'image qui en résulterait serait nécessairement tronquée, car la plupart des documents ne proviennent pas des profondeurs mêmes du peuple africain. Alors ? Alors, force nous est de nous rallier, par conviction comme par nécessité, à l'école historique la plus moderne, la plus compréhensive, la plus apte à récupérer tout le passé, celle des tenants de l'histoire totale. Les preuves écrites sont des preuves parmi d'autres. En fait, l'homme a rendu historique tout ce qu'il a touché de sa main créatrice, depuis le bois

le plus vulgaire jusqu'au bijou le plus précieux. Il s'agit donc d'une histoire poly-sources. Les ruines de Pompéi qui nous livrent les scènes de la vie quotidienne saisies en instantanés par le cataclysme que l'on sait, ne sont-elles pas plus probantes que n'importe quelle description d'un contemporain ? Il s'agit là de ces « témoins malgré eux » dont parle Marc Bloch et qui sont plus éloquents que le plus avisé des chroniqueurs. De plus en plus, l'histoire veut embrasser en largeur et en profondeur le fleuve de l'évolution humaine. Elle ne s'intéresse pas seulement à l'écume superficielle qui ne révèle rien du débit ni à fortiori du relief sous-jacent. Pour cela, toutes les traces du passé signifient quelque chose. L'historien d'aujourd'hui ressemble au détective qui ne tient plus compte seulement des pièces écrites pour reconstituer un drame, mais qui pousse l'investigation jusqu'à l'analyse scientifique des objets, des traces de sang, de boisson ou de cendre. On a pu dire à cet égard que l'histoire de toute une période de la côte orientale d'Afrique était écrite en porcelaine de Chine. C'est le lieu de souligner que l'archéologie a déjà bien mérité de l'histoire africaine. Et cela, malgré les difficultés dues aux dislocations de terrain, aux inversions de relief, à la violence de l'érosion entraînant une confusion des strates géologiques, à la rouille et à la désagrégation chimique par l'humidité, au manque de fossiles directeurs sur le plan chronologique, aux limites de la datation au carbone-quatorze. Le principal handicap est constitué néanmoins par le manque de moyens financiers pour procéder à des fouilles systématiques. Mais, les témoins enfouis ne peuvent-ils pas attendre, du moins lorsqu'ils ne sont pas enfouis à jamais, comme en Nubie sous les flots du haut barrage d'Assouan ?

2. Pour la parole historique.

Une autre source demeure, qui celle-là est vivante et dont les vecteurs sont les dépositaires de la mémoire collective des peuples africains : la tradition orale. Je me propose donc de faire un plaidoyer pour la parole historique avant de traiter enfin des difficultés et des techniques opératoires de la tradition orale conçue comme un outil pour l'historien.

Nul, mieux que le négro-africain, n'est apte à entendre le mot de l'Écriture : « Au commencement était la parole ». Il y a, en effet, une priorité chronologique et logique manifeste de la parole sur l'écriture. C'est la parole qui distingue l'homme de l'animal et non l'écriture, puisqu'il y a des centaines de millions d'hommes qui ne savent pas écrire. Ce serait une erreur grossière de mettre sur le même pied d'égalité la parole et l'écriture alors que la première seule est essentielle au statut d'homme. De même, on ne peut confondre la main et l'outil, car la main qui a fait l'outil est supérieure à l'outil, même si celui-ci est plus puissant et plus précis que la main qui l'a tiré du néant. Les premiers signes graphiques élaborés par l'homme étaient des reproductions d'images ou de sons s'identifiant avec des mots que ces images représentaient. Mais, dira-t-on, cette prééminence de la parole n'est-elle pas une simple donnée philosophique ? *Quid* du point de vue de l'historien ? Ce dernier ressemble à un pisteur. Il lui faut des traces pour retrouver les trésors du passé. Sans traces, sans signes, pas d'histoire. Mais quels signes ? Le signe fugace et versatile de la parole [1] est-il suffisamment consistant pour servir de preuve à l'historien ? Avant de répondre à cette question, définissons la tradition orale comme étant l'ensemble de tous les types de témoignages transmis verbalement par un peuple sur son passé. Il y a donc là deux notions nécessaires et suffisantes : témoignage parlé et transmission. Celui qui vient vous injurier copieusement et directement chez vous ne fait pas de la tradition orale, car il ne vous l'envoie pas dire... C'est le transfert d'un message parlé dans une séquence temporelle qui constitue la tradition.

Disons d'abord qu'ainsi comprise, la parole historique est antérieure aux documents écrits. Presque toute l'histoire du monde a été dite avant d'être écrite. Les livres les plus importants, à commencer par la Bible et le Coran, ont fait l'objet d'une tradition orale avant d'être consignés par écrit. Il en est de même pour les chroniques proprement historiques. L'auteur du *Tarîkh el-fettâch*, Mahmoûd Kâti, écrit sans ambages :

> J'ai voulu réunir ici ce qu'il y a de plus remarquable parmi les événements de son règne [l'*askia* El-Hâdj Mohammed ben Aboûbakar] en y faisant également mention du *chi* Ali le maudit [Sonni Ali Ber] autant qu'il m'a été possible de le faire à l'aide de documents écrits et oraux [...] [2]

1. *Verba volant* disaient les Latins.
2. *Tarikh el-fettâch*, Paris, Leroux, 1913, p. 10.

De son côté, Jean Léon l'Africain termine la rédaction de son ouvrage *Description de l'Afrique* en ces termes :

Voilà en somme ce que moi, Jean Léon, ai vu de beau et de mémorable dans toute l'Afrique que j'ai parcourue de part en part. J'ai noté avec soin au jour le jour toutes les choses qui m'ont paru dignes de mémoire telles que je les ai vues. Celles que je n'ai pas vues, je m'en suis fait donner une véridique et complète information par des personnes dignes de foi.

L'écrit n'est donc bien souvent que la parole pétrifiée ; et il arrive qu'il pétrifie, et donc aggrave l'erreur ou le mensonge.

Que pensent les spécialistes de la tradition orale ? On connaît le mot de l'Américain Robert Lowie [1] : « Je ne puis attacher la moindre valeur que ce soit, sous quelque condition que ce soit, à la tradition orale ». Beaucoup d'historiens, qui constituent néanmoins une minorité de plus en plus maigre, gardent toujours cette même conception étriquée.

Les uns que j'appellerai les fonctionnalistes, prétendent que la tradition est créée et transmise dans un but utilitaire précis, en vue de remplir une fonction donnée, pour un groupe social déterminé : famille, clan, caste, tribu, etc... La tradition, d'après eux, ne serait juste bonne qu'à être intégrée dans l'étude de la culture du groupe en question. Elle relève donc tout au plus de l'anthropologie culturelle ou juridique, de l'histoire des idées et non de l'histoire des faits réels, car elle collectionnerait les mythes sociaux pour les besoins de la cause. Mais, quel document historique, écrit ou non, ne remplit-il pas une fonction sociale ou étatique ? Les pyramides elles-mêmes, ces « demeures d'éternité » si « objectives » dans leur impassibilité presque intemporelle, ne sont-elles pas une forme de publicité à l'intention de la postérité ? Les peintures rupestres, les écrits des historiographes de Louis XIV, les tableaux de la période napoléonienne, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, les journaux officiels ou para-officiels, patronaux, syndicaux ou paysans de 1968, tous ces documents remplissent une fonction sociale ou politique précise. Aucun produit de l'esprit humain n'est étranger aux aspirations et aux intérêts de l'homme en tant qu'être social. Et si l'on se plaint que la tradition orale africaine ne nous fasse connaître que les princes et leurs exploits, ne peut-on pas répondre que les paysans français

1. « Oral tradition and history », *Journal of American folklore*, XXX, 1917.

du XVIIe siècle nous sont bien moins connus que la journée du Roi-Soleil ? Par ailleurs, la tradition orale présente parfois des aspects anti-fonctionnels. Certains peuples reconnaissent qu'ils ont été conquis ou, au contraire, qu'ils ne sont pas les premiers occupants. La tradition orale *dagomba* admet que ce peuple descend de la branche cadette, confirmant ainsi la tradition *mamprusi*.

D'autres adversaires de la tradition orale mettent en avant le caractère de fragilité qui, nécessairement, devrait affecter la transmission du message parlé. Une sorte de coefficient d'érosion serait donc automatiquement applicable à tout témoignage transmis oralement.

Mais tout document, tout signe n'est-il pas ambigu ? Tout signe vaut par celui qui l'émet et par celui qui le reçoit. Ce sont ces deux pôles qui lui donnent sa portée et son sens. Un seigneur féodal, une mère et un amant peuvent faire le même signe gestuel d'appel. Le contenu en sera tout différent. Dès qu'il y a témoignage, il y a interprétation. Le signe qu'on voit n'est donc pas privilégié par rapport à celui qu'on entend. En effet, en matière de documents historiques écrits, très souvent on ne dispose pas de l'original, surtout que, pendant longtemps, il ne s'agissait que de manuscrits. On était donc à la merci d'une erreur calculée ou inconsciente du scribe et du copiste.

Au dernier congrès des Africanistes, le professeur Vincent Monteil évoquait l'imminence d'une traduction améliorée du manuscrit d'Al Bakri car la traduction de Slane, faite à partir de manuscrits de Londres, a vieilli, surtout en ce qui concerne les noms de lieux et de personnes. En effet, le traducteur ignorait le soninké et le berbère. Par ailleurs, d'autres sources et des renseignements nouveaux ont apparu depuis. Et même, quand le texte est définitivement fixé, interrogé par des experts différents, il donnera des réponses non strictement identiques. Pour le témoignage écrit, comme pour le document oral, il faudra donc souvent commencer par remonter la chaîne des témoins pour reconstruire, par la méthode régressive, la transmission dans toutes ses articulations et dans son contexte mouvant. Faire l'histoire de l'histoire est une des techniques maîtresses du métier d'historien ; et le travail d'orfèvre qu'accomplit le chartiste pour définir la genèse d'un texte est de même nature que celui par lequel on tente de définir l'identité ou du moins la qualité des témoins qui ont contribué à façonner la tradition orale. Comme en procédure judiciaire, l'identification des témoins est le premier pas vers la manifestation de la vérité.

3. Le problème de la chronologie.

Enfin, d'autres adversaires de la tradition orale pourraient être qualifiés de chronophiles. Pour eux, la tradition ne dispose d'aucun système chronologique ni absolu, ni parfois même relatif. Or, c'est dans le temps que l'homme fait l'histoire et c'est dans le cadre temporel qu'elle doit être restituée. Il n'y a pas d'histoire sans un agencement de données dans leur séquence réelle, sans introduction du principe d'antériorité et de causalité des événements les uns par rapport aux autres, donc sans un minimum de dates. Vouloir remonter la route du passé sans repère chronologique, c'est ressembler à un automobiliste qui parcourrait une route sans bornes kilométriques ni repères visibles, dans une voiture sans compteur. Les risques de confusion, d'inversion, de contraction ou de dilatation des distances sont considérables. C'est dans ce sens qu'Herskovits classe les sources de l'historien en deux catégories : d'une part les documents écrits et l'archéologie constitueraient les sources *dures* conduisant à des certitudes parce que, dirions-nous, elles sont sous-tendues par l'épine dorsale de la chronologie et, d'autre part, la tradition orale et l'ethnologie qui seraient des sources *molles* conduisant seulement à des probabilités.

Je ne pense pas qu'on puisse introduire une telle ségrégation absolue et péremptoire entre les sources de l'histoire. Au congrès international d'ethnologie à Paris, en 1960, les savants soviétiques Sokolova et Levine ont insisté à bon droit sur l'importance de la tradition orale pour l'histoire des peuples sans écriture, comme ceux de la Sibérie. Il importe aussi de noter que le sens de la chronologie n'échappe pas aux noirs africains traditionnels, bien au contraire. Dans une société sans écriture, le sens et la portée du passé pèsent beaucoup plus lourd qu'ailleurs. La hiérarchie sociale est une réplique de la hiérarchie de l'âge. Tous ont un intérêt vital à définir leur place dans le temps.

Les classes d'âge permettent ainsi de remonter parfois dans l'histoire de certains groupes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Par ailleurs, quelques procédés sommaires de computation existent çà et là. Mais généralement, il manque l'appareil et la précision mathématique nécessaires, d'autant plus que la notion d'ère même n'existe que rarement, par exemple en milieu islamisé.

Les éléments de rythme temporel sont les éléments naturels ou les faits marquants de la vie collective comme les famines et les migrations, en particulier celle qui a conduit le groupe en question dans son site actuel. A ce propos, les mythes d'origine ou de guerre doivent être interprétés avec rigueur. Les exploits magiques attribués à Soundiata et Soumangourou Kanté avant la bataille de Kirina, sans être pris au pied de la lettre, peuvent nous apprendre quelque chose sur les origines des chefferies soudanaises. Que dire cependant des historiens ou sociologues qui prennent plaisir à créer eux-mêmes des mythes là où ils ont affaire à des données assez concrètes. C'est ainsi que M. Zahan [1] reproche aux historiens de prendre trop à la lettre la légende de Yennenga et le récit de la migration des Mossis : « Ont émigré, dit-il en somme, de Gambaga, non point les personnes porteuses de chefferie, mais la chefferie elle-même en tant que principe ». Yennenga ne serait donc pas une vraie femme ayant accouché de Ouédraogo, mais un simple symbole du pouvoir émané du Sud. Cette affirmation est assortie d'un développement sur les Nakomsés représentés par le ciel ou le soleil et les Nyonyosés figurés par la terre, deux éléments cosmiques antagonistes mais complémentaires...

Bref, pendant que certains cherchent à démystifier et rationaliser l'image du passé, d'autres s'ingénient à y introduire des mythes à tout prix. Il est vrai que si la tradition mossi garde une esquisse relativement nette de la migration de ce peuple à partir de Gambaga, son origine antérieure, à partir de l'Est éventuellement, reste estompée dans un épais brouillard.

Ce thème intéresse d'ailleurs un certain nombre d'États actuels puisqu'aussi bien au Sénégal et au Niger, d'après une tradition, Soundiata, venu de la mésopotamie du Sénégal-Niger, réfugié en pays mossi comme chasseur, y aurait laissé une jeune fille enceinte dont le fils devait devenir le premier des *naba* mossi. Le Niger, le Ghana, le Mali et la Guinée seraient donc intéressés par cette histoire.

Le maniement des éléments chronologiques de la tradition orale est très ardu. On a noté que, dans les listes dynastiques, les ancêtres qui n'ont pas donné naissance à une scission entre groupes sont parfois omis. En système matri-linéaire, les généalogies patri-

1. *L'Homme*, nº 2, 1961.

linéaires sont oblitérées. En milieu islamisé, elles sont par contre allongées pour englober obligatoirement un ancêtre mecquois, préférablement de l'entourage du Prophète. Dans ces mêmes listes, les relations familiales exactes entre les monarques ne sont pas toujours indiquées. Des collatéraux sont introduits dans la ligne augmentant ainsi le nombre de générations et abaissant par conséquent la moyenne de durée d'une génération. Par ailleurs, la polygamie intervient comme un facteur aberrant, un vieux chef de soixante ans ou plus pouvant avoir d'une jeune fille de vingt ans un fils qui, du point de vue de la problématique chronologique, est pratiquement son petit-fils, alors qu'il a déjà des fils de quarante ans. Faut-il, comme le suggère M. Y. Person, considérer que la durée moyenne d'une génération est plus courte en régime matri-linéaire qu'en régime patri-linéaire ? Plus courte chez les musulmans que chez les animistes ? Plus courte chez les chefs que chez les gens du peuple ? Tout le monde ne l'admet pas. Faut-il prévoir une longueur moyenne de tranche générationnelle plus longue au Yatenga qu'à Ouagadougou parce que, comme le suggère M. Izard [1], la procédure de succession dans le premier royaume serait restée plus proche de la formule archaïque comportant davantage de transmission du pouvoir de frère en frère que de frère en fils ? Ces questions sont en débat.

Quant à l'utilisation de la durée moyenne des règnes, c'est un procédé commode mais dont le caractère abstrait saute aux yeux. Projeter dans le passé la moyenne arithmétique tirée des règnes les plus récents est une extrapolation qui, si elle est isolée de toute autre preuve, revêtira un caractère très incertain. Accepter d'emblée les durées des règnes telles qu'elles sont énoncées par la tradition conduit parfois à de graves invraisemblances. Mais que faire si l'on ne dispose pas de raisons précises pour les rejeter ? Le résultat c'est que, pour ne prendre que le cas des royaumes *mossi*, on aboutit à trois ou quatre siècles d'écart entre les historiens qui les font débuter au XII^e siècle, comme le *larhlé naba* et ceux qui se prononcent pour la fin du XV^e siècle, comme Fage. La chronologie restera, pendant longtemps encore, le problème le plus ardu de la tradition orale.

1. M. IZARD, *Problèmes de chronologie des royaumes mossi*, communication à la réunion de Ouagadougou, août 1968.

4. Quelques précautions.

Quels sont les garde-fous qui peuvent garantir ou améliorer le bon aloi de la tradition orale ?

C'est d'abord le caractère figé et rigide des listes dynastiques dans certains pays, par exemple au Mossi, au Dagomba, en pays Ashanti, au Dahomey, en pays Yoruba, au Rwanda, etc... Pour le cas du royaume de Ouagadougou, par exemple, on note une coïncidence exacte entre toutes les listes disponibles, à l'exclusion d'un ou deux noms litigieux, pour intrusion ou inversion. On a le sentiment d'être en présence de tranches d'archéo-culture qui nous sont parvenues intactes dans la forme même qu'on leur a donnée, il y a de cela plusieurs siècles. Des fonctionnaires spéciaux, véritables archives vivantes, responsables de père en fils sur leur tête, entretenant d'authentiques écoles d'annalistes et officiant chaque matin, ont existé dans de nombreux royaumes. Tel ce *kpalingan* que Hazoumè nous décrit, faisant au point du jour le tour du palais d'Abomey pour clamer au son des tambours les noms et les exploits des rois, ranimant ainsi la flamme du souvenir. On comprend alors que le corpus des traditions soit condidéré comme un dépôt sacré qu'on récite d'une traite, avec recueillement, et que sacré soit aussi le tambour qui rythme ce ministère de la langue.

Le rite du sacrifice du *biktogho*, qui aurait consisté pour le *moro naba* ayant atteint trente ans de règne à faire immoler le chef de ce village et que Pageard rapproche de la fête pharaonique du *sed* peut constituer un repère aussi pour déceler la longueur des règnes. Mais, me dira-t-on, le *biktogho naba*, dont la vie était suspendue à l'échéance fatidique des trente ans, devait plutôt avoir tendance à faire un compte à rebours... Justement, le *boktogho* n'était pas seul intéressé à la durée des règnes. Et c'est là l'un des contreforts les plus décisifs de la tradition : la comparaison des versions. Le témoin de la tradition est rarement le *testis unus* dont se méfiaient à juste titre les juristes latins. La tradition, sauf lorsqu'elle est ésotérique, et souvent même dans ce cas, est un bien indivis. Un roi Kouba, interrogé sur le passé de sa dynastie, resta évasif jusqu'à la réunion de son conseil, et c'est devant ses ministres qu'il accepta d'ouvrir le récit.

Contrairement au document écrit qui est un acte individuel (pensons à César rédigeant sa *Guerre des Gaules* ou à Archinard mettant au point ses rapports, en face d'un Vercingétorix ou d'un Samory qui, eux, n'ont rien écrit), la tradition orale est un témoignage qui requiert la caution d'autres témoins. La diversité des personnes intéressées à sa bonne conservation et dont les intérêts sont divergents ou même antagonistes est une garantie sérieuse d'auto-contrôle. C'est ainsi qu'à Ouagadougou, en plus des princes de souche variée, en plus du chef des tambours, le *bend naba*, il y a le Ouagadougou *naba* qui est la voix des autochtones, les gardiens des tombes royales, etc...

Le fait que la tradition soit ainsi diffusée dans les cercles lignagers et générationnels très variés, empêche qu'il y ait une solution de continuité dans le processus de sa transmission. Il y a donc lieu de s'attacher à la collecte des traditions chez tous les peuples sans en négliger aucun.

Tel village obscur d'un peuple considéré comme mineur détient peut-être le secret de la généalogie d'un peuple voisin plus puissant. Il faut comparer les traditions identiques, apparentées, parallèles ou divergentes et s'appuyer sur les « lois » de genèse et de variation ou déformation pour reconstituer le récit archétype et isoler le noyau dur. Ce n'est pas autrement qu'on raisonne pour confronter les récits écrits, par exemple les versions différentes d'une bataille au Moyen-Age européen. Par ailleurs, dans l'analyse d'un témoignage, il ne faut pas s'en tenir au thème principal, souvent assorti de renseignements adventices très importants, bien qu'anodins ou involontaires. Des termes pilotes comme la pipe, le tabac, le cheval, le maïs, la poudre, le fusil, etc... peuvent apparaître dans un témoignage comme de véritables fossiles directeurs pour cette prospection dans l'archéo-culture.

Enfin, il importe de connaître à fond le type de témoignage exprimé : poèmes dynastiques, poésies religieuses, panégériques, récits historiques familiaux, récits étiologiques explicatifs de l'environnement, récits esthétiques et mythes, etc ...Il faut savoir déceler l'intention cachée, distinguer les métaphores des déclarations réelles, jauger le sens des formules obscures, dépister et éliminer, comme le disait Pascal, « les fausses fenêtres pour la symétrie », bref, tirer le métal pur des innombrables scories. De ce point de vue, la forme, la facture des récits, offrent la possibilité

d'une analyse stylistique interne, par exemple si la langue est plus ou moins archaïque, si le chant comporte cinq au lieu de quatre strophes classiques, etc... Elle trahit l'âge du document oral, comme telle graphie trahit l'âge d'un texte écrit, comme la stylistique des bronzes du Bénin permet de détecter des périodes historiques.

C'est ainsi que, dans les poèmes dynastiques du Rwanda où tous les rois guerriers sont, de façon stéréotypée, qualifiés de *ntaré*, s'il arrive qu'une conquête soit attribuée à un non *ntaré*, elle peut être considérée comme pratiquement certaine.

Qu'est-ce à dire, sinon que la tradition orale ne saurait être exploitée isolément de toutes les autres sources disponibles qui en constituent comme les contreforts extérieurs.

Et d'abord, l'archéologie. Celle-ci pourra parfois fournir les éléments de datation suppléant à la carence chronologique qui est le véritable talon d'Achille de la tradition orale. C'est ainsi que, si certaines tombes royales étaient accessibles à la recherche scientifique, des repères chronologiques plus sûrs pourraient être exhumés.

Les documents écrits constituent un autre point d'appui. A cet égard, il y aurait lieu de dresser, pour l'Ouest africain, la liste de tous les événements et thèmes pour lesquels on pourrait disposer de la double garantie du témoignage écrit et oral, selon la formule de l'auteur du *Tarîkh el-fettâch*. Ces thèmes sont nombreux et tous les pays de la savane peuvent bénéficier de cette approche bivalente en profitant des manuscrits arabes, tandis que les pays côtiers peuvent en faire autant en s'appuyant, du moins à partir du XV^e^ siècle, sur des relations européennes. Et dans cette confrontation des deux sources, il n'y a pas lieu automatiquement de privilégier la source écrite puisqu'aussi bien celle-ci repose elle-même souvent sur des témoignages oraux, et que la tradition orale permet parfois de redresser des erreurs décelées dans les livres récents. C'est en rapprochant la tradition des sources portugaises et des *tarîkhs* de Tombouctou que Djibril Tamsir Niane a récemment mis en lumière, dans une communication [1], des aspects nouveaux de l'histoire de Koli Tenguella ou plutôt des Tenguella, grands conquérants du Tékroûr. Au congrès international des historiens africains à Dar-es-Salaam, le président Julius Nyerere insistait aussi sur l'intérêt de cette double approche :

1. Communication au deuxième congrès des Africanistes, Dakar, 1967.

Il est possible, déclarait-il, que les chroniques islamiques en swahili, rapprochées des traditions de nos tribus illettrées puissent, en combinaison, apporter des preuves concernant un passé à propos duquel nous ne pouvons, pour le moment, que formuler des hypothèses à partir d'une demi-connaissance.

La troisième source extérieure qui peut consolider la tradition orale, ce sont les données culturelles de toutes sortes. L'avantage ici est que la culture négro-africaine traditionnelle, bien que soumise à une détérioration rapide, est encore suffisamment vivante dans certaines zones pour apporter des preuves. La linguistique peut jouer un rôle intéressant à condition qu'on ne tire pas des conclusions hâtives de simples consonnances rapidement rapprochées. Il faut partir d'une connaissance descriptive approfondie des langues. En déduisant parfois une parenthèse ethnique de la relation génétique perçue entre plusieurs langues, la linguistique peut faciliter l'étude des migrations et apporter un appoint à la solution des délicats problèmes de la chronologie, en raison de la loi de déperdition qu'on a essayé d'établir et qui indique le rapport entre le pourcentage de mots changés et la durée de séparation d'avec le groupe génétique original d'une langue. La séparation des groupes *samo* et *bisa* ne pourrait-elle pas être éclairée par une telle approche ? La toponymie apportera une aide précieuse dans le même cadre.

Il en va de même pour l'ethnologie et l'anthropologie culturelle. La comparaison des outils et des traits culturels permet de suivre l'évolution des sociétés. Cela est particulièrement vrai pour la musique dont les rythmes et les airs accompagnent souvent les récits de la tradition orale. En effet, chaque trait culturel étant une molécule de base de la culture conçue comme une totalité, si l'on en retrouve d'identiques dans deux sociétés différentes, les seules hypothèses sont les suivantes : la double invention autonome, l'origine commune ou l'emprunt. Le professeur Vansina, qui a beaucoup fait pour la tradition orale, a tenté, au congrès des historiens africains de Dar-es-Salaam, de proposer une panoplie de règles permettant de se guider dans le maquis de la détection des traits culturels de base et de démêler les influx successifs dans une optique diachronique à partir de la distribution présente, c'est-à-dire du présent ethnographique. Tâche éminemment délicate qui fait penser au maniement d'un bistouri. Peut-on partir de là pour qualifier

une telle reconstruction d'ethno-histoire ? Évidemment non. Dire que les traits culturels en tant que traces du passé revêtent plus d'importance pour les peuples sans écriture, cela est acceptable. Mais, réserver le mot ethno-histoire à ces seules sociétés, alors que les peuples ayant utilisé l'écriture seraient seuls jugés dignes d'avoir une histoire, voilà une conception étriquée et non dénuée de racisme [1].

5. Conclusion.

La tradition orale utilisée toute seule est une source historique incomplète et incertaine. Mais, soumise au traitement méthodologique approprié, elle apporte une part irremplaçable à la reconstruction du passé et le degré de certitude qu'on est généralement convenu d'attendre de l'investigation historique. En fait, on ne peut faire une histoire valable des peuples africains sans la tradition orale. Il est néanmoins impossible de fournir, en dehors de règles méthodologiques générales, un équipement complet et standard du bon collecteur et interprète des traditions orales, car, comme en tactique militaire, la méthode d'approche dépend essentiellement du terrain. Ce qui signifie que le meilleur expert en la matière sera celui qui s'est le plus assimilé au milieu et qui, comme le pêcheur d'huîtres, pourra y plonger suffisamment profond pour en ramener ces coquillages dont certains contiennent la perle vive de la vérité.

A cet égard, la technique la plus sûre est la méthode extensive qui consiste à recueillir village par village tous les vestiges oraux dignes d'intérêt, épaves du grand navire qu'il nous faut reconstruire.

Mais la structure culturelle des pays sans écriture est tellement intégrée que, comme une toile d'araignée, on ne peut en rompre une maille sans en détruire l'ensemble. La méthode extensive devra donc être, aussi, exhaustive ou plutôt globale, comme le chalut qui racle le fond de mer et ramène un lot hétéroclite où le pêcheur doit trier son butin. Cela ne signifie pas qu'on doive s'attaquer à

1. Je proposerai, dans ce cas, qu'on pense à l'ethno-histoire des hippies de Manhattan, de Trafalgar Square ou de Saint-Germain des Prés, ou encore à celle des Gaulois et des Germains que nous ne connaissons que par quelques témoignages écrits très périphériques.

tous les points du territoire national simultanément. Là aussi, il appartient à chaque Centre de choisir ses points stratégiques et il nous appartient, avec l'aide de l'Unesco, de déterminer ensemble les centres d'intérêt commun.

Dans cette bataille pour l'histoire, la chronologie est importante. Elle seule donne la profondeur et la perspective historique nécessaires. Elle seule permet de fixer, sous les rides d'eau mouvante de la tradition, notre visage d'hier en une effigie nette et pure comme une médaille. Mais il ne faudrait pas, pour autant, succomber à la chronologite. L'histoire historisante des dates de batailles, de traités, d'avènements et de chutes de rois ou présidents de la république est largement dépassée. Le fait qu'on donne de plus en plus aux candidats soumis aux épreuves scolaires les dates historiques comme données du problème montre qu'on ne considère plus la seule mémorisation de ces dates comme la quintescence de la science historique. En alignant des formules pour traquer à tout prix une malheureuse date qui reste malgré tout vacillante, sommes-nous sûrs que nous ne livrons pas une bataille d'arrière-garde ? L'algèbre peut servir à l'histoire. Mais l'histoire n'est pas une algèbre. D'ailleurs, avec l'accélération de l'histoire, les faits passés se télescopent et s'écrasent dans une classe d'âge de plus en plus indifférenciée. Guillaume le Conquérant, les batailles de Valmy, de Verdun, de Stalingrad s'entasseront de plus en plus sur le même échelon dans l'échelle du temps. La collecte des traditions n'est pas une fin en soi. Il nous faut penser à l'objectif final de cet effort scientifique gigantesque : « nous expliquer et expliquer notre continent » selon l'excellente expression de Boubou Hama. Une histoire qui se perdrait dans le dédale érudit de raisonnements désincarnés et de disputes d'écoles n'aurait aucune prise sur le monde palpitant d'aujourd'hui. La connaissance du passé, sans être fabriquée pour les besoins de la cause, doit fournir des raisons de vivre et de mieux vivre aujourd'hui et demain. Une histoire incolore, inodore et sans saveur, manipulée à distance par des bras artificiels comme un produit radio-actif, pourrait tout aussi bien être écrite par des robots.

Il faut réfléchir que l'histoire faite par les peuples doit être écrite pour les peuples. Il faut retrouver de temps à autre la chaleur humaine du récit du griot qui ne se satisfait pas d'un aride alignement de noms de princes, mais qui sert de médiateur pour

introduire des auditeurs dans les orages sanglants du drame humain, les éclats grandioses de l'épopée ou les frissons du cœur des hommes les plus durs. Ainsi, dans cet épisode de la tradition qui montre Soundiata arrêtant brusquement toute une armée et lui demandant de rebrousser chemin car il lui semblait entendre au loin les plaintes de sa bien-aimée Diouroundi.

Mais au fond, la principale source de l'histoire africaine, n'est-elle pas finalement le désir farouche des chercheurs africains eux-mêmes et de leurs collègues étrangers, de sauver, pendant qu'il est encore temps, tout ce qui peut être sauvé de l'esprit et du corps anciens de l'Afrique ? Seule une telle résurrection sera le prélude et le gage d'une vraie renaissance.

OUMAR BÂ

Observations générales sur la tradition orale.

La collecte des traditions orales préconisée par l'Unesco n'est pas, pour nous, chose nouvelle. Je n'en veux pour preuve que les travaux de Boubou Hama, Mamby Sidibé, Âmadou-Hampâté Bâ, Djibril Tamsir Niane, le R. P. Gavrand, etc... Les explorateurs, les administrateurs, les missionnaires et les ethnologues ne parlaient que sur la foi des sources orales ; tels Barth, Delafosse, Gaden, Ch. Monteil ou le R. P. Callet en 1870 auteur de l'histoire des rois d'Imérina, etc... Cela, dans la langue même des informateurs. D'où, nécessité de parler, de comprendre dans leurs nuances les langues des peuples dont on étudie la civilisation, l'histoire, le folklore, le milieu physique.

La variété et l'abondance des traditionalistes ne sont pas les mêmes partout. De même, ce que l'on apprend d'autrui n'a pas la certitude de ce que l'on a soi-même constaté. Qu'est-ce à dire ?

La relation d'un fait varie selon l'optique, le bord de l'informateur. L'épopée *toucouleur* ne se présentera pas sous la même lumière au Sénégal et ailleurs. Il en sera de même pour les hauts faits de l'*askia* Mohammed et des Kounta.

Un peuple qui se veut adulte rejettera d'emblée l'image adulatrice d'un passé magnifique. Autant avouer que l'histoire ne se fabrique pas à la faconde vénale et menteuse. Maint griot exploite l'inclination pour la gloriole. Vivant de cela, il ne voudra mécontenter personne. Par contre, il met la culture en relief et non les

faits et vous demandera même de ne pas le citer plus tard dans vos publications. Les détenteurs de cet « héritage des oreilles » se recrutent partout : les vieux ; les griots, experts en généalogie ; les familles généralement prééminentes ; les lettrés musulmans ; les anciens interprètes de la période coloniale...

Nos relations avec ces traditionalistes de tous ordres — il en est de bonne foi sans nul doute — sont telles que rien de leurs pratiques ne saurait nous échapper.

L'enquêteur aura à éviter un guide ou un interprète coupé du milieu, même si les siens résident dans le secteur concerné.

L'idéal, demandera-t-on ? C'est l'informateur expérimenté dont la famille n'a pas été concernée par le sujet en question.

Sur les rives du Sénégal, par exemple, la documentation se présente de la manière suivante :

a. Chez les Arabo-Berbères, les documents arabes et les archives prennent le pas sur la tradition orale ;

b. Par contre, en pays exclusivement noir, la meilleure source reste la source orale.

La mise à jour de notre histoire ne sera possible que par l'étude globale des divers aspects de notre vie : langues, enseignement, littérature ; commerce, artisanat, agriculture ; législation, coutumes ; pharmacopée, médecine traditionnelle...

En un mot, la culture, produit de l'histoire et de la géographie dans ses différentes manifestations. Pour cela, l'ethnologue et le géologue, l'archéologue et l'anthropologue ainsi que le linguiste doivent, avant qu'il ne soit trop tard, procéder à l'inventaire de ces richesses. Car ces traditions, en s'amplifiant avec le temps, risquent d'altérer les faits en les dénaturant.

Ces richesses, n'est-ce pas un capital commun à toute l'humanité, donc un capital à sauvegarder à tout prix ? Répétons-le : affectation des moyen techniques et financiers et organisation scientifique de tous les secteurs ne seront pas de trop dans cette entreprise d'envergure. Simultanément, nous devrons, sans tarder, nous pencher sur le problème de la formation et de la spécialisation des jeunes chercheurs.

BOZI BERNARD SOMÉ

Quelques sources d'information pour une recherche historique

Dans les pays africains, et principalement dans les milieux ruraux où l'utilisation de l'écriture ne remonte pas bien loin dans le passé, la principale source d'informations historiques, sociologiques, philosophiques et religieuses est constituée par la tradition orale, outil précieux utilisé de plus en plus par les historiens et les ethno-sociologues. Ceux qui détiennent cette tradition la vivent, c'est-à-dire qu'ils l'intègrent dans la dynamique même de leur existence, d'où il est difficile d'arriver à l'extraire sans qu'elle soit déformée, tronquée ou faussée. Il ne suffit pas de mettre un magnétophone en marche devant un individu ou un groupe d'individus qu'on fait parler, réciter ou chanter pour avoir une information authentique ; il ne suffit pas de convoquer un griot et de lui poser des questions dont les réponses sont consignées soigneusement sur un calepin pour dire qu'on a la vérité. Il faut tenir compte de l'importance que ce qu'on leur demande revêt dans leurs croyances. L'authenticité d'une tradition orale dépend du contexte dans lequel elle est recueillie : contexte de temps, contexte de lieu et contexte d'objet.

Prenons le cas du conte. Dans beaucoup de milieux africains, par exemple chez les *Dagari*, on ne conte jamais de jour, sinon on est censé devenir aveugle ; on récite les contes la nuit, lorsque tout le monde a mangé et que le sommeil n'alourdit pas encore les yeux. Il en est de même de certains discours-prières qui précèdent les sacrifices des poulets et qu'on ne peut entendre que dans les circonstances réelles et dans les lieux consacrés et destinés à cela. Un

devin n'est au sérieux que lorsqu'il a un consultant réel devant lui et à l'endroit qui lui est propice.

Enfin, un griot n'est inspiré vraiment que lorsqu'il est pris au sérieux et qu'il s'adresse à un personnage qui peut satisfaire ses besoins moraux et matériels ; les chanteurs et les conteurs ne sont véridiques que s'ils sont captivés par une ambiance vraie et non feinte. En un mot, les véritables sources d'information pour une collecte de traditions orales authentiques sont constituées par les scènes réelles de la vie à laquelle elles sont intégrées et pour lesquelles elles ont leur raison d'être. C'est ainsi que, pour les régions d'Afrique où il n'existe ni cours royales ni griots, les maigres connaissances du passé que détiennent certains anciens doivent être vérifiées par les informations recueillies sur le vif, contenues dans les scènes vraies et vécues. Par expérience, nous avons constaté que les scènes de vie suivantes sont riches de traditions orales. Le meilleur moyen pour les recueillir semble être l'enregistrement sonore.

1. Le cercle familial.

Le soir, de préférence, réunis autour des grands frères et non loin du père, de la mère, du grand-père et de la grand'mère, les enfants se divertissent assis ou étendus sur une natte. Ils se racontent les exploits individuels de la journée ; de temps en temps, ils cessent d'être bruyants et écoutent attentivement le conte d'un grand-père ou d'une grand'mère ; ces contes sont fréquemment intercalés de devinettes que l'un ou l'autre pose aux autres. C'est là que l'apprentissage des contes et des récits légendaires se fait. Lorsque les jeunes débutants se trompent dans leurs récits, les adultes les rectifient. Lorsqu'un conte est terminé, un patriarche qui incarne la sagesse en tire la leçon à l'intention des membres du cercle familial encore dépourvus d'expérience. Tout le monde, à cette heure de la journée qui se situe entre les occupations diverses du jour et le sommeil, est disposé au travail de réflexion et l'attention se prête à l'assimilation de l'instruction et de l'éducation familiale par le biais des contes, des proverbes, des légendes et des récits de tels ou tels exploits d'un ancêtre.

2. Les cérémonies de divination.

Par exemple le *baoghr bûru* chez les *Dagari*, *Birifor* et *Lobi*. Ces activités divinatoires sont assurées par ceux qu'on a l'habitude d'appeler des « devins » ou des « voyants », le terme « sorcier » étant parfois utilisé à tort pour les désigner. En effet, les sorciers exercent leur métier dans le secret ; ils ne sont connus que par les autres sorciers ou dépistés par des « voyants » qui ne sont pas nécessairement des devins. Le devin ou *baoghr bûrû*, en *dagari*, est un personnage connu de tous les habitants de sa région et qui exerce son métier au vu et au su de tous. On l'appelle aussi *wuo sob* ou « propriétaire de l'outre en peau de chèvre ou de mouton tannée ». Cette appellation est due au fait qu'il conserve des *bihé* [1] dans ce sac.

Lorsqu'un individu le consulte, il expose par terre tous les *bihé*, les éparpille et commence sa divination. Pour cela, il se munit d'une clochette qu'il agite tout en parlant : il passe en revue les différentes sortes de divinités qui sont honorées dans sa région ou dans d'autres régions ; il énumère les noms des grands ancêtres auxquels il adresse son salut. Ce discours préliminaire prononcé dans la sonnerie de la clochette dure de quinze à vingt minutes ; ensuite, il passe à la divination proprement dite après avoir déposé la clochette.

Il se munit du *dagwol* qui est un bâton de deux à trois centimètres de diamètre environ et haut de quarante à cinquante centimètres. C'est par ce bâton que les *kûtûmè* [2] inspirent le devin et lui transmettent le savoir divin.

Le bâton est tenu verticalement sur une planchette ; le devin le tient de la main droite et invite le consultant à saisir de son côté ce *dagwol* de la main droite en-dessous de la main du *baoghr burè*.

Le devin pose alors des questions à ce bâton qui répond par *oui* ou par *non*. Quand c'est *oui*, le bâton se soulève rapidement et frappe vigoureusement et avec insistance sur la planchette ;

1. Les *bihé* sont des objets hétéroclites (caillou, os, morceau de tissu, queue d'animal, dent, cheveux, etc...) qui sont porteurs chacun d'une histoire.

2. Le *kôtôm* (pluriel *kûtûmè*) est un terme utilisé par les *Dagari* pour désigner les génies. Ils sont symbolisés par des statuettes anthropomorphes en terre (terre provenant d'une sorte de termitière coiffée d'un « chapeau ») qu'on trouve souvent, en Afrique, sur les *boowe*.

lorsque c'est *non*, il se soulève lentement et frappe mollement à intervalles plus prolongés. Parfois, le devin invite le *dagwol* à rentrer dans le tas d'objets pour s'exprimer plus clairement en choisissant l'un de ceux-ci. Il se lève et se pose sur un objet du tas. Comme nous l'avons dit plus haut, cet objet a une origine historique que le devin raconte dans ses détails, par exemple :

C'est un tel qui était venu consulter mon père ou mon grand-père il y a tant d'années lorsqu'il devait aller combattre contre les gens de telle ethnie. Il lui a dit de faire tel sacrifice à telle divinité s'il veut revenir sain et sauf. Il a effectivement accompli les prescriptions et est revenu du combat sain et sauf. Pour manifester sa reconnaissance, il m'a apporté cet objet afin que je le conserve dans mon sac pour que, si un jour quelqu'un courait un danger du même genre, mon *dagwol* le lui dise en lui montrant cet objet.

Le choix de cet objet suivi de son histoire signifie que le postulant est en danger de mort et l'interrogation du même bâton par le devin lui indiquera les sacrifices à faire pour ne pas tomber sous le coup du mauvais sort.

Le sac d'un *baoghr burè* peut contenir jusqu'à quarante objets qui, chacun, sont porteurs d'une histoire que le devin connaît jusque dans ses plus petits détails. Pour l'ethno-historien, deux phases de ces cérémonies de divination sont particulièrement intéressantes : d'abord, le stade préliminaire qui consiste à invoquer et à saluer ; ensuite, les récits des origines de chaque objet qui sont riches de faits et d'événements historiques.

Toutes ces informations d'ordre historique, sociologique et religieux peuvent être difficilement obtenues en dehors d'un contexte cérémoniel authentique et cela, pour deux raisons : d'une part, parce que le pratiquant tient sa science pour sacrée et, d'autre part, parce qu'il n'est plus inspiré quand il sait qu'il n'est pas pris au sérieux.

3. Les cérémonies d'initiation.

Par exemple, l'initiation au *baoghr* chez les *Dagari*, les *Birifor* et les *Lobi*. Ces cérémonies comportent trois phases englobant un cycle de six mois :

a. le *baoghr tib* ou début de l'initiation ;

b. le *baoghr priru* ou initiation aux interdits

c. et le *baoghr sébru* qui constitue la dernière phase des cérémonies.

A partir de vingt ans environ, un individu, homme ou femme, peut se faire initier au *baoghr*, pourvu qu'il soit assez riche pour se procurer les animaux nécessaires aux divers sacrifices à faire, ainsi que la quantité de mil germé, nécessaire à la préparation de la bière de mil ; il faut également qu'il se fasse suffisamment d'amis pour que ceux-ci viennent à son aide par des dons en nature ou en argent.

Nous n'allons pas entrer dans le détail concernant ces cérémonies d'initiation puisque ce qui nous intéresse ici, ce sont les éléments exploitables dans le cadre d'une recherche historique. Les phases particulièrement intéressantes de ce point de vue sont les suivantes :

— les discours rythmés au son de couteaux frappés contre des clochettes sacrées qui avaient été données au *baoli* lors du *baoghr piru* et qu'un des chefs du *baoghr* prononce avant d'égorger les poulets ;

— le moment des réjouissances secrètes nocturnes et diurnes.

Le discours-prière prononcé avant l'offrande des sacrifices porte le nom de *kabr'u*. Lorsque les poulets à tuer sont rassemblés, les vieux qui ont déjà été initiés se réunissent devant la case en présence des *baoli*, c'est-à-dire ceux qui postulent l'initiation. Toute autre personne non initiée doit s'en éloigner. Les plus vieux des *baoghr karbè* ou « maîtres des cérémonies » prennent la parole à tour de rôle pour prier toutes les divinités locales et même étrangères de les assister. Ils racontent leurs exploits, leur manifestent de la reconnaissance pour les bienfaits et sollicitent leur bénédiction dans la tâche religieuse à accomplir. Ils font également savoir à leurs ancêtres défunts qu'ils sont en train d'accomplir les coutumes qu'eux-mêmes ont prescrites.

Dans ces discours rythmés et repris en chœur par les assistants, on peut entendre relater les circonstances particulières qui ont amené tel ou tel homme illustre à se faire initier au *baoghr* dans les temps anciens.

Une fois les poulets égorgés (neuf par *baoli*) devant la maison, l'assemblée des *baoghr karbè* s'installe sur la terrasse de la maison, toujours en compagnie des *baoli*. Là, ils offrent de nouveau au *Miwin*, dieu domestique très important, les offrandes qui lui sont dues à cette occasion : trois poulets par *baoli*. Avant d'égorger les

poulets, les *baoghr karbè* prononcent également les discours-prières rythmés et repris en chœur par l'assistance.

Quant à la phase finale de ces cérémonies, elle comprend deux moments intéressants pour l'ethno-historien ; d'abord les danses et chants secrets de la nuit (de minuit à six heures du matin) ; les *baoli*, accompagnés de leurs parrains et d'une certaine quantité d'anciens initiés, se réunissent dans une grande salle dont l'entrée est interdite aux non-initiés. Là, durant toute la nuit, ils chantent, dansent, boivent et mangent. Ces chants contiennent des noms de grands personnages historiques, des proverbes ayant rapport à l'occupation du sol, des allusions à des faits et à des événements remontant loin dans le passé et, enfin, le récit de la genèse du monde telle que l'ont conçue les ancêtres. Ensuite, l'interprétation des divers faits et gestes accomplis le lendemain par les *baoli* permet de saisir non seulement des éléments d'information historique, mais aussi la mentalité socio-religieuse des pratiquants.

Ces genres d'information historique contenue dans les discours-prières qui précèdent les offrandes des sacrifices lors des différentes cérémonies d'initiation au *baoghr* se retrouvent dans beaucoup d'autres occasions où des sacrifices sont offerts. En effet, les sacrificateurs connaissent l'histoire des origines de leurs croyances religieuses. Ils connaissent la nature des divinités auxquelles ils s'adressent, savent les circonstances dans lesquelles tel marigot, telle montagne, telle grotte, tel buisson, tel caillou, tel genre de statuette, etc... a été érigé en divinité. Ils connaissent souvent le nom de l'ancêtre qui a été le premier à y effectuer des sacrifices.

Mais cette science est religieuse et ne peut nous être communiquée que lors d'une cérémonie religieuse, encore que l'accès à ces cérémonies soit parfois interdit aux profanes ; c'est le cas des cérémonies d'initiation au *baoghr* chez les *Dagari* ainsi que plusieurs autres pratiques religieuses qui ont encore cours en Afrique.

Pour donner une idée de la richesse des traditions orales d'ordre religieux, nous avons utilisé l'exemple du *baoghr* chez les *Dagari*, tout comme nous aurions pu parler du *Djoro* des *Lobi*, du *Tire* des *Bwaba*, d'une cérémonie entrant dans le culte du *Do* des *Bobo*, d'une cérémonie religieuse du *Sou* chez les *Samogo* de Yaba, des cérémonies d'intronisation des grands chefs politiques traditionnels chez les *Mossi*, des sacrifices au dieu domestique chez les *Nankana* de Ziou...

4. Les funérailles.

Telles qu'elles sont encore pratiquées dans les milieux traditionnels animistes, les funérailles englobent la plupart des aspects de la vie de l'homme.

a. Les croyances et les pratiques religieuses s'y manifestent : il faut préparer le nouveau voyage du défunt et, pour cela, un devin est consulté pour savoir la nature de sa mort ; si celle-ci est la conséquence d'une infraction à une coutume ou à une croyance religieuse, il faut alors effectuer les sacrifices nécessaires à l'expiation de la faute commise afin que le défunt aille en paix dans le monde des ancêtres et que les parents vivants ne soient pas également victimes de sa faute. Il faut aussi aménager sa présence parmi les vivants, et c'est ainsi qu'une statuette en bois ou en terre, qu'un caillou ou tout autre objet matérialisant l'esprit du défunt est souvent conservé dans un endroit de la maison et constitue parfois un autel à sacrifice.

b. Les cérémonies funéraires constituent une occasion où les attitudes des parents et amis se manifestent à l'égard du défunt et de ses parents directs. C'est également l'occasion où des griots exposent oralement les faits et gestes non seulement du défunt, mais encore des parents et des ancêtres de celui-ci.

c. A l'occasion des cérémonies funéraires, les amis et les camarades d'enfance retracent sous forme de jeu les différentes activités du défunt ; c'est le *zanu*. Ils racontent également aux parents du défunt les circonstances particulières dans lesquelles leur amitié avait été nouée et demandent que ceux-ci fassent en sorte que cette amitié continue d'exister entre eux et certains membres de la famille du disparu ; la plupart du temps, un cadeau offert par un ami du défunt à un parent de celui-ci symbolise la survivance des liens d'amitié, le nouveau partenaire prenant la place de l'ancien, *muôlu* en *dagari*.

Il n'est pas dans notre intention de décrire ici dans les détails les cérémonies funéraires avec toutes les manifestations culturelles et toutes les destructions d'animaux et de vivres qui ont lieu durant les cérémonies avant et après l'enterrement. Cette description sommaire a pour but de montrer que ces cérémonies funéraires constituent une source d'information pour une collecte des traditions orales.

Les paroles que les griots adressent au défunt ou aux parents de celui-ci sont de véritables oraisons funèbres dans lesquelles la vie du disparu est retracée ; ils font étalage des actions glorieuses des ancêtres de son lignage. On peut entendre dire au défunt : « Tu as été le vrai fils d'un tel, ton illustre arrière-grand-père qui a mis en fuite telle population par son adresse au tir à l'arc ».

En un mot, toutes les manifestations politiques, sociales, culturelles, économiques et religieuses traditionnelles des funérailles sont intéressantes pour le spécialiste de la tradition orale. Mais, si le cercle familial, les cérémonies de divination, les cérémonies d'initiation religieuse et les pratiques religieuses ainsi que les cérémonies funéraires contiennent d'intéressantes informations et constituent des sources authentiques de traditions orales, il est très difficile de savoir les exploiter.

ROBERT PAGEARD

Réflexions sur la recherche historique en Afrique occidentale.

I. Fins et valeurs de la recherche historique.

Il paraît souhaitable d'examiner l'utilité de la recherche historique en Afrique occidentale.

En fait, la recherche ne dépasserait pas le niveau du jeu et s'inscrirait dans le cadre de la culture décorative si elle ne tendait qu'à préciser une chronologie qui reste floue ou collectionner les souvenirs ou les légendes centrés sur des hauts faits individuels.

La situation des phénomènes dans le temps reste une tâche indispensable ; mais elle n'est qu'un moyen et non une fin. Une chronologie exacte permet simplement d'étudier les mouvements d'ensemble et de repérer les causes possibles des phénomènes.

L'intérêt principal de la recherche historique paraît consister dans le départ entre ce qui est le résultat de facteurs non humains (transformation du milieu physique) et ce qui est le fait de la volonté humaine (techniques nouvelles inventées et acceptées ; institutions nouvelles).

La tendance de l'historien *naturel* sous ses divers habits (chroniqueur, conteur, généalogiste, savant au sens le plus large) est d'attribuer à une initiative individuelle, humaine, ce qui n'en relève pas.

La recherche historique s'oppose dans son esprit à l'histoire humaine naturelle. La première démystifie alors que la seconde veut exalter. Cette démystification, qui est l'œuvre de la recherche

rationnelle (secondée par l'intuition), donne à l'homme sa dignité. Elle purifie sa conscience et lui permet d'accéder, sur le plan individuel, à un stoïcisme valable.

2. Collecte des connaissances orales vivantes et synthèse de l'information orale.

Le domaine de l'histoire orale a été particulièrement négligé jusqu'à une époque récente. Cette étude est restée dans une large mesure artisanale. Elle fut le fait de quelques curieux ou chercheurs passionnés. Elle est donc restée locale et fragmentaire. Or, elle est la plus urgente et exige la mise en œuvre de moyens financiers assez importants : voyages et temps sont ici nécessaires.

En Afrique occidentale, cette connaissance orale est intime, localisée, statique et égocentrique. Intime, elle ne s'adresse qu'à des individus, familles ou groupes. Localisée, elle ne concerne généralement qu'un petit territoire. Statique, l'idée d'une vie et d'une mort des sociétés lui paraît, sinon étrangère, du moins peu familière. Égocentrique, elle s'intéresse peu à la vie des populations extérieures.

a. Collecte des connaissances orales. Il y faut des voyages ouverts et sympathisants. Sont particulièrement intéressantes les traditions suivantes :

— Traditions des groupes fermés : familles, clans, villages, chefferies, groupes artisanaux ;

— Traditions des groupes frontaliers, surtout dans leurs relations avec les ethnies voisines ;

— Traditions des minorités étrangères : commerçants (colonies urbaines), pastorales et professionnelles surtout.

On observe que le sens moderne de l'histoire n'est pas absent de la tradition orale, dans la mesure où l'origine des institutions intéresse toujours le narrateur. C'est même l'invention de l'institution qui confère sa grandeur au héros auquel on la rattache.

b. Synthèse de l'information orale déjà recueillie. Il convient de revoir et d'exploiter sous l'angle historique les nombreuses monographies ethniques et régionales qui sont dispersées dans les revues, les archives des gouvernements et des missions religieuses, les livres, dès lors qu'elles contiennent des informations recueillies sur place.

3. Le traitement de l'information.

Il conviendrait d'envisager des cadres synoptiques et un traitement de l'information par ordinateur (au niveau de la synthèse générale qui ne peut pas être effectuée actuellement ; mais il faudrait dès maintenant, avec la collaboration de programmeurs professionnels, étudier la standardisation des documents exploitables par la machine).

Les ensembles d'information concernent :

a. l'information horizontale : connaissance de l'ensemble des faits simultanés sur un territoire donné ;

b. l'information verticale : connaissance de l'ensemble des faits concernant un territoire ou une ethnie en une durée donnée ;

c. l'établissement de similitudes institutionnelles, techniques, décoratives et projectives (morales) dans un espace donné et dans un temps donné ;

d. les données relatives aux migrations.

Il n'est pas sûr que la nouvelle connaissance ainsi dégagée et la sagesse qui en résultera aient une valeur d'action. Il est cependant possible qu'elles contribuent à situer l'Africain dans le complexe humain et l'homme dans le complexe des conflits planétaires.

SÉKOU TALL

Importance de la toponymie et de l'anthroponymie pour la recherche historique en Afrique occidentale.

L'observateur qui vous parle n'est ni historien, ni linguiste, ni sociologue, encore moins ethnologue. C'est un chercheur qui voudrait vous apporter sa contribution pour démentir formellement ce qui a été dit et même écrit, à savoir que l'Afrique noire est sans histoire, faute de documents écrits.

Ceci étant et puisqu'il s'agit de trouver une méthodologie de l'histoire africaine, je vais, en ce qui me concerne et en ce qui concerne singulièrement les régions voltaïques de Titao, Djibo, Kaya, Fada, Dori, régions qui ont vu mes pérégrinations de fonctionnaire, compte tenu de tous les moyens d'investigation historique évoqués et recensés ici, vous livrer les moyens que j'ai utilisés et que je continue d'employer.

J'interroge des noms de famille, de village, de forêts et même de plaines, de rivières... J'interroge des boutades, des chants, des légendes. J'interroge des airs de tam-tam, de flûte et de violon. Leur explication, leur sens et leur contenu débouchent sur l'histoire des peuplements, sur des enquêtes, sur une philosophie de l'histoire. Ces explications débouchent aussi sur des exodes de peuples, des conquêtes raciales africaines ou étrangères...

A ce titre, quelques exemples. Quand, au Yatenga, un *Pullo* vous dit : *mi hollete ngal Babe !* il faut comprendre : « je vais t'infliger une correction du genre de celle de Babè », *Babe* étant une défor-

mation du nom *Babo*, village situé entre Hibtè et Pobè Mingao. Des Peuls *Tooroɓɓe* de la tribu de Sambo Houré avaient livré une bataille sanglante aux *Akrumba* ou *Koromdo*, ou encore *Fulse* de ce lieu pour faire boire leurs animaux et occuper plus tard des terres, non loin de Bani, dans le cercle de Djibo, et constituer ensuite, après exode, les tribus *Tooroɓɓe* des cantons de Todjam et Bossomnoré, cercle de Ouahigouya en Haute-Volta.

Pourquoi ces noms de famille gourmantché *Tankoano*, déformation du nom *A Tankpala* ?

Coulidiaty, déformation de *Ti-u kuldiat* dont la signification est « nous avons dévié, nous nous sommes égarés ».

Pourquoi *Wôba* ? nom de famille gourmantché qui signifie « la famille n'est pas tombée, n'est pas éteinte ».

Les deux noms Couldiaty et Wôba s'identifient dans un même contexte historique. Pourquoi *Diapaga*, pluriel de *diapagali* dont le sens est « célibataire » ? *Kancaari*, déformation de *Kan-kancaari*, « puits sous les figuiers » ? *Korsimoro*, déformation du verbe *kor-môgo* extrait de la boutade *Korfo, kormogho tim kof raga*, c'est-à-dire « Korfo, débroussaille la place pour que je t'offre un marché ». Voilà qui nous donne l'origine du village de Korsimoro et l'avènement d'un fils du *naba* Oubri à la chefferie de Tangporé et Korsimoro.

Djibo, capitale du Djelgôdji (nom d'un chasseur samo venu de Kouy) est un nom souvenir.

Baraboulé, déformation de *Ba-bule*, c'est-à-dire « puits » en langue *akrumba*. Arbinda, déformation du nom *Hari-banda* en *soyay*, ce qui signifie « derrière la mare » ; ici, la mare est celle de Boukouma.

Dori, déformation du nom *Doli*, en gourmantché, « derrière la mare ». Liptako, déformation du nom *Liptuugu* « bois aux hippopotames » en gourmantché.

Tous ces noms nous conduisent à l'histoire des peuplements et des guerres entre Dogons et Foulsés, Foulsés et Gourmantchés, Gourmantchés et Peuls. En résumé, nombre de noms de familles gourmantché, mossi, nombre de villages, de rivières et de forêts en pays mossi et peul demeurent, pour nous, des outres remplies de renseignements historiques.

Cet air des griots peuls appelé *yoonde*, de par son origine, nous conduit à la bataille de Thiou entre Naba Baogo et le chef des

Jallubé, Mamadou *Al-Acci* et l'intervention militaire de Voulet-Chanoine.

Tidarpo, « à cause de mon bois », nous replonge dans la hiérarchie des chefs gourmantchés et nous explique ce nom et comment il est intervenu. Il est souvenir, source de méditation.

Bilanga ou *Bilammo* ou *Bisanga* c'est-à-dire « fils étranger » ou « enfant étranger à la lignée ancestrale » explique la raison d'être au village gourmantché de Bilanga.

Nombre de chants peuls et *bambara* égrenés dans *Poy*, *Njaru*, *Bawdi*, chants dits « tam-tam des hommes », « tam-tam des braves », *Tara*, tous évoquent des souvenirs de guerre, des actes de bravoure et sont des sources de référence qui nous convient à rechercher nos origines pour demeurer nous-mêmes.

Pour confirmer la déclaration faite ici quant à la nécessité, pour réussir dans la tradition orale, de connaître, pour une région ou un pays donné, la langue parlée dans ce pays, j'ajoute que c'est nécessaire pour découvrir la raison d'être, de penser, d'agir et d'espérer de ce pays.

Les airs de tambours *bindre* et *lunse* mossis, pour ce qui concerne la Haute-Volta, sont faits pour chanter la force, puisqu'ils disent : *Panga panga, Wind n'wani panga !* : « Force, force, c'est Dieu qui institua la force ! » *Force* est, ici, attribut de la royauté.

Jigimde, m'zusoba : « Lion, mon maître ». *Lion* est, à son tour, attribut de la royauté.

Ces airs, ainsi que je l'ai dit, peuvent servir de sources d'investigation historique. Ils se situent à des époques données et, partant, contribueraient efficacement à établir une chronologie de faits historiques, ne serait-ce que dans la succession des rois.

Ndijja est une tragédie peule. Elle nous explique la bataille engagée entre les *Maasinankoobe* et les cavaliers de Naba Yemdé venus à la rescousse des Peuls du Djelgôdji.

En évoquant le *Feloore* de Pella c'est-à-dire, en *fulfulde*, le « reproche de Pella ou Baraboulé », c'est toute une tragédie du Djelgôdji qu'on évoque.

Griots, vieillards, patriarches, *ting soba*, cadis, monographies établies par des maîtres d'école ayant créé des classes dans des centres contrôlant des régions données, constituent mes interlocu-

teurs pour interpréter les données historiques. Je ne me contente évidemment pas de documents de première main, mais de deux et même de trois pour trier les grains moissonnés.

En résumé, toponymie, ethnonymie, peuvent et doivent servir à la connaissance historique de certains de nos pays.

DOUGLAS O. JONES

*La régionalisation de l'Afrique occidentale en vue d'une étude sur la chronologie africaine.**

Sans aucun doute, le problème le plus important qui se pose aux étudiants en histoire précoloniale de l'Afrique occidentale est celui de la chronologie. La plupart des cultures de cette région ne portent guère d'intérêt à la mesure exacte du temps. Traditionalistes professionnels et gardiens officiels de l'histoire des États fournissent l'essentiel des sources orales, mais ils ont une idée brumeuse et erronée de la chronologie des événements qu'ils relatent. De ce point de vue, même la compilation locale des sources écrites n'est quelquefois d'aucun secours. Cependant, comme l'a dit Person, « pas d'histoire sans chronologie ». Puisque le chercheur travaille dans une région où nombre d'indications ne sont presque pas datées, la tâche la plus urgente et la plus difficile consiste, pour lui, à tracer un cadre sûr de chronologie absolue.

En septembre 1964, un séminaire d'étudiants diplômés s'est tenu sur l'histoire africaine à la *School of Oriental and African Studies* (S.O.A.S.) de l'Université de Londres. Il a entrepris une recherche coopérative sur les problèmes de datation dans l'histoire africaine ; pour cela, on organisa une petite réunion de travail, en juillet 1966, avec la participation de spécialistes comme Vansina, B. A. Ogot, Person et R. Cornevin.

Pour la préparation de la quarantaine de communications, l'attention était centrée sur les problèmes de datation de la tra-

* adoptée par le séminaire d'histoire organisé à la School of Oriental and African Studies (S.O.A.S.) de l'Université de Londres.

dition orale, et particulièrement sous la forme peut-être la plus familière aux étudiants, celle d'annales d'un État ou d'un règne.

On essaya d'abord de voir s'il était possible, en rassemblant un vaste corpus de matériaux-types dont la date est sûre, d'arriver, pour la durée moyenne d'un règne dans l'Afrique précoloniale, à un nombre plus scientifiquement fondé que les évaluations empiriques auxquelles procèdent, jusqu'à présent, des chercheurs isolés. On espérait du même coup fonder l'utilité du concept de durée moyenne d'une génération dynastique : on entend par là le temps s'écoulant entre l'accession à la royauté du membre qui est le premier de sa génération dans la dynastie à y accéder, et l'accession à cette fonction du premier représentant de la génération suivante. A notre grand désespoir, les meilleurs exercices ne furent guère concluants : les données réunies ne se prêtaient qu'à la simple arithmétique, et le choix d'un nombre élevé d'exemples sûrs n'augmentait rien à la validité scientifique de nos conclusions.

La durée moyenne d'un règne semblait se situer autour de 12,5 années : c'est à peu près le même nombre que celui, plus plausible, avancé par des érudits comme M. W. D. Jeffries [1] et R. A. Smith [2]. Mais, dans les cas remarquables d'États comme ceux de Bénin, Ashanti, Dahomey, le chiffre est de façon logique, plus élevé : ainsi, notre étude n'a fait que reposer le problème. Les indications sur les générations dynastiques étaient insuffisantes en qualité, en quantité, comme du point de vue de leur extension géographique et elle ne pouvaient justifier que des essais de généralisation. On en conclut, malgré l'opinion bien fondée de Person et d'autres, que la durée de la génération biologique varie selon les règles de mariage, que divers modes de succession à de hautes fonctions de nature différente produisent des effets très différents et que, pour les royautés héréditaires sur lesquelles on a des données sûres, la durée moyenne d'une génération dynastique varie un peu autour de trente ans. A partir des indications, particulièrement de celles fournies par D. Cohen qui mène actuellement un bon travail en Ouganda, on tire la conclusion que les généalogies royales constituent, pour l'évaluation de la chronologie, une base plus sûre que les simples listes de rois, pourtant bien établies. Aussi, étions-nous déçus de voir à quel point les historiens de l'Afrique occidentale

1. *Man*, XIV, p. 135.
2. *Journal of African history*, VI, p. 73.

ont négligé de telles indications généalogiques. De l'aveu de tous, ce genre d'indications est horriblement difficile à collecter en Afrique occidentale. La succession matrilinéaire pose de problèmes déroutants. On trouve plus souvent un accord par lequel la succession échoit à tour de rôle à chacun des lignages rivaux, dont le nombre est variable. Pourtant, on a l'impression qu'une attention suffisante n'a pas été portée au développement de techniques permettant une bonne approche de ce problème de chronologie. Levtzion a suggéré, dans le cas des successions matrilinéaires comme celles des *Akan*, de reconstituer les généalogies et générations des reines-mères, plutôt que celles des rois. Dans de nombreux cas de succession rotatoire, on pourrait s'efforcer d'obtenir et de collationner les généalogies distinctes des familles royales concernées.

Les publications sur les chroniques de règnes en Afrique occidentale comportent fréquemment une évaluation en années de la durée de chaque régne. Puisqu'il est peu probable que le milieu traditionnel ait volontairement conservé le souvenir d'un tel détail, on doit manipuler ces évaluations avec plus de circonspection qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Dans certains cas, elles sont étonnamment exactes : par exemple, dans la version que Palmer donne de la *Chronique de Kano* ou la *Chronologie du Saloum* [1] selon Boulègne. Mais la plupart de nos exemples se révélaient suspects et surestimaient le temps écoulé.

Les erreurs résultant de l'utilisation de ces évaluations ne sont que l'un des obstacles au travail d'analyse comparative que nous nous sommes proposés. Autre exemple : les publications sur les témoignages oraux de l'Afrique occidentale sont très peu satisfaisantes et Vansina entre autres avait souligné l'insuffisance méthodologique de la plupart d'entre elles. Je me contente de remarquer la dangereuse attitude cavalière de l'ethno-historien le plus expérimenté, aussi bien que de l'amateur dépassé par le problème de la chronologie. Le pire symptôme de cette attitude est peut-être la recherche effrénée d'une fausse précision dans la datation : on a l'impression que n'importe quelle date exacte vaut mieux qu'une autre, peu importe la façon dont elle a été déterminée. Par exemple, *1492* paraît plus érudit, là où *vers la fin du XV^e siècle* semblerait

1. *Bulletin de l'I.F.A.N.*, série B, 1966.

plus juste. Pour de telles publications, il est nécessaire de fixer comme règle qu'aucune liste de dates exactes ne devrait y figurer, si elles n'ont été rattachées à une source écrite contemporaine connue de l'auteur. Car de nombreuses dates fondées sur une évaluation arbitraire ou sur une hypothèse controversée sont passées de livre en livre au point de devenir, aux yeux des étudiants, des repères connus, et ces dates connaissent encore une nouvelle vogue.

L'étudiant qui travaille sur les traditions dispose de multiples moyens pour parvenir à une mesure assez grande de la certitude chronologique. Une critique interne rigoureuse de la tradition elle-même ferait découvrir des règnes incroyablement longs, des généalogies délibérément reconstituées à des fins de propagande et autres.

Il faut tenter de relier la chronologie locale ainsi obtenue à des événements datés avec certitude. Par exemple, l'étudiant devrait se familiariser avec tous les récits contemporains qu'ont écrits ceux qui ont visité la région. En Afrique, il y a des chronologies locales pour lesquelles il est impossible de trouver, dans les récits européens de voyage, un élément de datation absolue. Pourtant, une publication érudite, parue récemment en Nigeria du Nord, comporte des erreurs que la référence aux travaux célèbres de Clapperton et Lander aurait suffi à éliminer. Même pour les périodes antérieures, les recherches de Wilks, Akinjogbin et Rodney ont prouvé qu'on pouvait reconstruire une histoire purement indigène de l'Afrique, à partir des sources écrites européennes.

La chronologie dynastique de l'Ashanti et du Dahomey est solidement établie jusqu'au XVII^e siècle, celle de Bénin un peu moins. Les rapports politiques, commerciaux ou les guerres entre ces États et ceux de l'intérieur sont bien conservés par la tradition orale, souvent même dans les sources écrites : on n'a pas exploité à fond les possibilités offertes pour établir des ponts chronologiques avec l'intérieur.

Les sources écrites arabes fournissent des données chronologiques plus dignes de foi, et pour une zone plus grande qu'on ne le croyait. Sur ce point également, on pourrait confronter les indications écrites et orales pour renforcer la chronologie des témoignages oraux en se référant aux dates musulmanes péremptoires. Il semble possible, grâce à la collaboration, d'établir un système sûr de datation absolue : ce système remonterait généralement vers 1700,

souvent très près de 1450 et on pourrait y intégrer les histoires traditionnelles de la plupart des peuples de l'Afrique occidentale, exceptés les peuples isolés et géographiquement inaccessibles.

C'est dans ce cadre que je voudrais apporter ma contribution à la discussion sur la régionalisation dans les études historiques en Afrique occidentale.

Par nécessité, l'étude approfondie de la tradition orale doit être géographiquement très concentrée. Pour que le spécialiste de la tradition orale soit capable de collecter, apprécier et interpréter toutes les indications pertinentes, y compris les déductions à partir de la topographie et de la toponymie, il faut qu'il restreigne son propre champ de recherche à une zone qu'il sait pouvoir bien connaître lui-même : c'est en général une seule unité politique ou un amas de petites chefferies entretenant d'étroites relations.

Quelques-unes des faiblesses d'interprétation que l'on trouve dans les publications de la tradition peuvent être attribuées à l'attention excessive portée au seul groupe dont les traditions font l'objet de la recherche. Les rédacteurs de monographies ont souvent fait l'histoire de l'État ou du groupe d'États comme si elle était parfaitement isolée. Pour établir même une chronologie approximative probable, il faut tenir compte des témoignages historiques sur toutes les sociétés voisines avec lesquelles le groupe étudié a entretenu des relations régulières. Il ne faut pas se contenter de collecter et d'interpréter ce que les traditions d'un groupe disent des voisins : ces traditions doivent être confrontées avec celles des voisins en question, et une telle confrontation permet presque toujours d'établir une chronologie plus plausible. Le bon chercheur sur le terrain devrait donc combiner la connaissance profonde d'une seule société politique avec une large vue sur l'histoire de la plus grande zone avoisinante possible. Il se peut qu'une frontière moderne passe à travers son chemin : le chercheur devra l'ignorer, sauf dans le cas où elle pourrait produire des effets de distorsion sur les sources traditionnelles.

C'est probablement tout ce que l'on peut attendre des projets de recherche individuels, mais l'appréciation complète des histoires locales ne peut être faite que dans un cadre encore plus large.

A mon avis, le projet de la S.O.A.S. a prouvé que les traditions doivent être appréciées, interprétées et réinterprétées dans un contexte régional significatif. Seul un tel contexte révèle toutes

les implications convergentes fournies par les traditions indépendantes ; lui seul permet à l'étudiant d'épuiser toutes les possibilités de déductions à partir de dates sûres fournies par un passage du récit d'un explorateur européen, ou par une bataille célèbre, mentionnée dans les documents arabes. En d'autres termes, les histoires des groupes ethniques, petits et moins bien connus, doivent être replacées dans leurs relations avec les histoires d'entités « nationales » aussi grandes, stables et connues que les *Ashanti* ou les *Hawsa*.

C'est pourquoi une phase du projet a consisté, d'abord, à diviser l'Afrique en un certain nombre de zones appelées « régions historiques ». Les critères de délimitation de ces régions variaient naturellement selon les circonstances régionales ; même l'ignorance entra en ligne de compte : par exemple, nous avions regroupé tous les peuples de l'actuel Liberia, en réalité parce que nous ne savions rien à leur sujet ; également, il y avait des considérations pratiques tels que les intérêts que nous imputions à nos collaborateurs probables.

Mais il y avait un objectif sous-jacent logique : maintenir le plus important facteur d'histoire commune à l'intérieur de chacune des régions, tout en leur donnant la plus grande étendue possible sans qu'elles se superposent outre mesure. Quelques-unes se définissent par une culture commune et une certaine conscience nationale, et nous avons essayé de tenir compte des grandes frontières naturelles. Hormis les importantes minorités musulmanes dont on ne peut s'accommoder dans pareil travail, nous voulions disposer nos frontières régionales de telle sorte qu'elles circonscrivent, pour la grande masse des populations situées à l'intérieur, les limites les plus reculées du monde connu, ou du moins du monde « civilisé ».

Dans la mesure où nous avons réussi, nos « régions historiques » devraient être bien adaptées, au but immédiat touchant la chronologie comme à la plupart des recherches sur l'histoire de l'Afrique occidentale antérieure au XIX^e siècle, histoire par rapport à laquelle il convient que l'étudiant examine toutes les indications recueillies sur le terrain convenable le plus étendu possible.

Voici les « régions historiques » de l'Afrique occidentale telles que nous les avons conçues :

1. Sénégal : États wolofs et sérères, Foûta-Tôro, Boundou, en tenant compte également de la Mauritanie et des Malinkés de Gambie.

2. Malinkés occidentaux, de la Gambie aux *Sources* [1], y compris les peuples côtiers, locuteurs des langues de l'Atlantique de l'Ouest et le Foûta-Djalon.

3. Sierra Leone qui s'étend par-delà les frontières actuelles, vers les *Sources*, le Foûta-Djalon et les Libériens du nord.

4. Peuples du Liberia, ouest et sud de la Côte d'Ivoire [2].

5. Niger : États des Malinkés centraux et des Bambaras, Djenné et les Dogons, Songhaïs, Dendis.

6. Mandé du Sud, ainsi définie par Person : « région qui s'étend au sud d'une ligne Niagassola-Kangaba-Bamako-Sikasso-Bobo Dioulasso, elle est bornée à l'ouest par le Foûta-Djalon et le Haut-Niger, au sud par les peuples de civilisation forestière ou Akan, à l'est par la Comoé et les Voltaïques paléonégritiques ».

7. Mossi-Dagomba-Borgou.

8. Akan : y compris le Gonja.

9. Aja-Yoruba-Edo : y compris Ewe ; tient compte aussi du Bornou, de Nupe et Igala.

10. Ibo : c'est-à-dire le delta oriental du Niger avec les États des « Oil Rivers » et l'arrière-pays ibo.

11. Nigeria du Nord, au nord des pays yoruba et ibo, aussi loin qu'Agadès. Il comprend le Bornou-Kanem bien que ce dernier soit également classé en Afrique centrale, dans une région qui s'étend jusqu'au Darfour.

12. Peuls. On se demande s'il devrait y avoir une seule région incluant la plupart des zones de peuplement peul.

1. Le document de base porte *Scarcies* ; nous avons pris la liberté de lire *Sources*.

2. Le nom de la région ne figure pas sur le document de base ; à sa place, il y a des points d'interrogation.

II. CONTRIBUTIONS À L'HISTOIRE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE

Pour illustrer les résultats auxquels aboutissent les recherches sur les traditions orales, trois communications présentées à la réunion de Ouagadougou serviront d'exemples-types.

Il s'agit d'histoires traditionnelles élaborées à partir des traditions orales recueillies sur une ville de Haute-Volta et une région du Niger.

Nous avons emprunté à cette dernière la relation d'un épisode dans deux langues, *fulfulde* et *soŋay*, suivie de la traduction française afin d'exposer quelques problèmes de transcription, de traduction et d'analyse des traditions orales.

Enfin, la troisième communication traite d'un type particulier de tradition orale, le chant.

JÜRGEN ZWERNEMANN

Fondation de Pô
Essai d'interprétation des traditions orales d'une ville Kasena.

On ne connaît jusqu'à présent que peu de choses sur l'histoire des *Kasena*. O. Köhler en a donné un aperçu dans un article sur les traits dominants de l'histoire des tributs voltaïques. En ce qui concerne le territoire des *Kasena*, il s'est appuyé, dans l'ensemble, sur les indications de R. S. Rattray et d'A. W. Cardinall. Peu après, K. Dittmer était en mesure de publier des renseignements supplémentaires sur les chefferies de Koumbili, Guiaro, Tiakané, Pô, Kampala, Tiébélé, Chiana, Ketiu, Kayoro et Nakong. Ce faisant, Dittmer analysa des données de L. Tauxier. En 1962, il m'a été possible de noter certaines traditions orales sur la fondation de Pô au sud de la Haute-Volta qui furent publiées dans un article consacré à des problèmes ethno-sociologiques. Comme cet article est en langue allemande et, de ce fait, malheureusement non accessible à beaucoup de collègues pour des raisons linguistiques et, d'autre part se trouve à une place où l'historien professionnel ne le rencontrera que difficilement, et enfin, comme je suis aujourd'hui en mesure de faire quelques remarques complémentaires, je désire rapporter à nouveau, ici, ces traditions orales. Je présente d'abord les faits tels qu'ils m'ont été racontés par mes interlocuteurs et, ensuite, je les analyse.

Lors du recensement de 1961-1962, on compta, pour la population de Pô, 4.867 habitants. La ville est habitée en majeure partie

par des *Kasena*, mais un groupe important de *Mossi* habite dans l'un des quartiers (Znya) et, de plus, il y a, à Pô, quelques représentants d'autres groupes ethniques appartenant principalement aux différents services administratifs, ainsi que quelques commerçants. Je compte qu'au moins 4.300 *Kasena* vivent à Pô. Le chiffre total des *Kasena* en Haute-Volta et au Ghana doit être, d'après mes estimatimons, d'environ 90.000.

Venons-en au récit tel qu'il m'a été conté sur la fondation de Pô :

Nablogo (ou Nablogho), un Mossi originaire de Nobéré, est le fondateur du quartier d'Asio, qui est encore habité jusqu'à ce jour par ses descendants, par la *nablogobi* ou *nablobia* entièrement assimilée. Lors de son immigration, Nablogo rencontra des *Kasena* dans la région du Pô actuel qui appartenait autrefois au village de Tamona (environ 3 km au sud-sud-ouest de Pô). Nablogo eut des différends guerriers avec les habitants de Tamona et avec les Ipins, qui sont également considérés comme des *Kasena*. Quand Nablogo se fut installé à Asio, il cultiva immédiatement un champ. On dit que ce fait doit se retrouver dans le nom de Pô, car le mot moore *pugho*, « champ » a dû se transformer plus tard en *Pô*.

Peu de temps après que Nablogo se fut établi à Asio, arriva Gongkwora qui était originaire de Kasana [1] et qui avait quitté sa chefferie à la suite de différends au sujet de la succession. Le père de Gongkwora avait été le chef de Kasana mais, après sa mort, Gongkwora, qui était connu pour sa brutalité, ne fut pas choisi en tant que successeur. On pouvait d'autant plus craindre un règne dur sous Gongkwora qu'il avait des frères cadets du même père et de la même mère, qui pouvaient le soutenir dans sa manière de gouverner. C'est pourquoi les habitants de Kasana préférèrent élire comme chef un frère classificatoire de Gongkwora, plus jeune et qui n'avait pas de frères directs. Gongkwora, en colère, quitta la chefferie. Avant de partir de Kasana, Gongkwora fit le serment que ni lui-même, ni ses descendants ne reviendraient à Kasana et n'accepteraient la qualité de chef. Il emporta trois bracelets qui sont gardés jusqu'à ce jour par les descendants de son plus jeune fils.

Gongkwora arriva, quasi mort de soif, près d'un ruisseau qui coulait non loin d'Asio. Il était si faible qu'il ne pouvait même plus se donner à boire lui-même. Par hasard, il y avait justement près du ruisseau quelques femmes de Nablogo. Gongkwora, ne pouvant plus parler vu son état d'extrême faiblesse, essaye de prier les femmes par gestes, de lui donner à boire. Pour ce faire, il se prit à la gorge. Les femmes, pensant qu'il s'agissait là d'un forcené qui voulait leur trancher la gorge, prirent la fuite. Quand elles rapportèrent la chose à Nablogo, celui-ci comprit immédiatement que l'homme était en train de mourir de soif. Il le sauva et le prit à son service.

Après le départ de Gongkwora, le nouveau chef de Kasana organisa des réjouissances, se croyant débarrassé, par le départ du rival dangereux, de

1. Kasana se trouve dans le territoire frontalier du Ghana, au sud-est de Léo, voir carte chez Manoukian, 1951.

tout souci pour sa chefferie. Pendant les festivités, la sœur de Gongkwora déroba le *kwara* [1] de Kasana et le porta à son frère qui était entre temps au service de Nablogo.

Arrivèrent également à Pô deux frères de Gongkwora. Gongkwora donna le *kwara* à son frère cadet, qui fonda le village de Kapori (7 km au sud-ouest de Pô). On dit que c'est là que se trouve jusqu'à ce jour le *kwara* de Kasana. Le plus jeune frère (Yagi ou Adyita) fonda le quartier d'Agôno et est l'ancêtre de la famille du chef actuel de Pô.

Maintenant que Gongkwora, ses frères et le *kwara* se trouvaient à Pô et à Kapori, d'autres habitants de Kasana les suivirent et fondèrent le quartier de Naku qui a, depuis toujours, fourni les gardes du corps des chefs de Pô.

Kasana déclina à la suite du vol du *kwara*. Aujoud'hui, on dit qu'il ne s'y trouve plus que trois concessions. Si les habitants de Kasana font prisonnier un descendant direct et estimé de Gongkwora, le ramènent à Kasana et le nomment chef, le *kwara* retournera là-bas. Les membres de la famille d'un chef élu de cette façon (c'est-à-dire tous les descendants de Gongkwora) et leurs partisans retourneront alors de même à Kasana, car « Gongkwora lui-même est alors revenu » ; les fils ramèneront le *kwara* dans son ancien lieu d'origine. Mais il est dit que le nouveau chef mourra au bout de trois ans.

A cause de son serment de ne plus jamais accepter une fonction de chef, Gongkwora ne pouvait garder le *kwara* lui-même. Par contre, il ne remit jamais les trois bracelets mentionnés. Le gardien actuel des trois bracelets m'accorda sa confiance et me les montra. Il s'agit de beaux bracelets anciens en laiton que mon interlocuteur avait reçus de la main de son grand-père sur le point de mourir. Ceci, bien qu'il y eût des membres de la famille plus âgés mais qui, paraît-il, ne savent même pas qui a les bracelets. Ces bijoux doivent rester à Pô ; s'ils étaient emportés ailleurs, la population de Pô serait bientôt réduite à trois concessions [2].

Gongkwora épousa la fille de Nablogo et fonda le quartier de Kasno. Depuis le mariage de Gongkwora, les Gongkworabia et les Nablobia n'ont

1. Au sujet du *kwara* (l'objet sacré des chefs des *Kasena*) et sa fonction, voir Dittmer. A propos du vol du *kwara*, voir Dittmer, 1, *c.*, 93 : « Si un prétendant à la fonction de chef voulait voler le *kwara*, cela ne lui servirait à rien, car on le lui retirerait tout de suite et le remettrait au successeur légal ». En général, cela s'applique bien ainsi ; néanmoins, la tradition de Pô contredit cette constatation, du moins tant que nous ne considérons pas le vol d'un *kwara* par la sœur de Gongkwora comme un cas parallèle à la conquête du *kwara*. Car, quand un conquérant s'emparait du *kwara*, il gagnait, de ce fait, la domination définitive sur ce village. Dittmer cite un exemple correspondant chez les *Nuna*.

2. Mon interlocuteur m'expliqua qu'il serait volontiers allé travailler dans une grande ville pour gagner davantage d'argent, mais qu'il ne pouvait quitter Pô en raison de l'héritage de son grand-père. Des essais qu'il fit pour travailler à Takoradi, Ouagadougou et Fada Ngourma furent malheureux car, comme il me l'a dit, il se sentait toujours poussé à revenir à Pô au bout de quelques jours. Le grand-père lui « rappelait son devoir, l'appelait ».

plus le droit de se marier entre eux. Les Nablobia sont considérés comme parents matrilinéaires des Gongkworabia [1].

Comme mentionné déjà plus haut, Nablogo était, avant l'arrivée de Gongkwora, en lutte continuelle avec les habitants de Tamona. Gongkwora intervint dans cette lutte et finit par conquérir le territoire. Il commença par placer des flèches empoisonnées, les pointes en haut, sur le fond d'une petite rivière où les habitants de Tamona avaient l'habitude de pêcher. Beaucoup de personnes succombèrent ainsi ; mais, quand même, Gongkwora n'arrivait pas à obtenir la victoire. C'est pourquoi il fit appel à un célèbre guerrier dagomba de Gamba (Gambaga), qui possédait un pouvoir guerrier magique très puissant. Le guerrier déclara que, pour que son pouvoir agît, il fallait que Pô eût un *kwara*. Entre-temps, Pô comptait tellement d'habitants qu'un chef et un *kwara* étaient devenus nécessaires à un gouvernement normal. Gongkwora se rendit à Kapori avec son plus jeune frère qui devait devenir le chef de Pô, pour réclamer la remise du kwara de Kasana. Mais le frère puîné de Gongkwora, qui était le chef de Kapori, refusa de remettre le kwara [2]. A la suite de quoi, Gongkwora et son frère cadet appor-

1. Cette interdiction de mariage ne s'étend apparemment qu'à une partie de la Gongkworabia, plus précisément à la Kutyêbia. Je suppose que les fondateurs des autres lignages de la Gongkworabia étaient nés d'autres femmes de Gongkwora.

2. Dittmer écrit, au sujet de la possibilité de dériver un *kwara* d'un autre : « Un chef supérieur peut nommer des sous-chefs en tant que vassaux, surtout dans des agglomérations plus importantes comme des groupements, en les investissant d'un *kwara*, en quelque sorte un dérivé du sien » [...]

On trouve un exemple correspondant dans le voisinage direct de Pô : « Le *kwara* du canton de Tiakané, à l'ouest de Pô, provient de Koumbili et, de ce fait, ne peut avoir de *kwara-nu-tu* ». La situation à Pô est un peu plus compliquée. Bien que le *kwara* de Pô ait été, paraît-il, dérivé du *kwara* de Kasana, qui est dit se trouver à Kapori, et que le chef de Pô soit désigné par le chef de Kapori, il y a, à Pô même, une *kwara-nu* (mère du kwara) et un *kwara-nu-tu* (possesseur de la mère du *kwara*) comme Dittmer le constate. J'ai reçu l'information suivante : En tant que descendant du frère aîné du fondateur d'Agôno et en tant que possesseur du *kwara* de Kasana duquel est dérivé le *kwara* (ou la *kwara-nu* ?) de Pô, le chef de Kapori se rend pour l'élection du nouveau chef de Pô au dit village. Lui seul a le droit de nommer le nouveau chef de Pô et de lui donner le *kwara*, qui, durant l'intervalle entre les deux chefs, est gardé, par ordre du chef de Kapori, par une certaine famille de la Nugabia, qui désigne le *kwaratu*.

La nomination du chef revient normalement au *kwara-nu-tu* qui hérite, à Pô, d'après Dittmer, à la mort du chef, des habits et du cheval de celui-ci. Comme nous l'avons constaté plus haut, le chef de Kapori nommerait le chef de Pô ; il hériterait donc de plus des habits et du cheval. Bien que mon interlocuteur ait prétendu que le chef de Kapori est également le *kwara-nu-tu*, un cumul des deux fonctions ne me semble pas probable. Mais, d'autre part, s'il existe à Pô une *kwara-nu*, le *kwara* de Pô ne peut alors pas être dérivé de la *kwara-nu* de Kapori. Mais nous ne pouvons éliminer la possibilité que la *kwara-nu* de Pô ait été dérivée de la *kwara-nu* de Kapori bien qu'un cas parallèle d'une telle dérivation ne soit pas connu jusqu'à présent. Mais, comme à Pô il existe aussi bien une *kwara-nu* qu'un *kwara-*

tèrent à Kapori de nombreux bœufs, des chèvres, des bracelets, etc. Le chef de Kapori finit par se sentir disposé à fabriquer un nouveau *kwara*. Il le remit à la Nugabia, qui l'apporta à Pô. Jusqu'à ce jour, chaque prétendant au titre de chef de Pô doit apporter de nombreux cadeaux à Kapori [1].

A l'aide du *kwara*, Tamona finit par être vaincu. Les descendants du guerrier dagomba forment les Nôêbia qui fournissent depuis ce temps le chef des guerriers [2].

Le fils aîné de Gongkwora, Guya, est l'ancêtre des Guyabia et le fondateur du quartier Guyu [3]. Le deuxième fils, Asoguya, fonda l'Asoguyabia qui habite les quartiers Kaporo et Kanzuno. Le troisième fils, Kutyê, resta à Kasno. Ses descendants, les Kutyêbia, n'occupent qu'une fraction du quartier. Tout près de la fraction des Kuyêbia, se trouve un baobab sacré, sous lequel il est dit que se trouve la tombe de Gongkwora. Kutyê était, à l'origine, chef de terre de Kasno. Mais, de son temps, il y eut une querelle violente dans la Yagibia : un homme avait dérobé des arachides à son frère aîné qui le tua par une flèche. Ce dernier fut alors expulsé par le Yagibia et il voulut s'installer à Pounkouyan (qui se trouve à 9 km est-nord-est de Pô) ; mais Kutyê voulait empêcher la disparition des parents de Gongkwora. Il nomma donc l'exilé chef de terre de Kasno. Lors de sa prise de fonction, le réfugié dut prêter serment de renoncer pour lui-même et ses descendants à réclamer la chefferie. Ses descendants, les Abogobia, ont jusqu'à ce jour la fonction de chef de terre de Kasno.

Il y a une série de remarques à faire sur ce texte, en partie de nature complémentaire et en partie de nature critique. Nalogo est

nu-tu, on ne voit pas pourquoi le chef de Pô ne serait pas nommé par le *kwara-nu-tu* de Pô. Le problème devra être encore étudié attentivement sur les lieux mêmes.

1. Bien que le chef de Kapori ne soit pas cité expressément, une indication de L. Tauxier est intéressante à cet égard : « A Pô... quand le chef du canton meurt, tous ses fils vont offrir beaucoup de cadeaux au grand électeur et ce ne sont pas de petits cadeaux : on lui donne des 3 chevaux, des 20 bœufs, des pagnes, des bracelets, des boubous en quantité. Ainsi mon interlocuteur, chef actuel du canton de Pô, a donné pour son compte, avant d'être choisi, 3 chevaux, 20 têtes de gros bétail, 20 boubous, 30 bracelets de cuivre, 2 paires de jambières de cuivre, 2 colliers de famille en perles de verre. De plus il a donné à ses « petits pères » (oncles paternels) et aux chefs de quartier de Pô, pour les bien disposer en sa faveur et pour qu'ils interviennent pour lui auprès du chef du Kouara, 40 dabas et 60 francs de sel. Cela fait, quand le Kouara lui fut envoyé, il donna encore 9 têtes de gros bétail à celui qui le lui apporta ». Il est vrai que l'on peut penser que l'interlocuteur de Tauxier a tant soit peu exagéré pour des raisons de prestige, mais il me fut également raconté que le candidat doit beaucoup donner.

2. Un membre de Nôêbia est élu lors de la nomination du chef de Pô par celui-ci comme son « ami ». Le chef, nouvellement élu, est porté lors des fêtes de l'avènement avec sa femme et l'ami élu (qui autrefois devenait le chef des guerriers) tous les trois nus, aux *tangwane* (autels de la terre).

3. L'ancien des Guyu est depuis toujours le juge de la chefferie. Même le chef ne peut contredire son jugement.

identique à Naba Biliogo [1] qui, d'après les traditions mythiques des *Mossi* de Nobéré, aurait été procréé d'un esprit et d'une femme du *mogho naba* Ubri. Biligo conquit, avec l'accord de son père humain, la chefferie de Nobéré qui n'était, en ce temps-là, que peu habitée par des *Minisi*. Les détails de cet événement sont sans intérêt en rapport avec ce texte et peuvent être lus dans l'ouvrage de Skinner. Naba Biligo voulut étendre son pouvoir et pénétra dans le territoire *gurunsi*. Les esclaves qu'il fit prisonniers furent installés auprès de sa mesnie et dans des villages séparés avec leurs propres chefs. D'après J. D. Fage, le *mogho naba* Ubri a dû régner vers 1500, ou même un peu plus tôt. Si l'on considère qu'il est vrai que Naba Biligo était un fils d'Ubri, il a donc dû vivre vers 1500. Ses expéditions guerrières dans le territoire *gurunsi* ont dû le conduire de Nobéré, en premier lieu, si ce n'est pas exclusivement en territoire Kasena. Même si Naba Biligo a conquis le territoire de Pô, éloigné de 50 km de Nobéré, ce que nous pouvons considérer comme exact étant donné l'existence de la Nablobia, il ne s'y est pas établi dès ce lignage. Il est davantage probable que, soit un groupe de sa suite, soit un membre de sa famille, soit même un descendant direct, se soit établi à Pô. Les *Kasena* emploient comme appellation d'un groupe social le nom du fondateur véritable ou du moins de celui qui est considéré comme tel. Cela s'applique justement à la *nablobia* actuelle. Il n'est pas possible de décider laquelle des deux alternatives mentionnées plus haut s'applique en fait. En tout cas, le nom de Nablogo dans les traditions orales de Pô doit être considéré comme un euphémisme pour le chef d'un groupe mossi qui venait de Nobéré et qui était soumis à un parent ou à un homme de la suite de Naba Biligo.

Les différents guerriers poursuivis avec les *Kasena* de Tamona et les *Ipina*, rapportés par les traditions, peuvent être considérés comme caractéristiques des querelles guerrières aux frontières d'un territoire récemment conquis et qui, de plus, avait appartenu auparavant à Tamona. On ne sait pas encore qui étaient les *Ipina* ou, mieux encore, ce qu'était Ipina. J'estime qu'il s'agit là d'un village ou d'un groupe de villages indépendant.

La raison pour laquelle Gongkwora s'exila volontairement de Kasana est rapportée d'une façon suffisante par les traditions, mais

1. Dittmer note *Naba bilogo* comme nom du quartier mossi de Pô.

il doit vraisemblablement s'agir d'une lutte pour le pouvoir entre deux groupes et pas seulement d'une affaire personnelle de Gongkwora. Cette supposition semble exacte quand on considère que deux de ses frères, une sœur et un groupe important de partisans le suivirent en exil. En ce qui concerne le vol du *kwara* de Kasena, beaucoup de choses ne sont pas claires. Qu'il soit même question d'un pareil vol est la preuve qu'un tel acte est considéré comme possible. Mon informateur m'écrivit plus tard que la sœur de Gongkwora avait apporté à Pô la *kwara-nu* de Kasana. De ce fait, la question se pose, si la sœur de Gongkwora a vraiment dérobé le *kwara* de Kasana ou bien le *kwara-nu*, ou peut-être même seulement une partie du *kwara-nu*. En tout cas, le vol d'un tel objet sacré est un événement extraordinaire, car il est toujours bien gardé et n'a pu être réalisé qu'avec l'aide de son gardien. Le déclin de Kasana à la suite du vol du *kwara* est une fiction. Kasana existe aujourd'hui sans aucun doute avec davantage que les trois fractions légendaires. Mais, si un groupe important d'habitants de Kasana a suivi Gongkwora, un affaiblissement de la chefferie a dû en résulter et il est probable que les émigrants y ont vu un signe de la ruine future de Kasana.

La prise en charge de Gongkwora au service du chef des *Mossi* du quartier actuel d'Asio correspond aux habitudes de ce temps. On sait que tout homme important cherchait à s'attacher tout guerrier possible afin de renforcer son pouvoir. Une autre conséquence normale est la liaison plus étroite du nouveau venu à la famille de son patron par la voie du mariage.

Le récit de L. Tauxier sur ces événements dont nous avons parlé est extrêmement précis :

> A Pô, les ancêtres du chef de canton actuel viennent également du Mossi. Un premier Mossi se serait installé à Pô avant qu'il y eût personne. Puis vint un chasseur du Mossi et, en revanche, lui donna sa fille en mariage. C'est de ces deux familles que seraient descendus tous les habitants de Pô.

Une critique des deux premières, ainsi que de la dernière phrase de cette citation n'est pas nécessaire ; nos explications précédentes y suffisent amplement. Ce qui est intéressant, c'est la version de Gongkwora apparaissant comme un chasseur, car il s'agit bien là de lui. Je n'ai pas pu éclaircir si Gongkwora a donné sa sœur en mariage au chef des *Mossi*, mais cela semble du moins probable.

L'arrivée d'autres *Kasena*, venus soit de Kasana soit d'autres lieux, a dû renforcer le groupe Kasena de Pô à tel point qu'il put prendre le pouvoir. Mais il n'est pas possible d'affirmer avec certitude si cet événement eut lieu du temps de Gongkwora ou plus tard. Il est, en tout cas, peu vraisemblable que cela se passa durant le règne de Naba Biligo car, en ce temps, Nobéré devait être au sommet de sa puissance. Il n'est cependant pas extraordinaire que la chefferie de Nobéré ait perdu des villages au profit d'autres chefferies. Les traditions ne révèlent rien sur ce qui a précédé ce changement de pouvoir. En tout cas, il n'a pas dû s'agir d'une lutte à mort, car les descendants des *Mossi* existent encore aujourd'hui, bien que n'occupant qu'un quartier relativement petit dans ses dimensions. Si nous remarquons, d'une part, que la perte de pouvoir des *Mossi* de Pô n'a pu avoir lieu durant le règne de Naba Biligo et, d'autre part, ne pouvons du moins nier que l'événement eut lieu du temps de Gongkwora, il s'ensuit que Gongkwora vint à Pô à une époque ultérieure, peut-être même beaucoup plus tard.

Il ne me semble pas certain que ce soit Gongkwora lui-même qui ait fait appel à un guerrier dagomba. Mais, de toute évidence, ce Dagomba est en rapport étroit avec le premier chef de Pô, car il réclame la présence d'un *kwara* et ses descendants habitent le même quartier que le chef, c'est-à-dire Agôno [1], et fournissent le chef des guerriers qui est considéré comme l'ami du chef.

Enfin, le personnage du premier chef de Pô, Adyita, pose certains problèmes. Dittmer nota deux versions sur son origine. La première correspond à ma propre version. Adyita vint de Kasana. Mais, d'après Dittmer, il reçut le *kwara* des mains des autochtones. L'origine du *kwara* de Kasana n'est pas précisée chez Dittmer. D'après la deuxième version de Dittmer, Adyita était « le fils d'une femme du quartier mossi de Pô qui s'était mariée à Chiana et qui revint, appauvrie, avec son fils. Après avoir habité là un certain temps, Adyita [...] fut nommé chef ; il n'y aurait pas eu de chef de canton à Pô auparavant ».

Il a été mentionné plus haut qu'Adyita est identique à Yagi. Un certain problème se pose du fait qu'en plus de la *yagibia* ou « famille du chef », il existe une *adyitambia*, les deux étant ainsi

1. Dittmer s'est trompé en désignant Agôno en général comme quartier dagomba.

nommées suivant leur fondateur, respectivement Yagi et Adyita. Les deux lignages avec deux noms différents d'un même ancêtre sont une chose inhabituelle. Mais, étant donné qu'il m'a été à plusieurs reprises certifié que Yagi est un prénom d'Adyita, je ne peux m'expliquer l'existence de ces deux lignages que par le fait que l'un des deux, c'est-à-dire la *adyitambia*, s'est séparée, probablement seulement à une période récente, de la *yagibia*. Cela aussi devra être prouvé dans des recherches ultérieures. Le fait que la *yagibia* comprend quatre concessions et la *adyitambia* seulement une, est peut-être en faveur de cette thèse.

Si nous faisons le résumé de nos réflexions, il en résulte ceci : Naba Biligo pénétra dans le territoire de la ville actuelle de Pô et conquit ce territoire. Un nombre de ses partisans ou même un parent, un *naba* s'y installèrent. A une certaine époque, peut-être même beaucoup plus tard, Gongkwora vint à Pô et entra au service du chef mossi. Gongkwora avait quitté son lieu d'origine à la suite de différends au sujet de la succession. Peu de temps après, vinrent deux frères et sa sœur, également de Kasana, avec un groupe de partisans. Ceci indiquerait que deux groupes rivaux s'étaient formés à cette époque à Kasana et que le groupe de Gongkwora fut vaincu dans cette lutte pour le pouvoir. L'origine d'Adyita soulève des problèmes. D'après notre version et selon une donnée de Dittmer, il vint de Kasana ; d'après une autre version, de Chiana. A une certaine époque, la domination sur le territoire de Pô passa des *Mossi* aux *Kasena*. Peut-être cela a-t-il vraiment eu lieu du temps de Gongkwora, comme le raconte la tradition orale. Le changement du pouvoir serait donc une suite de l'immigration des partisans de Gongkwora qui, dan ce cas, durent arriver en grand nombre. Mais, peut-être ce changement eut-il lieu plus tard, alors que les descendants des immigrants avaient augmenté considérablement en nombre. Dans ce cas, on devrait considérer Yagi ou Adyita non plus comme un jeune frère de Gongkwora, mais comme un descendant d'un frère. En tout cas, un guerrier dagomba vint à Pô durant ce changement de pouvoir et la fondation de la chefferie Kasena, qui rendit d'importants services aux *Kasena*. Ses descendants forment un lignage, dont l'influence est importante.

Le problème de la chronologie est encore assez peu clair dans l'ensemble. Dittmer donne la liste des chefs des différentes chefferies *Kasena*. Nous pouvons en retirer les durées de règnes suivantes

des anciens chefs : Guiaro, 14 ans ; Tiakané, 11 ; Kamapala, 15 dont dix avant 1897 ; Tiébélé, 10 ; Navio, 9 ; Navrongo, 13 ; Kayoro, 15 ; Chiana, 10. Entre le cinquième et le sixième chefs, il paraît que la chefferie est restée cent ans sans chef. Si nous écoutons Fage et acceptons un règne d'environ quatorze ans par chef, les chefferies ont alors pu être fondées il y a cent quarante à deux cent dix ans. Si nous prenons la date des expéditions de Dittmer (1954-1956) comme point de départ, les chefferies auraient donc été fondées entre 1745 et 1815. En ce qui concerne Pô, je n'ai malheureusement pas relevé la liste des chefs car, à cette époque, je n'ai noté les traditions orales que comme résultat secondaire. Si l'on peut établir à Pô une liste à peu près aussi longue et si nous supposons que Naba Biligo était vraiment un fils d'Ubri, nous aurions alors une différence de deux cents ans entre le début du règne mossi sur Pô et le premier chef kasena. Mais, nous devons attendre, sur ce point, d'autres résultats avant d'entreprendre une fixation des dates. Il en résulte également que Gongkwora est venu à Pô à une certaine date entre le début du XVI^e siècle et le milieu du XX^e s.

Jusqu'à présent, on ne connaît pour ainsi dire pas d'autres données sur l'histoire de Pô. D'après la tradition de Kampala, il paraît que le septième chef, Urê, aurait mené une guerre victorieuse contre Pô et l'aurait pillé. Cet événement a dû avoir lieu entre 1855 et 1870.

Tauxier raconte les faits de la guerre djerma :

> Tiakané fut d'abord pris [...]. Les Zabermas furent arrêtés pendant sept jours, mais le huitième jour, ils emportèrent le village, tuèrent, pillèrent, etc. Les gens qui purent se sauver, se sauvèrent à Dairo : Guiaro, Koumbili, Kampala et Pô.
>
> Puis les envahisseurs attaquèrent Pô qui est tout près de Tiakané et, à la troisième attaque, l'enlevèrent. Les habitants de Pô se sauvèrent à Songo qui fut attaqué et pris à son tour. Alors, nos gens s'enfuirent dans le canton de Kampala qui fut aussi emporté et dévasté. Les fuyards gagnèrent alors au nord le pays mossi, tandis que les Djermabés, continuant vers le sud-est, attaquaient, prenaient et pillaient Tiébélé, Gueunou, Bongou, Tongou, Tagassako, etc.

Une grande partie de la *gongkworabia* s'enfuit à Sapana dont les habitants sont en grande partie des membres de la *gongkworabia* demeurés là [1].

1. A Pô même, des membres de la *gonkworabia* habitent dans les quartiers Kasno, Guyu, Kanzuno, Kaporo, Pieono et Namôgho (Cf. Zwernemann, 1963 : 43 s.).

Dans son essai *Ethnologie und Geschichte* [1] (Ethnologie et histoire), le sociologue et ethnologue allemand Wilhem E. Mühlmann constate catégoriquement : « L'histoire demande la preuve d'événements déterminés en un lieu déterminé et à une date déterminée ». Mais, si nous acceptions cette constatation de Mühlmann à la lettre, d'importantes parties de l'histoire africaine ne seraient pas comprises dans la recherche africaine, parce que la connaissance exacte des dates et des localisations d'événements déterminés n'est pas toujours possible [2]. Mais, je ne vois pas pourquoi une chronologie relative ne serait pas intéressante pour la recherche historique. Enfin, la question se pose ici de savoir si une tradition orale peut être considérée comme source ou bien seulement comme légende, c'est-à-dire un simple récit avec un contenu historique ou même pseudo-historique. Mühlmann s'appuie étroitement ici sur la théorie de ceux des historiens qui sont dans l'heureuse situation de pouvoir s'appuyer exclusivement sur des sources écrites et qui ne reconnaissent que la source écrite comme moyen pour la science historique. Si nous acceptions cette prise de position sans réserves, alors l'historiographie africaine devrait être réduite aux quelques sources écrites existantes, aux récits de voyages européens qui, jusqu'à une date avancée du siècle dernier, ne concernaient surtout que les bandes côtières, ainsi qu'aux résultats de l'archéologie comme aide complémentaire. Tout ce qui ne pourrait être prouvé de cette manière resterait le domaine de l'ethnographie et ne serait pas pris en considération par la recherche historique.

Sans aucun doute, on peut me reprocher d'avoir tiré une phrase de Mühlmann de son contexte. Dans un certain sens, c'est vrai car Mühlmann s'occupe surtout, comme d'ailleurs dans d'autres passages, de la recherche appelée historico-culturelle et ne tient pas compte ou du moins ne cite pas l'examen des traditions orales, mais le passage cité plus haut a du moins l'apparence de s'y rapporter également. Cette supposition se confirme quand on lit dans un autre passage que l'on doit faire la différence « entre le *postulat* de l'historicité... et la *preuve* concrète d'événements historiques ».

1. Dans *Studium Generale*, 7 Berlin 1954 : 165-177 sous une forme élargie dans Mühlmann 1962 : 272 : 289.

2. Le problème de la chronologie relative et absolue a déjà été discuté par J. Vansina, R. Mauny et L. V. Thomas ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire d'approfondir le sujet ici.

Si je me conformais aux affirmations de Mühlmann que je viens de citer telles que je les ai comprises, je n'aurais alors pas entrepris mon essai d'interprétation des traditions orales des *Kasena* de Pô. Mais je crois devoir, néanmoins, citer ici ces définitions de Mühlmann et souligner qu'elles doivent être, surtout pour les méthodiciens parmi nous, une raison d'améliorer, de façon permanente, les méthodes de la critique des sources, telles qu'elles ont été esquissées par J. Vansina, R. Mauny et L. V. Thomas.

BIBLIOGRAPHIE

CARDINALL, A. W., *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast*, London, 1920.

DITTMER, K., *Die sakralen Haäuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet (Westafrika)*, Hamburg, 1961.

FAGE, J. D., « Reflections on the Early History of the Mossi-Dagomba Group States » in *The Historian in Tropical Africa* edited by J. Vansina, R. Mauny and L. V. Thomas, London-Ibadan-Accra, 1964 (pp. 177-191).

KOHLER, O., « Zur Territorialgeschichte des östlichen Nigerbogens », *Baessler* Archiv, 6, 1958 : 229-261.

MANOUKIAN, M., *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*, London, 1951.

MÜHLMANN, W. E., « Bewegung, Kulturwandel, Geschichte », *Zeitschrift für Ethnologie*, 87, 1963 : 163-190.

MÜHLMANN, W. E., *Humo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*. Wiesbaden, 1962.

RATTRAY, R. S., *Tribes of the Ashanti hinterland*. Oxford, 1932.

SKINNER, E. P., *The Mossi of Upper Volta*. Stanford, 1964.

TAUXIER, L., *Le Noir du Soudan*, Paris, 1912.

VANSINA, J., MAUNY, R., THOMAS, L. V. (ed.), *The Historian in Tropical Africa*, London-Ibadan-Accra, 1964.

ZWERNEMANN, J., « Zur Sozialordnung der Kasena von Po (Obervolta) », *Tribus*, 12, 1963 : 33-103.

ZWERNEMANN, J., « Kasem Dialects in the Polyglotta Africana », *African Language Review*, 6, 1967 : 130-152.

BOUBOU HAMA

Histoire traditionnelle des Peuls du Dallol Boboye.

(Extrait)

[...] Je dois à l'amitié de Siddo Seyooma la chance d'écrire cette histoire des Peuls du Dallol.

Il ne s'agit pas, en réalité, d'une simple tradition gardée de père en fils, mais d'un vrai tarîkh, écrit dans une langue succulente au jour le jour, document authentique qui fut détruit dans un incendie, il y a maintenant une vingtaine d'années. Mon informateur a eu l'occasion de le voir et d'en écouter souvent le commentaire.

Aujourd'hui, heureusement, ce tarîkh survit dans la mémoire prodigieuse de Siddo Seyooma qui vit dans le Dallol et qui est, à ma connaissance, le meilleur traditionaliste de l'histoire des Peuls du Dallol Booso et des *Sillubé* de cette région.

J'ai voulu, autant que possible, respecter le contexte et l'attitude de la tradition dans cette histoire. Je me suis attaché, dans toute la mesure du possible, à lui garder sa forme dialoguée et même la monotonie de ses répliques où paraissent la puissante empreinte du Coran et l'exemple, vécu en Afrique, de l'adaptation d'un État noir à la morale universelle et permanente de l'islam.

Ici, l'absolutisme noir et la foi du Coran relèvent d'une action africaine enrichie de l'apport de l'islam et de l'expérience de l'État musulman et noir qui n'a jamais, dans aucune circonstance, renoncé à sa forte originalité.

En écrivant ce livre, j'ai constamment pensé à cet exemple africain d'un État de *Zarma* et de Peuls qui ont su s'unir, dans une action commune positive, concrétisée par la symbiose qu'ils ont pu établir entre eux, à partir de l'apport de l'islam, sans pour cela renoncer ni à l'Afrique, ni à leurs particularismes ethniques.

I. ÂLI-ANNA

ÂLI-ANNA était de *Dari-Fittuga* du Mâcina (Mali). Il était de la famille peule des Bari.

Partant pour La Mecque, après sept mois de voyage, Âli-Anna vint s'installer au village de Karra, près de l'actuel Birni. Le village de Karra était habité par les *Buusankoobe* et les Peuls *Jaawube*. Il séjourna à Karra pendant neuf mois. De Karra, Âli-Anna alla à La Mecque où il vécut pendant neuf ans. A son retour à Karra, il n'y retrouva personne. Il longea la falaise Est du Dallol, à Birni. Il entendit un tambour au pied d'une colline qui se dressait au bord d'une mare. Il se dirigea dans la direction d'où venait le bruit du tambour, c'est-à-dire vers la mare où étaient campés des Touaregs. Ceux-ci dirent à leur chef : « Un marabout vient vers nous ». Celui-ci répondit : « Si c'est un marabout, il sera épargné. Dans le cas contraire, je le mettrai à mort ». Ceux-ci répliquèrent à leur chef : « Comment peux-tu savoir s'il est un marabout ou pas ? » Le chef, à ces propos, répondit : « Si c'est un marabout, il viendra droit à moi ; il n'aura peur de rien ; il me tendra la main ».

Âli-Anna se dirigea droit sur le chef targui. Il l'aborda avec calme, lui tendit la main. Le chef targui comprit, ainsi, que son étranger était un vrai marabout. Il lui posa la question suivante : « De quelle race es-tu ? » Âli-Anna répondit : « Je suis de race peule ». Le monarque des Touaregs répliqua : « Tu es Peul de quel pays ? » Âli-Anna lui dit : « Je suis un Peul du Mâcina ». Le chef touareg, après cette réponse, lui demanda encore : « Quel métier pratiques-tu ? » Âli-Anna répondit : « Je suis marabout ». Le chef touareg dit alors à Âli-Anna : « Peux-tu, dans ces conditions, me demander la grâce de Dieu ? » Le marabout peul ne refusa pas, mais il interrogea le chef touareg : « Que paieras-tu en échange ? » Le chef touareg lui dit : « Si je te donne en paiement la terre du Boboye, la voudras-tu comme prix de ton travail ? » Âli-Anna répliqua aussitôt : « Je voudrais bien de la terre du

Boboye ; mais, comment pourrai-je y demeurer ? » Le chef touareg lui retourna la question sous cette forme : « Pourquoi ne peux-tu pas habiter le Boboye ? » Le marabout peul motiva sa réflexion en ces termes : « On ne peut pas habiter, tout seul, une grande région comme le Boboye. J'aurais pu y rester si seulement je retrouvais les Peuls que j'avais laissés là à mon passage ».

Le chef touareg répliqua à son tour : « Connais-tu donc déjà ce pays ? » Âli-Anna dit à son hôte : « Oui ! Quand j'allais à La Mecque, j'avais trouvé des Peuls *Jaawube* et des *Buusankoobe* à Karra. Aujourd'hui, ce village est vide ; c'est pour cette raison que j'ai dit qu'il me serait difficile de vivre tout seul dans ce pays ». En réponse à la constatation du marabout peul, le chef touareg posa une autre question : « A ton passage ici, étais-tu logé dans le grand village des *Buusankoobe* ou dans le village des Peuls ? » Le marabout répondit : « Dans le village peul où je vécus neuf mois avant de continuer ma route sur La Mecque ».

Le chef touareg continua ainsi la conversation engagée entre lui et le lettré peul : « Je n'ai tué aucun Peul. La race des Peuls que tu avais vue à ton passage existe toujours dans le Dallol ». Âli-Anna, plus rassuré, dit à son hôte touareg : « Si je peux retrouver ces Peuls, il me sera facile, dans ce cas, de demeurer dans le Dallol ». Le Touareg, qui tenait à avoir auprès de lui cet homme de Dieu, dit à Âli-Anna : « Je vais les faire venir auprès de toi ».

Pendant le temps consacré à la recherche des Peuls, Âli-Anna travailla pour le chef touareg pendant sept jours. Au terme de ce délai, il acheva son travail. On lui fit venir quatre vieux Peuls dont les noms de deux seulement sont connus de l'histoire : Diadié Warou et Seïni Dioffo. Ces quatre personnes étaient les anciens des Peuls *Jaawube* que Âli-Anna avait laissés à Karra lors de son passage pour La Mecque. Le chef touareg, s'adressant à Âli-Anna, lui demanda : « Sont-ce là les anciens des Peuls que tu me demandais ? » Âli répondit : « Ce sont bien là les Peuls que j'ai vus à Karra, lors de mon passage pour La Mecque ». Le Touareg, s'adressant aux quatre vieux Peuls, leur dit : « Voyez-vous ce Peul ? Eh bien, c'est à lui que, désormais, je vais confier le pays du Dallol Boboye ».

Âli-Anna demanda aux Peuls : « Me reconnaissez-vous ? » Ceux-ci dirent qu'ils ne se souvenaient plus de lui. Âli-Anna, reconnaissant certains d'entre eux, leur dit : « Ne reconnaissez-vous

pas le Peul qui vous avait trouvés dans le village de Karra et qui, à cette époque, allait à La Mecque ? » Ce fut à cet instant que les Peuls se rappelèrent le passage de leur compatriote et qu'ils le reconnurent. Le chef touareg dit alors à tous les Peuls réunis : « Vous vous connaissez donc ! » Les Peuls lui répondirent : « A présent, nous nous reconnaissons ». Accompagnant cette réponse d'une confirmation gestuelle, le chef touareg, désignant Âli-Anna, dit aux Peuls : « C'est cet homme, désormais, que je vous donne comme chef ».

Le chef touareg demanda à Âli-Anna de désigner l'endroit où il désirait qu'on construisît ses maisons. Celui-ci montra au chef un petit plateau au milieu des baobabs. Au lieu en question, Touaregs et Peuls construisirent la concession de Âli-Anna. Après ce geste, le chef touareg s'en retourna chez lui en disant à son étranger : « Maintenant, je me retire et je te désigne pour commander tout le pays du Boboye ».

Devenu le seul maître de ce dernier pays, Âli-Anna demanda aux Peuls : « Y a-t-il d'autres Peuls dans le Boboye ? » Ceux-ci lui répondirent : « Nous avons des hommes dans le Boboye ; ils sont cachés à *Feto-Waande* [1] ». Âli-Anna pria les Peuls de faire venir tous leurs parents, tous les gens qui dépendaient d'eux. Ils firent venir auprès de lui tous les Peuls dispersés dans le Dallol. Quand les Peuls eurent tous répondu à son appel, Âli-Anna remarqua, parmi eux, une femme du nom de Penda-Diadié. Il leur demanda la main de la femme [2].

Ainsi, Âli-Anna s'installa dans le Boboye. Marabout, il fit la *Faatiha* [3] pour demander à Dieu de conduire beaucoup d'hommes dans le Dallol pour le peupler. A côté de sa concession, se trouvait un énorme baobab pourvu d'un grand creux. C'était dans ce creux du baobab que Âli-Anna se retirait pour prier Dieu [4].

Âli-Anna se fixa donc dans le Dallol. Il eut de sa femme cinq enfants, trois garçons et deux filles : Âmadou-Âli, Sambo-Âli, Hâroûna-Âli, Aïssata-Âli, Âminata-Âli.

Un Peul de l'Ader (région de Tahoua) vint trouver Âli-Anna dans le Dallol. Le Peul de l'Ader, questionné, dit à son hôte :

1. Ce lieu se trouve entre Tombo-Kaïna (Dosso) et Birni (Margou).
2. Certains disent que c'était une fille.
3. *Faatiha* désigne ici « la prière ».
4. Mon informateur a connu ce baobab, tombé il y a seulement quarante ans.

— « Je voulais me rendre à La Mecque ; arrivé dans l'Ader, je m'aperçus que je n'avais plus de provision. Comme j'ai appris la nouvelle de ta présence dans le Dallol, j'ai décidé de venir te voir ».

Âli-Anna fut très content de la visite du Peul de l'Ader. Il lui proposa la main de sa fille Aïssa. Il lui dit en peul : *Hootu gaḍa sakiro too* [1]. Il affecta des hommes de sa concession à son gendre pour lui tenir compagnie.

Peu de temps après, un autre Peul du Foûta-Tôro, qui voulait aller à La Mecque manqua, lui aussi, de provision dans le pays hawsa. Il décida de revenir sur ses pas. Arrivé dans le Dallol, il y trouva Âli-Anna qui lui conseilla de demeurer auprès de lui. Le Peul accepta la proposition de Âli-Anna. Celui-ci le maria avec sa fille Âminata. Il dit à son nouveau gendre d'aller habiter Diaye-Bâlé près de Falmeye. A celui-là aussi, il affecta deux membres de sa concession pour lui tenir compagnie.

Devant le succès qui s'annonçait, tous les sept jours, Âli-Anna se retirait dans le trou de son baobab pour demander à Dieu de faire affluer des gens dans le Dallol. Après ces prières qui furent exaucées, un Hawsa vint le voir. Il était accompagné de sa femme et souffrait d'une maladie appelée *tonu* en zarma, *jegu* en peul et que les *Hawsa* nomment *guba*. S'adressant à Âli, le malade lui dit en hawsa : *guba a ciki*, « j'ai mal au ventre ». Âli soigna son malade en lui donnant le fruit d'un arbre appelé *nawude* en fulfulde et *gamsa* en zarma. Le Hawsa guérit de son mal. Âli lui ordonna d'aller s'installer à Garou (au nord de la ville actuelle de Birni).

Ces répartitions faites, Âli-Anna installa son premier fils Âmadou à Banaga. Il continua de prier Dieu, dans le trou de son baobab, de lui donner des hommes pour peupler le Dallol. Chef du Dallol, Âli était aussi un marabout écouté. Il devint pour toutes les ethnies de ce pays un guide écouté.

Devenu vieux, Âli rassembla tous les Peuls et leur fit savoir qu'à son âge, son devoir lui commandait de retourner chez lui, au Mâcina, pour montrer ses enfants à ses parents et aussi pour leur faire con-

1. « Va derrière le fourré ». Les *Zarma* appellent cet arbre *sakire*. C'est un épineux qui pousse dans les vallées. C'est le fourré de cet épineux que les Peuls appellent *sakireewo*.

naître leur pays d'origine. Les Peuls lui dirent alors : « Avant de partir, désigne-nous un chef que nous devons suivre ».

Âli-Anna leur répondit en ces termes : « Suivez le mari de ma fille Aïssa. Si Dieu fait que je ne reviens plus, alors vous agirez comme vous le jugerez bon pour vous ».

II. SAMBO ÂLI-ANNA

Âli-Anna, après avoir séjourné au Boboye quarante ans, dans son village de Garoûré [1], retourna au Mâcina. Il était accompagné par ses fils Sambo et Hâroûna. Son premier fils Âmadou, lui ne l'accompagna pas. Il demeura dans son village de Banga dont le nom zarma est Banaga.

Âli-Anna séjourna quatorze ans au Mâcina où il mourut. Son fils l'alfâ Sambo [alfâ veut dire marabout], après ce décès, décida de retourner au Boboye. Il laissait au Mâcina son frère Hâroûna. Ce dernier mourut aussi au Mâcina. A son retour dans le Boboye, l'alfâ Sambo trouva que le village de Garoûré avait été détruit par les gens de l'Ader. Les Peuls, après ce pillage, évacuèrent le Dallol. Sambo Âli-Anna les retrouva à Dareye où ils étaient commandés par un autre Peul nommé Hamma Tombo-Kaïna. Il demanda à celui-ci : « Pourquoi les Peuls ont-ils quitté le Dallol et quelles sont les raisons de leur éparpillement actuel ? » Hamma dit à son interlocuteur : « La raison de leur dispersion, c'est la guerre de razzia des gens de l'Ader ». Hamma Tombo-Kaïna, après cette explication, dit à Alfâ Sambo : « Sambo, maintenant je te remets la chefferie de ton père ».

Tous les gens du Dallol, Peuls et *Zarma*, apprirent le retour de Sambo. Ils accoururent vers lui, lui construisirent une concession à Dareye. Après ce geste touchant de sympathie, Sambo ouvrit une école coranique. Peuls et *Zarma* y envoyèrent leurs enfants en masse. Hamma Tombo-Kaïna donna sa fille Korga en mariage à Sambo.

1. Ce village se trouvait un peu au nord du Birni actuel (11 juin 1968) dans la circonscription de Margou (Birni Garouré). Le nom du village lui vient du zarma *garu*. En effet, il était situé au pied d'une colline qui avait la forme d'une maison ou *garu* ; d'où son nom peul de *garuure* ou le « Birni de la colline en forme de maison ».

Sambo s'installa ainsi à Dareye auprès de son beau-père. Il vécut de l'aumône ou de la dîme religieuse que lui offraient les Peuls et les Zarmas. Korga lui donna un premier fils du nom de Hamma. Il fut nommé Dieïdo pour le différencier de son grand-père paternel Hamma Tombo-Kaïna. Ensuite, Korga eut de Sambo deux filles jumelles Hawâ et Âdama. Enfin, Sambo eut encore de Korga un fils auquel il donna le nom de Boûbakar, puis un fils qu'il nomma Djibo.

Le lettré Sambo continua à vivre de l'aumône et des cadeaux que lui faisaient les musulmans ; c'étaient des cadeaux en nature, notamment du grain. Il avait l'habitude d'envoyer ses *taalibe* [« élèves de l'école traditionnelle »] en prendre livraison. Tous ses fils suivaient ses cours en même temps que les autres *taalibe*. Son fils Boûbakar fut, parmi eux, le plus intelligent et le meilleur élève. Ayant reçu du mil du village de *Luuduuji* habité par les Peuls et les Zarmas, il dit à ses élèves d'aller en prendre livraison. Ceux-ci répliquèrent tous ensemble : « Nous ne partirons pas si Boûbakar ne part pas avec nous, car c'est sa mère qui mangera le mil que nous apporterons ».

Le lettré sentit la volonté arrêtée des *taalibe* de ne consentir à aller prendre le mil qu'en compagnie de son fils Boûbakar et leur dit : « J'accepte qu'il vous accompagne ; mais je vous demande de ne pas le charger d'un poids de mil au-dessus de ses forces. » Arrivés à Loûdoûji, les élèves firent le contraire de ce que leur avait recommandé leur maître. Ils firent une grosse botte de mil et demandèrent à Boûbakar de la transporter à Dareye. Boûbakar dit que la botte dépassait ses forces. Les *taalibe* ne l'écoutèrent pas. Ils le laissèrent à Loûdoûji et, sans lui, se remirent en route pour Dareye.

Par l'intervention d'un miracle de Dieu, Boûbakar et son farfardeau de mil furent transportés instantanément à Dareye. Ainsi, il y devança les autres *taalibe* qui durent faire la route par leur moyen ordinaire, à pied. Parvenu le premier à Dareye, Boûbakar expliqua toute l'histoire à son père. Celui-ci, au courant de l'affaire, cacha soigneusement son fils pour jouer un tour à ses étudiants.

Partis tôt le matin de Loûdoûji, les *taalibe* n'arrivèrent à Dareye que tard dans la soirée. Sambo leur demanda des nouvelles de son fils Boûbakar. Ceux-ci lui dirent : « Quand nous lui avons fait sa petite charge, il a refusé de la prendre et s'est sauvé dans le village.

Nous l'avons donc laissé à Loûdoûji. » Les oncles de Boûbakar apprirent la nouvelle et vinrent à Dareye. D'autres se joignirent à eux ; ils allèrent à Loûdoûji et ses environs qu'ils fouillèrent en vain ; ils n'y trouvèrent pas Boûbakar. Les recherches durèrent trois jours. Le quatrième jour, Sambo sortit Boûbakar et sa charge de mil. Il les montra à tout le public rassemblé. Des hommes s'approchèrent et embrassèrent Boûbakar en disant : *Aa ! Buubakar Luuduuji !* Et ce fut ainsi que pour, l'histoire, Boûbakar-Sambo devint Boûbakar de Loûdoûji ou tout simplement Boûbakar Loûdoûji. Son père dit à ses élèves : « Boûbakar ne vous suivra plus dans vos sorties ».

Cette défense proférée, Sambo ordonna à Boûbakar de ne plus garder que les chèvres. Un jour qu'il conduisait ces bêtes, il vit venir à lui une autruche. De ses ailes, l'autruche le frappa sur le visage. La poussière lui entra dans les yeux. Comme il portait une gourde pleine suspendue à son bras, il en prit l'eau dont il se lava les yeux. Ce faisant, il courut au village vers son père Sambo. Il trouva celui-ci devant la concession. Il le dépassa toujours en courant et entra dans l'enclos familial. Son père alla le rejoindre à l'intérieur et lui demanda : « Qu'est-ce qui t'arrive ainsi ? »

L'enfant raconta à son père toute l'histoire. Celui-ci lui répondit : « Ne t'inquiète pas, je vais demander la grâce de Dieu pour toi ; Il te rendra la vue ». Sambo se mit au travail. Il demanda pendant longtemps à Dieu de rendre la vue à son fils. Mais, celui-ci, un jour dit à son père : « Ne continue plus de demander à Dieu de me rendre la vue. Je vois, dans le ciel, quelque chose que tu ne vois peut-être pas ».

A cette réflexion de l'enfant, Sambo ne répondit pas. Il se contenta de garder le silence. Sambo avait l'habitude d'aller causer avec d'autres lettrés. Il leur dit au cours d'une causerie : « J'entendais mon père Âli-Anna dire toujours une prédiction ; je me demande maintenant si cette prédiction ne concerne pas mon fils Boûbakar ».

Un jour, celui-ci vint trouver son père Sambo et lui demanda : « De quel âge suis-je ? » Le père répondit en ces termes : « Pourquoi me demandes-tu cela ? » L'enfant répliqua : « Je demande mon âge tout simplement ». Sambo dit alors à son fils : « Tu as onze ans. » Boûbakar, après cette réponse, interrogea de nouveau son père en demandant : « Combien d'années as-tu passé dans ce village de

Dareye ? » Sambo lui dit : « J'ai vécu à Dareye pendant vingt-deux ans ». Boûbakar, continuant d'interroger son père Alfâ Sambo, lui demanda encore : « N'as-tu pas dit que vous aviez un vieux village dans le Boboye ? De quel côté se trouve cet ancien village dans le Boboye ? » Sambo dit : « Nous avions bien un ancien village dans le Boboye ». Boûbakar reprit aussitôt : « Comment se nommait-il, ce village ? » Son père Sambo répondit : « Garoûré ». Boûbakar dit alors à son père : « Quand j'aurai dix-sept ans, je te demanderai de m'amener voir l'emplacement de cet ancien village ». Après cette conversation, Boûbakar quitta son père et retourna à l'intérieur de la concession.

Le matin, Sambo retrouva ses collègues lettrés sous son hangar. Il leur raconta ce que son fils Boûbakar venait de lui dire. Comme Sambo, les autres lettrés furent surpris par les propos de l'enfant. Ils dirent : « C'est peut-être son mal d'yeux qui lui donne le délire ; il est peut-être fou ».

Boûbakar, qui n'était pas présent à la conversation de son père avec les autres lettrés, l'apprit pourtant par une voie miraculeuse. Un jour que ceux-ci étaient tous réunis sous leur hangar à palabre, il s'y introduit et lut leurs livres l'un après l'autre. Ce miracle impressionna les lettrés. Ils eurent peur de Boûbakar qui, bien que jeune et aveugle, pouvait lire tous leurs livres.

Boûbakar vécut ainsi de miracle en miracle jusqu'à dix-sept ans. Cet âge révolu, son père Sambo fit venir les Zarmas qui habitaient l'ancien village de Garoûré et leur dit, désignant Boûbakar : « C'est mon fils que voici, qui demande de le conduire à l'ancien village de Garoûré ». Les Zarmas, à leur tour, dirent à Sambo : « Tu sais que l'endroit en question est maléfique ? N'y envoie pas tes enfants. Tu sais qu'après le départ de ton père Âli-Anna l'ancien village de Garoûré fut détruit par les guerriers de l'Ader et que tous les Peuls de Boboye furent dispersés dans la brousse ». A cette explication angoissée des Zarmas, Sambo résigné répondit : « Que Dieu nous garde tous ! Je voudrais quand même montrer notre ancien village de Garoûré au jeune Boûbakar ». Ainsi, Sambo et tout son monde quittèrent le village de Dareye et amenèrent Boûbakar à Garoûré où il s'installa avec son père.

Boûbakar dit aux Zarmas : « Comme vous avez dit que l'ancien village est une place maudite, évitons-le et allons nous installer

plus loin, à côté du *Baobab rouge* [1]. Suivant l'inspiration de Boûbakar, Zarmas et Peuls allèrent construire leurs maisons près du *Baobab rouge* et nommèrent le village *Koocirey*.

Sambo demeura pendant quatorze ans à *Koocirey* et y mourut. A sa mort, les Zarmas n'eurent pas confiance en son fils Boûbakar. Les uns allèrent à Karra et les autres repartirent pour Kérenji. Boûbakar, lui aussi, quitta *Koocirey* et vint créer Garoûré, l'actuel Birni.

III. BOÛBAKAR LOÛDOÛJI.

[...] BOÛBAKAR, ayant appris les nouvelles de la guerre qui se préparait contre lui, réunit les Peuls à Birni-Garoûré et leur dit : « Personne ne peut gouverner le Boboye pendant plus de quarante ans. Il y a maintenant vingt-cinq ans que je suis le roi de ce pays. Les temps sont proches à présent. La guerre qui va venir sera victorieuse. Faites sortir vos femmes et vos enfants. Allez du côté de Kaffi » [région de Dosso].

Les Peuls essayèrent de résister à l'assaut des Zarmas durant toute la matinée. Mais, finalement, Boûbakar donna l'ordre de la retraite vers le sud. Il fut poursuivi jusqu'au pied de la colline Hari Souna-Tondo. A ce moment, Bougaran arrêta le galop de son coursier et dit : « Oh Zarmas ! ma mission est remplie. Je ne dois pas tuer Boûbakar ; je ne dois pas, non plus, le poursuivre quand il gravit une colline. Or, vous le voyez bien, il est acculé à une colline. C'est dans la limite de ce que je viens de vous dire que peut nous couvrir la bénédiction de Abdoullâhi-Fôdouyé ».

Certains cavaliers zarmas ne voulurent pas obtempérer à l'ordre de leur chef. Ils poursuivirent Boûbakar jusqu'à Kotobé Gangani [zarma] ou Karral Kotobé [peul]. Le soir tombait. Boûbakar descendit de son cheval et fit la prière du soir. Quand il eut fini de prier, il se tourna vers l'est et tendit les mains à Dieu pour lui demander sa protection. Alors, brusquement, un vent violent se leva et frappa les cavaliers zarmas. Le vent les poussa tous dans un ravin où s'abîmèrent hommes et chevaux. Passant près du ravin après le ravage du vent, et regardant les cadavres, Boûbakar dit

1. Le baobab rouge ou *koocirey* en zarma, se trouve à un kilomètre environ de l'ancien Garoûré et existe encore aujourd'hui (11 juin 1968).

en peul : *Bone nafa mo'on !* [1] Depuis ce jour-là, cet endroit fut appelé Nafa.

Boûbakar, après toutes ces péripéties de lutte, continua son chemin vers le sud et arriva à Kouassi. Ce fut là que Gourou-Goungouno de Kompa vint le rencontrer. Le voyant venir, un cavalier de Boûbakar dit : « Voilà un homme qui vient ». Dans sa suite, il y avait également un Zarma qui, reconnaissant l'homme, déclara : « Mais cet homme, c'est Gourou-Goungouno ; il est invincible. Cet homme, on ne l'affronte pas ».

Ces mots entendus, Boûbakar se laissa choir et dit : « C'est ici *Hamdallaahi* ». Aussi, l'endroit devint-il l'emplacement d'un village qui prit le nom de Hamdallâhi. Une fois assis par terre, Boûbakar dit aux guerriers de sa suite : « N'ayez pas peur ; attaquez-le ».

Les Peuls de Boûbakar engagèrent le combat avec Gourou-Goungouno qui fut tué. Le cheval qu'il montait fut pris après sa mort. Boûbakar envoya le cheval aux gens de Kaffi où se réfugièrent les femmes et les enfants de Birni-Garoûré au moment de l'attaque de Bouragan. Il leur demanda de lui envoyer ces femmes et enfants dans le Hawsa, du côté de Gandou. Boûbakar ne passa qu'une nuit à Hamdallâhi auquel il a, cependant, donné un nom. De ce lieu, il alla à *Aljannaare* [Nigeria]. Il passa deux nuits dans ce village et le quitta pour Gandou.

Abdoullâhi-Fôdouyé, ayant appris son arrivée, le rencontra derrière la ville de Gandou. Le chef de Gandou ordonna de faire héberger Boûbakar. Celui-ci s'y refusa, disant à Abdoullâhi : « Je ne suis pas venu pour être hébergé. Je suis venu te voir pour que tu saches que je sais tout le mal que tu m'as fait. Tu as demandé à Dieu la destruction de Birni-Garoûré. Dieu a exaucé ta prière. Les oiseaux de la brousse grattent maintenant le sol de mon village. Je ne demande pas à Dieu le même sort pour la ville de Gandou. Mais je prie Dieu que les gens que tu as poussés à me quitter et tous ceux qui vont te quitter, que tous se joignent contre toi pour te rendre la vie difficile. Je demande que Dieu Tout-Puissant fasse que même un ramasseur de bois du Gandou ne puisse circuler dans la brousse sans être escorté par un guerrier ».

1. Le malheur est votre récompense ! *Nafa* emprunté à l'arabe, signifie « récompense, bienfait, utilité, efficacité... » en langue peule.

A cette imprécation de Boûbakar Loûdoûji, Abdoullâhi-Fôdouyé répondit en ces termes : « Tout ce qui m'arrivera de mal te touchera, car tous tes hommes sont dans la ville de Gandou ». A cela, Boûbakar répliqua : « Même si mes gens sont dans la ville de Gandou, moi je ne descends pas à Gandou ».

Boûbakar passa ainsi Gandou et alla à Fouda, à l'est de Gandou (Nigeria). Les gens de Boûbakar, venant de Kaffi et l'ayant devancé à Gandou, ce ne fut qu'à Fouda qu'ils purent le retrouver. De Fouda, Boûbakar envoya une lettre à Ousmân-Fôdouyé pour lui expliquer ce qui lui était arrivé. Après avoir reçu cette lettre de Boûbakar, Dan Fodio le pria de venir vers lui. Préparant l'hébergement de son hôte, il fit crier dans la ville de Sokkoto qu'il allait recevoir un grand étranger mais, fit-il dire, « celui-ci n'est pas un lettré, c'est un roi ».

Avant qu'il n'entrât dans la ville de Sokkoto, Boûbakar trouva Ousmân-Fôdouyé derrière le village ; il était venu au-devant de lui. Après lui avoir souhaité la bienvenue, il le conduisit là où il devait loger.

Le soir, Ousmân-Fôdouyé le fit mander pour une causerie. A son arrivée, Boûbakar s'entendit dire : « Oh marabout ! te voir me fait plaisir ; veux-tu que je passe mes mains sur tes yeux pour que nous puissions nous voir ? ». Boûbakar répondit ainsi à son interlocuteur : « Crois-tu que je ne vois pas ? Veux-tu, à l'instant même, que je te lise l'écrit du *Lawhul-ma'fuuz*[1] ? Doutes-tu de moi Ousmân ? Moi, je ne doute pas de toi ». Ousmân-Fôdouyé lui répondit en ces termes : « Je ne doute pas de ton état de sainteté ; mais, ce que j'ai entendu dire que tu fais me déconcerte profondément ». Boûbakar répliqua : « Tout ce que tu as appris sur moi est la réalité même de mes actes. Tout ce qu'on t'a dit sur moi est vrai. Mais, Ousmân, me connais-tu bien ? » Ousmân-Fôdouyé resta presque interdit. Il réfléchit un long moment et dit : « Boûbakar, pardonne-moi. Oui, je te connais bien, tu es un roi ! Pardonne-moi encore et retourne à ton logement ».

Boûbakar retourna à son logement. Ousmân-Fôdouyé lui fit tous les cadeaux qu'on doit faire à un prince. Boûbakar mit ses serviteurs sur la route du marché. Il leur dit de s'emparer de tous les animaux qui y passeraient. Les serviteurs firent ce que leur dit

1. Tableau où se trouvent transcrits, dans le ciel et sous la protection de Dieu, les actes de tous les êtres vivant ici bas.

leur maître. Chaque fois qu'ils apportaient un animal, celui-ci était tué et sa viande distribuée aux gens de Boûbakar. Les habitants du pays se plaignirent de l'étranger de Ousmân-Fôdouyé. Celui-ci patienta longtemps. Boûbakar, abusant de la confiance de son hôte, se livra pendant trois mois à des actes répréhensibles.

Ousmân-Fôdouyé réunit le peuple de Sokkoto et lui dit sa décision arrêtée de se brouiller avec son étranger. Une de ses sœurs, Nâna, apprit la nouvelle. Elle vint trouver son frère et lui rappela : « Quand Boûbakar est venu ici, n'as-tu pas fait dire qu'il n'était pas un lettré mais un roi ? Or que mange le prince, sinon les *talaka* [c'est-à-dire « les pauvres »] ?

Ousmân fit alors appeler Boûbakar et lui dit : « Maintenant va à Wourno [1]. Là-bas, tu trouveras *ton fils* [2] Atîkou. Boûbakar quitta Sokkoto avec tout son monde pour Wourno. Il demeura pendant deux mois à Wourno [3]. Atîkou, de son côté, eut bien vite assez de Boûbakar. Il envoya une lettre à son père pour se plaindre de lui. Ousmân-Fôdouyé fit parvenir un message à Boûbakar dans lequel il était écrit : « Maintenant que tu as passé un moment avec *ton fils* Atîkou, veux-tu aller voir Alkâli Diogâdêji du village de Dioguirma [4] qui est, lui aussi, un Peul comme toi ».

Boûbakar quitta Wourno pour Dioguirma. Il demeura un mois dans ce village. Après ce laps de temps, Alkâli Diogâdêji, lui aussi, alla trouver Dan Fodio pour se plaindre de Boûbakar Loûdoûji. Il lui dit même qu'il va se battre contre lui. Ousmân-Fôdouyé dit à Alkâli Diogâdêji : « Fais bien attention de te battre contre Boûbakar. Quand tu vois un aveugle agir comme le fait Boûbakar, tu dois comprendre qu'il ne fait pas tout cela pour rien. Il s'appuie sur un pouvoir divin. Boûbakar est un Peul. Si tu sais lui parler le *fulfulde*, il partira de lui-même, tout seul ».

De retour de Sokkoto, Alkâli Diogâdêji réunit tous les habitants de Dioguirma et leur dit : « Notre hôte est un Peul. Nous ne pouvons le faire partir qu'en lui parlant le peul, dans un langage capable de le toucher et de le décider à partir ».

1. Wourno se trouve à 25 km. au nord-est de Sokkoto.
2. Expression polie pour dire « mon fils ». Boûbakar étant de la génération de Ousmân-Fôdouyé est considéré comme le père du fils de ce dernier.
3. L'épisode de Wourno et de Dioguirma sera raconté plus loin en *fulfulde* et en *zarma*.
4. Dioguirma se trouve dans le Gandou, à l'ouest de Sokkoto.

Une femme diâwando fit piler du mil. Elle en fit des boules appelées *daho* en hawsa. Mais, le même mot, en fulfulde, signifie « partir le matin ». La femme diâwando fit remplir de nombreuses calebasses avec ces boules. Elle posa les boules sur la tête de nombreuses jeunes filles et leur dit : « Faites le tour de la concession de notre étranger et dites sans arrêt *dahoo daho* ! tout en l'invitant à acheter vos boules ».

Les fillettes firent ce qu'on leur dit de faire. Entendant répéter à plusieurs reprises le mot *daho*, Boûbakar fut agacé. Il dit : *Alla to senndu on e daho* [« Que Dieu ne vous sépare pas avec *partir de bon matin* »].

Comme elles continuaient à répéter *dahoo daho* ! Boûbakar, encore plus agacé, s'écria : *Alla wardu on e daho* ! [« Dieu vous tue avec *partir de bon matin* »]. Enfin, excédé, il dit : *Mi dawataa mi hiirndan miin ; mi hiirndataa mi dillan jooni !* [« Je ne voyage pas le matin, je voyage le soir, moi ; je ne voyage pas le soir, je pars à l'instant même ! »].

Sur ces mots, Boûbakar enfourcha son cheval et donna à ses gens l'ordre de partir. Quittant Dioguirma, il alla à Kâwôdié dans le Bargou [côté Nigeria]. Boûbakar passa cinq jours dans ce village de Kâwôdié et envoya un émissaire au chef de Nikki [Bargou Dahomey] pour lui annoncer sa prochaine venue dans sa ville.

Le chef de Nikki réunit ses gens et leur dit : « Boûbakar Loûdoûji se propose de venir chez nous. Un homme que Ousmân-Fôdouyé n'a pas pu garder, nous ne pourrons pas, nous aussi, le conserver. La seule tactique qui peut nous sauver de Boûbakar consistera à faire le vide devant lui. Faites en sorte qu'il ne trouve personne dans les villages qu'il traversera ».

Boûbakar arriva à Nikki et n'y trouva personne. Il fit visiter la ville. On n'y trouva personne. Il ordonna alors de prendre du ravitaillement dans les maisons de Nikki. Ce qui fut fait. On ne réussit cependant à en sortir que des calebasses. Boûbakar dut réduire ces calebasses en farine pour nourrir son monde. Il demeura quand même sept jours à Nikki.

De Nikki, il alla à Somsoro où il ne trouva personne. Il occupa la ville pendant deux jours. Comme à Nikki, il dut se contenter de la farine de calebasse pour assurer sa nourriture et celle des siens. Parcourant toujours le Bargou, il quitta Somsoro pour Toura. Dans les mêmes conditions que les autres localités du Bargou, Boûbakar séjourna à Toura pendant trois jours. Quittant ce

dernier village, il alla camper sur le bord de la Tapoa (ce village est gourmantché).

De la Tapoa, il envoya une commission au chef de Bôtou, Niantiamri Biga. Après un séjour d'un jour à la Tapoa, il partit pour Bôtou dont le chef le reçut avec empressement. Boûbakar vécut à Bôtou pendant soixante-dix sept jours. Il eut le temps de voir que le chef gourmantché avait trois jolies filles. Un jour qu'il causait avec le monarque gourmantché, il lui dit *almaajiri bara !* [« je demande l'aumône »].

Le chef gourma, pour la première demande d'aumône, lui donna un cheval. Mais Boûbakar dit encore *almaajiri bara !* Le chef gourma lui donna un bœuf. Continuant toujours, Boûbakar dit *almaajiri bara !* Le chef gourma lui donna un captif. Boûbakar dit toujours *almaajiri bara !* Le chef se tut un moment, puis dit à Boûbakar : « Maintenant je ne sais plus ce que je dois te donner encore, à moins que tu me dises ce que tu veux ». Boûbakar répondit au chef gourma : « Je ne veux rien d'autre que tes trois filles ». Le chef gourma lui dit alors : « Je te les donne ». Boûbakar, après ce don généreux, dit au chef gourma : « Je te rends en dot ce que tu m'as déjà offert en aumône ».

Boûbakar partagea les filles du chef gourma entre deux de ses fils Aboul-Hassan et Aboul-Wafa [1]. Il prit pour lui-même la troisième fille du chef gourma.

Boûbakar quitta Bôtou pour Malel [1] [nom peul] ou Nomma [nom gourma] où il séjourna pendant deux ans. C'est de Malel que Boûbakar Loûdoûji eut vent de la présence de l'alfâ Mouhamman-Ndiobbo à Gawdel [près de Koutougou, circonscription de Tillabéry]. Il alla le voir.

[...]

1. Aboul-Hassan et Aboul-Wafa sont nés la même nuit de mères différentes. Aboul-Wafa naquit vers 21 heures et Aboul-Hassan ne vint au monde que bien plus tard, le matin de bonne heure, presque à l'heure de la prière. Quand il fit jour, on vint annoncer à Boûbakar la naissance du fils de sa femme Âdama Kourè (de Zidji). Boûbakar dit : « Ah, c'est bien, l'enfant se nommera Aboul-Hassan ».

On vint ensuite, après la prière du matin, lui annoncer la naissance du fils de sa femme Dikko. On lui dit même que l'enfant naquit dès le début de la nuit, vers 21 heures. Mais, sa bénédiction était déjà allée au fils de sa femme Âdama Kouré né bien après celui de Dikko. L'enfant de celle-ci fut appelé Aboul-Wafa, en arabe le « père du mort ».

2. Malel et Nomma sont les noms anciens de l'actuel Fada-Ngourma (Haute-Volta).

IV. ANNEXE

Le texte suivant reproduit un des épisodes de la vie mouvementée de Boûbakar Loûdoûji dont il vient d'être question. L'enregistrement de cette histoire a été effectué dans les trois langues *fulfulde*, *soŋay* et *sarakole*. Il ne sera considéré ici que les versions *fulfulde* et *soŋay*.

Le *fulfulde* de l'informateur marque, croit-on savoir, la limite entre les parlers orientaux et occidentaux de cette langue ; quant au *soŋay*, c'est le dialecte *zarma* que pratique l'informateur.

Le passage choisi montre le caractère insupportable de Boûbakar Loûdoûji. Le texte est donné d'abord en *fulfulde*, puis en *soŋay*. Nous espérons que cet exemple court mettra en lumière certains problèmes que soulèvent la transcription, la traduction et l'analyse d'une tradition rapportée dans deux langues, même lorsqu'il s'agit, comme c'est le cas ici, d'un seul et même informateur.

Les deux versions traduites du texte seront ensuite suivies d'une brève analyse.

Transcription, traduction et analyse d'un texte de tradition orale.

A. *Fulfulde.*

[...]

O ummodii e jamaare makko o hooti Wurno. O wari o joodii. O joodii he golle makko kidde kaden. Atiiku waawaa ; kam duu wadi talkuru lildi baammum.

Baaba oon wi'i goonga non, gam dum nii woni golle makko. Dey nildi talkuru e makko kaden, wii joonin o ummoo o wara, o hoota Jogaadeeji, o hoota ton o yaha o joodowoo ; sakinkiraaɓe makko non, Fulɓe banndiraaɓe makko duu non ; o hoota ton.

O ummodii e jamaare makko kaden maa e Jogaadeeji. O wari o joodii. O warti e golle makko kidde. Laamiido Jogaadeeji kam duu koy waawaay dum, wari haalani Usumaani-Fooduye golle mo o won imo golla. Usumaani-Fooduye wi'i mo :

— Too, yaa ! Pullo bannda non. Dabare nde gadoton fuu se on gadii, fulfulde nde kaal-don fuu imo anndi. Jehee gadowee dabare kaalon fulfulde ko watta o anndita on cawtii kodaaku makko.

Ɓe gii mo woodii. Ɓe coyyitii ɓe garti. Ɓe kawri wuro ngon fuu (kanko laamiido oon hawri wuro ngon fuu, o wii ɓe gara ɓe nootoo mo). Ɓe gari ɓe nootii mo. O wii moodibbo :

— No gatten ? Fulfulde ndeye kaalanten mo ko o anndita o hokkita en wuro ngoo ?

Jaawanndo-debbo no don wi'i :

— Wallaahi miin kay mido woodi dabare ko watta kaalanen mo fulfulde kay. Wuro ngoo fuu hawran haalana mo fulfulde dow majjum.

O wii mo too ! O wii mo :

— Mido yidi kokkon kam gawri, accon sukaaɓe-rewɓe fuu ngara kawra wuro am.

Ɓe gii mo woodii. Ɓe kokki mo gawri. Huunde fuu ko wiitee sukaaɓe-rewɓe fuu yehi hawroyi wuro makko. O wii ɓe una gawri ndin. Ɓe uni gawri ndin ɓe gadiri ndi fuu tame tame. O wii :

— Too ! kinnee odon piiloo jamaare makko to joodii too, odon ngi'a *dawoo dawo* ! Dey odon ngi'a mo non. Fulfulde non ! O nanan ko bii-don.

A. *Version peule.*

[...]

Boûbakar quitta avec tout son monde pour Wourno. Il arriva et s'y installa. Il persista à nouveau dans ses actes antérieurs. Atîkou n'en pouvait rien ; il fit donc une lettre et l'envoya à son père.

Son père répondit que c'était vrai car c'étaient bien là ses agissements. Il fit donc une nouvelle lettre à Boûbakar et lui dit maintenant de quitter et d'aller à Diogâdêji, d'aller s'y installer, que c'étaient des parents à lui, des Peuls, de ses frères, d'aller là-bas.

Il quitta donc de nouveau, avec sa suite, pour Diogâdêji. Il arriva et s'y installa. Il se remit à ses vieux agissements. Le chef de Diogâdêji également ne put venir à bout de lui et alla informer Ousmâni-Fôdouyé des agissements qu'il était en train de commettre. Ousmâni-Fôdouyé lui répondit :

— Bon, retourne ! C'est un Peul, un frère. Quel que soit le stratagème à employer, si vous parlez peul il comprend. Allez employer une tactique et parlez-lui peul de sorte qu'il comprenne qu'il est devenu un hôte indésirable.

Ils acquiescèrent. Ils s'en retournèrent et revinrent chez eux. Ils réunirent toute la ville (lui le chef réunit toute la ville, ordonna qu'on vînt répondre à sa convocation). On vint répondre à son appel. Il demanda à un lettré :

— Qu'allons-nous faire ? Quel peul allons-nous parler pour qu'il comprenne et nous laisse la ville ?

Une femme diâwando, qui était là, répondit :

— En vérité, moi j'ai un moyen qui nous permettra de lui parler peul. Toute la ville se réunira pour lui parler peul de cette façon.

Le chef lui dit que c'était d'accord. Elle lui dit :

— Je veux que vous me donniez du mil et que vous laissiez toutes les jeunes filles se réunir chez moi.

On lui répondit que c'était d'accord. On lui donna du mil. Tout ce qu'il y avait comme jeunes filles alla se réunir chez elle. Elle leur ordonna de piler le mil. Elles pilèrent le mil et en firent des boules et des boules. Elle leur dit :

— Eh bien, mettez-vous à faire le tour de l'endroit où sa suite s'est installée en disant *dawoo dawo* ! Continuez à lui dire cela. C'est du peul çà ! Il comprendra ce que vous dites.

Ɓe kooyi cobbe ɗee ɓe kinnii iɓe piiloo sannya makko. Illa nde ɓe gaɗi *dawoo dawo* ! *Dawoo dawo* ! *Dawoo dawo* ! o wii :

— Ess, ittaakoy barke ! Mi nanii ko gii-ɗon ; mi dawtaa gii-mi ; mi hiirndan non.

Faa ɗum hayinoo yaade nyalooma, o wi'i :

— Hey foo ! mi hiirndataa mi dillan joonin !

O wi'i :

— Alla to senndu on he *dawo* ! Alla to senndu on duu he dawol !

Kanko kay o dawi, o wii o dillan ! Joon o waɗɗii, o ummodii e jamaare makko. O yuwi Jogaadeeji joon kay o ummanii Kaawooje.

[...]

B. *Soŋay.*

...

A tun, a koy Wurno, a koy te handu hinza Wurno. A na kwaaraa dungandi Atiiku se. Atiiku kaa ka ci Usuman-Fudiye se.

Usuman-Fudiye ye ka tira te ka no Atiiku se, a ne Atiiku ma koy ka no a se tiraa, ka ne too, a ma koy Jogirma ka goro Jogaadeeji Alkaali do ; noo din ka ci Fulan-yan no, a cineyan no, a ma koy ka goro noo din.

A tun, a koy Jogirma, ka ka ka goro Jogirma. Jogirma goraa mo, a sobey ka dungandi, kala Jogaadeeji Alkaali a tun, a kaa ka ci Usuman-Fudiye se. Usuman-Fudiye ne :

— Too, koy ; Fulan no danga ni cine ; or ma te dabari ka fulan ciine salan a se ; da or na fulan ciine te a se, kulu a ga bey ; a gonda bine mo ; da dey a bey, kulu a ga dira.

Waato din, Jogaadeeji ye kaa ka, a na nga kwaaraa kulu margu, a ne :

— Too, mate ir ga te kan ga nan Fulaŋo wo ir ma fulan ciine te a se kan ga nan a ma bey ?

Elles prirent les boules et se mirent à faire le tour de son campement. Dès qu'elles crièrent *dawoo dawo* ! *Dawoo dawo* ! *Dawoo dawo* ! il déclara :

— Allez ouste ! fillettes privées de bénédiction ! J'ai entendu ce que vous avez dit ; je dis que je ne quitterai pas le matin, mais je partirai l'après-midi.

Ainsi de suite, jusqu'aux environs de midi ; il dit :

— D'ailleurs, je ne partirai pas l'après-midi, je m'en irai tout de suite.

Il dit :

— Puisse Dieu ne jamais vous séparer du *dawo* ! Et qu'il ne vous épargne guère le voyage matinal.

Boûbakar quitta le matin, disant qu'il s'en allait. Alors, il monta à cheval, quitta avec sa suite. Il abandonna Diogâdêji et se dirigea sur Kâwôdié.

[...]

B. *Version sonraï.*

[...]

Il quitta pour aller à Wourno, passa trois mois à Wourno. Il échauffa la ville de Atîkou. Atîkou vint en informer Ousmân-Fôdouyé.

Ousmân-Fôdouyé écrivit de nouveau une lettre qu'il remit à Atîkou, lui demandant de la transmettre à Boûbakar : dans cette lettre, il dit à Boûbakar d'aller à Dioguirma s'installer chez Diogâdêji Alkâli ; là-bas, c'étaient des Peuls, ses parents ; qu'il allât s'y installer.

Il quitta pour s'en aller à Dioguirma, vint s'installer à Dioguirma. Durant son séjour à Dioguirma, il continua ses actes, si bien que Diogâdêji Alkâli vint en informer Ousmân-Fôdouyé. Ousmân-Fôdouyé dit :

— Bon, retourne ; c'est un Peul comme toi ; arrangez-vous pour lui parler peul ; si vous lui parlez le *fulfulde*, il comprendra ; il est sensible : s'il comprend, il s'en ira.

Alors Diogâdêji revint, réunit toute sa ville et dit :

— Eh bien qu'allons-nous faire pour parler ? Pour qu'à ce Peul nous parlions *fulfulde* et qu'il nous comprenne ?

Jooran woyboro fo, a ne :

— Wallaahi, ay wo ga bey ; way no hayni.

I na hayni no Jooraŋo se ; Jooraŋo na zanka wondiyoyon margu, i na hayno duru, i na te doonu, a ne :

— Too, wo sobey ka a windo windi.

Waato din, Hawsa, dii ga doonu neera, i si ne kala *gaa furaa* ! *gaa furaa* ! A ne :

— Or ma sobey ka ne *dawoo dawo* ! Da or ci yaa din, kulu a ga bey.

I sobey ka a kwaaraa windi, i ga ne *dawoo dawo* ! Dii ci ka ne *dawoo dawo* ! a ma ne haan :

— Ay yaa si biya, ay yaa ga woyma no.

I ne *dawoo dawo* ! a ne :

— Ay si biya, ay wo ga zaariza no.

I ne *dawoo dawo* ! a ne :

— Irkoy ma si wor fey da *dawo* !

I ne *dawoo dawo* ! a ne :

— Irkoy ma wor wi da biiyan !

Nga wo a ne :

— Wo dan ay se gaari.

A tun ka kaaru, a na nga jamaa kulu sambu, a za ka guna Kaawooje. A Hawsa naŋyoŋo no yaa.

Une femme Zôran dit :

— En vérité moi je sais ; donnez-moi du mil.

On lui donna du mil à la femme Zôran ; la Zôran rassembla des jeunes filles qui pilèrent le mil ; elle leur dit d'en faire du *dônou* [1] ; elles en firent du *dônou* ; elle leur dit :

— Bon, mettez-vous à faire le tour de sa concession.

En ce temps-là, dans le Hawsa [2], quand on vendait le *dônou*, on disait *gaa furaa* ! *gaa furaa* ! Elle dit :

— Mettez-vous à crier *dawoo dawo* ! Si vous dites cela, il comprendra.

Elles se mirent à faire le tour de la ville, disant *dawoo dawo* ! Quand elles disaient *dawoo dawo* ! il répondait :

— Moi, je ne partirai pas le matin, je m'en irai l'après-midi [3].

Elles dirent *dawoo dawo* ! et il dit :

— Je ne partirai pas le matin, je m'en irai vers midi.

Elles dirent *dawoo dawo* ! et il dit :

— Puisse Dieu ne jamais vous séparer du *dawo* !

Elles dirent *dawoo dawo* ! et il dit :

— Puisse Dieu vous tuer en vous obligeant à partir le matin.

Il ajouta :

— Sellez mon cheval.

Il monta, rassembla toute sa suite et se dirigea sur Kâwôdié. C'est ainsi qu'il quitta le Hawsa.

1. *Doonu* en zarma, *cobbal* en peul et *furaa* en hawsa désigne le « mil pilé qui se présente sous forme de boule qu'on consomme pétrie dans l'eau et mélangée de lait ». La boule même porte le nom de *bon* en zarma, *tamre* en fulfulde et *dawo* en hawsa.

2. Par là, il faut entendre les régions de Gwandou et Sokkoto.

3. Boûbakar n'attendra pas le lendemain matin mais quittera l'après-midi du même jour.

C. *Analyse.*

Ce texte donne au moins trois sortes d'information :

1. *Sur le contexte ethnologique* : Il y avait, dans l'empire de Sokkoto et uniquement selon le texte :

a. les *Hawsa* qui ont donné leur nom au pays ; en effet, les Peuls qui parlent de cette région disent (encore aujourd'hui) le pays hawsa ;

b. les *Tooroobe* (singulier *Tooroodo*) de Ousmân-Fôdouyé qui instaura son pouvoir sur le pays ;

c. les *Fulbe* (singulier *Pullo*) qui habitaient déjà l'empire et chez lesquels Ousmân envoya l'hôte indésirable, de même groupe qu'eux. L'astuce de Ousmân consiste justement à affirmer d'abord la différence *Fulbe* et *Tooroobe* et à demander à ses *Fulbe* de parler leur langue, le *fulfulde* à Boûbakar Loûdoûji ;

d. les *Jaawanbe* (singulier *Jaawanndo*). C'est à leur sujet qu'apparaît la difficulté de s'en tenir à un seul nom pour un groupe ou un sous-groupe ethnique donné. Les locuteurs de la langue *fulfulde* les appellent *Jaawanbe*, ceux de langue *soŋay* les nomment *Zooran* (Zoghrani du *Tarîkh el-fettâch*). Les *Jaawanbe* font partie de la société peule et le texte dégage bien leur rôle d'intermédiaires : la femme va utiliser la langue hawsa, en l'occurrence le mot *dawo* [« boule »] pour inviter Boûbakar, en *fulfulde*, à quitter le matin. *Dawoo dawo* a un sens ambigu : en hawsa, l'expression veut dire « voici la boule, voici la boule ! » mais un Peul comprend aisément : « Toi qui dois partir le matin, pars le matin ! »

Ce langage allusif et indirect est certainement une des constantes de la culture africaine.

2. *Sur Boûbakar Loûdoûji* : On a une partie de son itinéraire après qu'il eut été chassé de son pays et des renseignements sur les conditions de son séjour dans le pays hawsa.

D'autre part, le texte souligne bien les actes de brigandage de ce personnage qui passait son temps à piller partout où il était reçu.

3. *Sur l'empire de Sokkoto* : Ousmân-Fôdouyé entretenait des rapports épistolaires avec les diverses provinces de l'empire : il y a là une incitation directe à rechercher ces manuscrits.

4. Enfin, il y a quelques *variantes* entre les deux versions :

a. Dans le texte *fulfulde*, c'est le chef de Diogâdêji qui vient voir Ousmân-Fôdouyé tandis que, dans le texte *soŋay*, c'est le Diogâdêji Alkâli qui rend compte à Ousmân.

Cela ne semble pas avoir d'importance puisque le texte *fulfulde* fait également allusion à un *lettré* qui pourrait bien être le cadi, *alkaali* de Diogâdêji.

b. Le texte *soŋay* donne la durée du séjour de Boûbakar à Wourno alors que le texte *fulfulde* reste muet là-dessus.

Par ailleurs, on pourrait compléter les textes en les enrichissant de notes linguistiques, historiques et culturelles plus détaillées. Mais c'est un travail qui ne peut être fait que par des spécialistes alors que notre propos était seulement de mettre en lumière certains problèmes méthodologiques.

E. J. ALAGOA

Le chant comme source d'information historique.

L'idée que la tradition orale recèle des possibilités en vue de la reconstruction de l'histoire de l'Afrique est de plus en plus admise par les africanistes. On discute de plus en plus de la question et il devrait en résulter un large accord sur l'utilisation de la tradition orale comme document historique. Naturellement, certains historiens font de la tradition orale un simple auxiliaire des sources écrites, un auxiliaire des archives.

Mais à quelque degré que l'on accepte l'idée, il est bon de souligner, au cours de la discussion, la diversité des types de traditions orales elles-mêmes ; ensuite, la reconstruction la plus riche de l'histoire orale résulte de l'utilisation de plus d'une source orale ou d'un type de source. Chez la plupart des peuples, la tradition orale est le récit des événements anciens, fait par des professionnels ou transmis en tant que récit de faits passés chez les peuples sans écriture. Ces récits constituent donc la base de l'histoire orale, mais ce qu'on appelle communément littérature orale mérite l'attention de l'historien des sociétés sans écriture, tout comme celui qui étudie l'histoire sociale ou culturelle des sociétés ayant une écriture a recours à leurs œuvres littéraires.

A l'intérieur de la littérature orale, la poésie est probablement la source historique la plus riche. En même temps, elle est facile à utiliser. Chez les *Ijo* du Delta du Niger, le chant est la forme la plus populaire de l'expression poétique. Dans ce texte, nous allons présenter un certain nombre de chants et discuter de leur valeur comme documents historiques.

I. Les limites du chant en tant que document historique.

Le chant présente cependant toutes les limites de la littérature orale en tant que source d'information historique, en même temps que des difficultés qui lui sont propres. c'est pourquoi maint érudit y a très peu recours comme source d'information historique. En vérité, les problèmes sont nombreux et ardus : je n'en citerai que quelques-uns.

En premier lieu, le chant provoque, au départ, une inhibition chez l'historien qui le considère vraisemblablement comme la chasse gardée du musicologue. En conséquence, il est vraisemblable que l'historien ne l'enregistre que pour mieux le goûter. Il est également vrai qu'après avoir enregistré des chants, on ne sait qu'en faire. On sait quel rôle joue la seule musique d'un chant pour aider à définir la signification de ce dernier pour le peuple de la culture duquel il relève. Et même les spécialistes ne semblent pas d'accord sur un système approprié de notation de la musique africaine. Pour le profane, il reste de la substance au-delà de l'étude des textes chantés isolés de leur accompagnement musical, considérés comme exemples ou littérature poétique orale. C'est l'objet de ma contribution.

En second lieu, le chant pose vraisemblablement des problèmes particuliers de compréhension. Il y a le problème des termes et expressions archaïques, les difficultés provenant d'inflexions particulières ou de déformations qu'impose l'expression musicale. Pour ces raisons et pour bien d'autres encore, on rencontre, dans les textes chantés, des mots que même les locuteurs de la langue ne peuvent expliquer.

En troisième lieu, l'information historique qu'on peut tirer des textes chantés comme des autres sources de la littérature orale n'est ni évidente, ni explicite, ni abondante.

La référence aux événements historiques peut être, au mieux, allusive ou indirecte. En conséquence, il ne suffit pas d'enregistrer simplement le texte chanté pour disposer de données claires et nettes. Il faut poursuivre l'enquête sur la référence indiquée en enregistrant des commentaires locaux relatifs à l'événement historique auquel les chants se rapportent. Les limitations du chant comme source d'information historique proviennent de sa nature

même : la survie d'un chant dépend essentiellement de sa qualité musicale. S'il est expressément conservé à une fin sociale, religieuse ou historique particulière, le chant devient bientôt ésotérique et sa signification s'obscurcit. Si un chant continue d'être populaire, c'est souvent parce qu'il est agréable en lui-même, en tant que composition musicale.

Le fait que le chant s'impose à la société en raison de sa qualité musicale constitue l'un de ses avantages, si on le considère comme document historique. Il contient des informations qui ont peu de chances d'être conservées dans les traditions historiques directes, solennelles ou officielles. On a observé que les compositeurs de chants prennent plus de liberté à l'égard des dirigeants et thèmes sacrés que les autres chroniqueurs, quand ils parlent de la société ou de la politique, bien qu'ils puissent employer la flatterie ou l'hyperbole. Et une fois créés et conservés en raison de leur attrait musical ou de la pertinence de leur contenu, les chants ont plus de chance de résister aux tentatives que font les générations postérieures pour les adapter à leurs goûts ou à leurs idées, que les traditions formelles. En conséquence, on peut dire des textes chantés et autres formes similaires de littérature orale qu'ils ont la neutralité et l'impartialité des meilleures archives : en d'autres termes, ils ont été créés à des fins autres qu'historiques. Et auraient-ils été créés à des fins de propagande que celle-ci aurait été enregistrée et conservée plus amplement que dans sa forme originale.

Le problème de la transmission est, en fait, l'un des facteurs qui détermine la forme des chants *ijo*. D'ordinaire, un chant traite un seul thème, dans une ou deux sentences brèves mais frappantes. Le soliste expose son thème une fois, souvent deux fois, et le chœur le reprend plusieurs fois de suite. Les éléments d'improvisation et de surprise, chaque fois qu'on chante, dépendent du soliste qui y ajoute des fleurs de rhétorique ou expose autre chose. Le chœur répète le thème fixe qui constitue le message du chant. Cette performance prolongée est très satisfaisante pour l'oreille *ijo*, mais semble très monotone et très fade pour l'étranger, surtout lorsque le texte isolé est transcrit et présenté sur papier sous forme de poésie. Dans les exemples qui vont suivre, seul le thème de chaque chant est présenté. Mais la brièveté de cet élément facilite l'apprentissage par le chœur qui peut le conserver dans sa mémoire pour d'autres occasions.

Finalement, l'historien récemment arrivé dans une communauté pour en enregistrer la tradition orale est découragé par les variétés de chants. Chez les populations du Delta, on trouve, entre autres : des chants funèbres, des chants de groupes de buveurs ou de convives, des chants que divers clubs de danse chantent pendant leurs manifestations, enfin des chants composés par des individus pour fixer une expérience privée ou publique.

Face à cette diversité, l'historien peut facilement décider de laisser de côté les chants, pour s'occuper essentiellement des traditions orales pures. Cependant, la meilleure approche est, à mon avis, d'enregistrer tous les types de littérature orale qu'on peut obtenir pendant qu'on recueille les traditions orales pures. Ainsi, lorsqu'on recueille les témoignages sur les actes des rois ou des dirigeants, il faut demander tout chant, devinette, proverbe ou récit relatifs à ces dirigeants ou apparus sous leur règne. Et, en recueillant les traditions des lignages ou autres groupes, il faut demander tout chant ou récit littéraire spécifiques à de tels groupes.

Aussi, les renseignements qu'on peut tirer des textes chantés peuvent-ils être minimes, mais il se peut qu'on n'en trouve pas le type dans les traditions officielles ou formelles. Ces renseignements indiquent des orientations prometteuses pour la recherche ultérieure.

Deux catégories de textes chantés sont présentés ici : ils proviennent du royaume de *Nembe* (« Brass ») du Delta du Niger. Le premier exemple se rapporte aux premiers temps de l'histoire et a été transmis ; ce sont des chants dont les compositeurs sont morts il y a longtemps, au point qu'on ne peut souvent identifier de tels compositeurs. La seconde catégorie permet de vérifier nos hypothèses relatives à la transmission de la littérature et de la tradition orale. La plupart de ces chants étaient des commentaires sur la vie et les actes du dernier *amanyanabo* (« roi ») de Nembé décédé seulement en 1967 : quelques-uns furent composés soit par des gens qui ont vécu sous son règne, soit au cours de ses funérailles en mars 1967 et je les ai enregistrés sur les lieux mêmes.

Francis Osamade Joseph Alagoa fut *amanyanabo* de Nembe de 1954 à 1967. Tous les chants laudatifs ou critiques, composés par son peuple au cours de cette période n'ont pas encore été enregistrés ; néanmoins on peut se faire une idée de leur nombre. On peut

également voir quelle partie de la vie du chef fait l'objet de chants et quels chants restent plus longtemps dans le souvenir, par rapport aux chants transmis sur les rois plus anciens. On peut naturellement observer également comment sont composés de tels commentaires chantés sur l'histoire contemporaine.

II. L'histoire ancienne de Nembé.

Le premier exemple traite des premiers temps de l'histoire de Nembé. Le chef s'appelle Onyoma (« père ») et n'apparaît même pas sur la liste des rois. Il dirigeait l'un des sept groupements initiaux qui s'installèrent dans Nembé. Calamité, guerre civile et attaque ennemie dispersèrent chacun de ces groupements.

Kala Ekule, le premier sur la liste des rois, a apparemment rassemblé les restes des sept groupes pour former le noyau du royaume de Nembe. On situe son règne aux alentours de 1400 [1]. Puisqu'on a pu obtenir des listes distinctes pour les sept groupements initiaux comportant jusqu'à neuf noms, ces groupements ont pu s'épanouir jusqu'à deux siècles avant Kala Ekule. Quoi qu'il en soit, Onyoma-Père semble avoir vécu avant 1400.

Le texte chanté se réfère à l'époque où le groupement d'Onyoma a été détruit par leurs voisins, les *Kalabari* de Kula. Il est régulièrement chanté par tous les chroniqueurs de l'histoire ancienne, et ils le mettent dans la bouche de la fille même de Onyoma-Père, dont l'époux, un prince de Kula, a été tué par Onyoma-Père. Dans ce chant, elle appelle le peuple de Kula à venir venger la mort de son prince, puisque son père a commis un crime d'hostilité à l'égard de son hôte et gendre.

1. Onyoma de Nembé qui hais un gendre !
L'igname est plus douce que le poisson.
L'igname et le poisson seuls se retrouvent dans une marmite.
Va lui demander la réponse :
Quelle dispute mon cher Orita a eue avec toi ? [2]

1. E. J. Alagoa, *The small brave City-Hate : A history of Nembo-Brass in the Niger Delta*, Madison & Ibadan, 1964, p. 51.

2. *Onyoma, fua tarigha Nembenowei !*
Buru bele indi nengi.
Buru na indi na re gbori bele.
O mu bere eki o bi O :
Tei re igbania wori ma ?

Comme ce chant fait partie des traditions, aucun effort particulier n'est demandé à l'historien soit pour enregistrer, soit pour chercher des commentaires sur sa valeur historique. Le contexte permet de supposer que les peuples d'Onyoma et de Kula se mariaient entre eux et entretenaient probablement des contacts sociaux et culturels du même genre. Le chant accroît l'effet dramatique du récit peu avant que Kula attaque Onyoma. Mais qu'apprend-il à l'historien qu'on ne pourrait savoir autrement ?

D'abord, nous avons une connaissance de l'intérieur des attitudes du peuple, sinon aux alentours de 1400, du moins à l'époque où le chant était composé et mis dans la bouche de la princesse. Par exemple, il était contraire aux coutumes qu'un homme manifeste de l'hostilité à l'égard de son gendre.

Ensuite, la comparaison des goûts de l'igname et du poisson est une allusion à l'anthropophagie rituelle. Dans certains récits des traditions, on déclare clairement que Onyoma-Père a tué son gendre dans une offrande rituelle à sa divinité et qu'en conséquence, il en a mangé des morceaux. Mais de telles déclarations sont actuellement reléguées au second plan. C'est seulement le chant qui continue à faire allusion à ce fait. Cependant, il faut remarquer que l'anthropophagie est considérée comme une monstruosité ; on fait remarquer à Onyoma que l'igname est « préférable au poisson » ; mais si on insiste sur le poisson, on devrait se contenter du « poisson » et de « l'igname ».

Troisièmement, les textes chantés, tout comme d'autres textes littéraires bien conservés, notent les changements de coutumes dans la société ou dans le milieu, qui n'auraient pas été conservés dans les traditions historiques directes. Par exemple, dans d'autres textes, mais pas ici, le nom du chef d'Onyoma est Onyoma-Père. Les chefs du royaume reconstitué de Nembe sont appelés *amanyanabo* et il existe des traditions sur des migrations des *Edo* de l'empire du Bénin à partir de Warri. Le titre de « Père » est utilisé par les *Ijo* du Delta occidental pour désigner le grand prêtre de l'esprit tutélaire d'un groupe ethnique. Dans ses fonctions, un tel prêtre était la seule autorité placée au-dessus du groupe. *Père*, en conséquence, était un ancien titre *ijo* porté par un prêtre-roi. L'utilisation du terme *Père* pour désigner les chefs des sept premiers groupements confirme les traditions qui en font des *Ijo*

et l'introduction de nouvelles idées sur l'organisation politique, simultanée ou consécutive à la reconstitution ; ces idées ont probablement été introduites par de nouveaux immigrants.

L'emploi des termes « igname » et « poisson » pour désigner respectivement les régimes végétaux protéiné ou carné offre des exemples de l'indication d'un changement conservé par les archaïsmes. L'igname *buru* est devenue une denrée de luxe dans le régime alimentaire de la population de Nembé, comme chez la plupart des peuples du Delta du Niger. Leur aliment de base, puisque chacun peut encore s'en souvenir, est le plaintain *musa paradisiaca* et, à un degré moindre, la banane. Le plaintain passa comme si spécifique au Delta qu'il fut le principal aliment offert aux Dieux. La désignation par le terme « igname » *dioscorea* de l'alimentation végétale, semble confirmer dans le Delta du Niger que cette plante arriva soit avant le plaintain, soit avant la banane. Si l'on tient compte de l'environnement physique du fleuve et de la prédominance d'un régime à base de poisson, l'emploi du terme « poisson » *indi* pour désigner tout régime non végétal est aisé à comprendre. Mais, même cela devient un archaïsme au fur et à mesure que s'y rattache la « viande », *nama*, ou que le terme « poisson » est exclus de la conversation.

III. L'HISTOIRE DU XIX^e SIÈCLE.

Les trois textes chantés ci-après datent de la dernière décade du XIX^e siècle. On affirme qu'ils ont été dits par le grand prêtre d'Okpoma, la plus grande ville du royaume de Nembé après la capitale, lorsque l'*amanyanabo*, Frédérick William Koko vint demander l'appui de la ville durant la guerre qu'il mena contre le *Royal Niger Company* en 1895. La communauté d'Okpoma en voulait au roi Koko pour ses actes d'oppression antérieure et répondit à sa demande de soutien par ces chants, le grand prêtre étant l'intermédiaire :

2. Mes enfants continuent à s'enfuir dans le buisson ;
suis-je de souche Ibo ?
Koko, suis-je de souche Ibo ?
Mes enfants continuent à s'envoler dans le buisson ;
suis-je de souche Ibo ?
Grand Mingi, suis-je de souche Ibo ? [1]

3. Mon prêtre porta sa coiffure sept fois ;
ceci était un territoire perdu ;
Mingi, ceci était un territoire perdu. [2]

4. Est-ce mon sac magique que tu veux ?
Est-ce le sac magique qui t'attire Mingi ?
Veux-tu ma clochette ?
Est-ce le tintement de ma clochette qui t'attire Mingi ? [3]

L'origine de ces chants est le premier point digne d'intérêt. Les témoignages des Anglais sur leur guerre de 1895 contre le roi Koko ne contiennent aucune allusion à ce qui se passa entre ce dernier et les chefs qui lui étaient subordonnés. Mais ils mentionnent effectivement l'assistance importante que le roi d'Okpoma, Obu, apporta à Koko [4]. Les Anglais durent détruire Okpoma qui a participé à l'attaque de la *Royal Niger Company* à Akassa. Les comptes rendus locaux de conflit présentent souvent le roi Obu comme l'unique leader d'Okpoma. Il ressort cependant de ces textes que le grand prêtre de l'esprit tutélaire d'Okpoma était le vrai porte-parole de la ville. En période de crise, le pouvoir politique consultait le pouvoir religieux. Le pouvoir politique devint l'exécutant du système, en appliquant les décisions transmises par le clergé.

Ce qui ne signifie nullement que le clergé exerçait un contrôle arbitraire. Les prêtres étaient, sur le plan national, soumis aux pressions publiques et parfaitement conscients de l'état d'esprit et de l'opinion publics. De plus, toutes les décisions qu'ils procla-

1. *Inowoma mangi mangi bou suo,*
eri Birimbo mo ?
Koko, eri Birimbo aan ?
Inowoma mangi mangi bou mu,
eri Birimbo aan ?
Opu Mingi, eri Birimbo aan ?
2. *Ini alabo sonoma ajigala kunte ;*
mimi fate kiri O ;
Mingi O, mimi fate kiri O.
3. *Okurubei re i tariyo ma ?*
Okurubei re i tariyo baiyo Mingi ?
Igbemani re i tariyo baiyo ?
Igbemani re i tariyo baiyo Mingi O ?
4. *Sir* JOHN KIRK, *Report on the disturbance at Brass*, p. 26.

maient l'étaient au nom des dieux et à un moment de possession par l'esprit. Si bien que, on le remarque dans ces chants, c'est l'esprit tutélaire de la ville qui parle, en se servant du prêtre comme médium. D'où les références à « mes enfants » et à « mon prêtre ».

Sous cet angle, le chef politique n'avait d'autre choix que de se soumettre aux instructions de la volonté collective du peuple représenté par le grand prêtre en état de possession.

Ensuite, à quels événements historiques se réfèrent ces chants ? Le second chant se réfère aux événements de 1893, lorsque le consul général anglais, le major Mac Donald, se rendit à Okpoma avec un détachement militaire. Les habitants crurent que c'était une visite d'hostilité suscitée par le roi Koko. A l'approche des Anglais, ils s'enfuirent dans les buissons environnants. Les chants 2 et 3 reprochent cet incident au roi Koko puisque les vrais habitants du Delta vivaient près de l'eau et qu'ils avaient été obligés d'aller se cacher dans la forêt et de vivre comme les terriens *Ibo*.

Une recherche plus approfondie sur les commentaires relatifs à ces chants rend compte de la conviction des habitants d'Okpoma que le roi Koko avait manigancé la visite des Anglais de 1893. Le prédécesseur et oncle du roi Obu, Sabge Obasi, avait perdu ses biens dans la capitale au cours des troubles qui éclatèrent. Il exigea réparation, mais n'obtint pas gain de cause jusqu'à sa mort. Obu, appuyé par tous les habitants d'Okpoma, reprit à son compte le différend. C'est en plein litige que le roi Koko fut intronisé et qu'il approuva la réparation, ridiculement insuffisante aux yeux de Obu et de son peuple.

En 1893, ces derniers prirent les choses en mains et confisquèrent des denrées provenant de la capitale et destinés aux commerçants anglais. Manifestement, Koko chercha l'aide des Anglais pour mater ses sujets récalcitrants. Et quoique la reprise par les Anglais du paiement ou de la réparation (sous la forme d'une subvention annuelle) fût à l'origine du litige, on invoquait contre Koko ses propres erreurs quand il vint en 1895, cette fois, pour chercher de l'aide contre les Anglais.

Après que les chants 2 et 3 eurent invoqué des « faits » contre le roi Koko, le chant 4 essaie de suggérer les raisons de ses actes hostiles antérieurs. Ses actes sont attribués à ses façons cérémonieuses.

Les événements de 1895 sont encore vivants aujourd'hui dans toutes les mémoires du royaume de Nembé et, aujourd'hui encore,

on peut retrouver un ou deux témoins oculaires. Mais il est évident qu'on ne raconte plus que les grands thèmes et un condensé du conflit anglo-nembé, au fur et à mesure que le temps passe. Bientôt, tomberont dans l'oubli les problèmes aigus de *leadership* et d'organisation qui se posèrent au roi Koko [1]. A ce moment-là, ces chants resteront encore un guide précieux pour l'historien attentif aux directions de recherche qu'ils indiquent.

IV. Le règne de Mingi X (1954-1967).

Il reste à donner un échantillon de chants relatifs à l'*amanyanabo* Francis Osamade Joseph Alagoa, Mingi X (1954-1967) et d'étudier leur base historique. On mesurerait l'importance des renseignements que peuvent obtenir les historiens futurs, uniquement à partir de la recherche sur les chants et les commentaires chantés relatifs à la vie et au règne du plus récent chef de Nembé.

Le premier exemple parle de la généalogie de l'*amanyanabo*.

5. Je pose cette question parce que je suis ignorant.
On dit qu'il est Ibo, mais qui l'a acheté ?
Et qui est son maître, peuple de Nembé ? [2]

Ce chant conserve le souvenir du fait que la mère du roi Okwei, une princesse originaire de Ossamari, ville des *Ibo* riverains, sise sur le fleuve Niger, au sud d'Onitsha [3]. Il y était né en 1888 et y avait grandi. De telle sorte que, même après qu'il fut devenu chef de Nembé en 1954, il ne parlait aucun mot de la langue *nembe* : il parlait seulement *igbo* et anglais. En conséquence, le chant conserve le souvenir du ressentiment exprimé par quelques membres de la communauté. Il montre également que l'insinuation d'une origine « servile » faite par quelques détracteurs était également rejetée avec beaucoup de fermeté par la majorité de ses sujets ; le chanteur donne une raison bien simple : un esclave a un maître, mais le dixième Mingi n'en a aucun. Ce que mettait en évidence son

1. Pour la version du roi au sujet des événements, voir E. J. Alagoa, « Koko, amanyanabo of Nembe 1889-1898 » in *Tarkh*, 1966.

2. *Eri ka nimigha ye ri biyo bo ;*
Igbobo ebe te tubo re o fe ma ?
Tubo re o nyana ma, Nembe n'Ongu ?

3. Felicia Ekejiuba, « Omu Okwei, la reine marchande de Ossamari », *Nigerian Magazine*, nº 90, septembre 1966, pp. 213-220.

élection à la première place, élection que justifiait sa généalogie paternelle. Son père était Joseph Alagoa, un des plus importants chefs dans l'histoire de Nembé pendant le XIX^e s. et au début du XX^e s. et qui faisait du commerce sur le fleuve Niger. Sa mère se nommait Yeh, fille du roi Boy Amain, *amanyanabo* de Nembé (1832-1846) fils du roi Forday Kulo (1800-1832), fils du roi Mingi, fondateur de la dynastie actuelle de Nembé [1].

Tout au moins, cet exemple montre que, dans la société traditionnelle africaine, même les personnalités les plus haut placées du pays n'étaient pas à l'abri de commentaires acerbes. Mais un tel commentaire est habituellement exprimé sous une forme littéraire (chant, devinette, proverbe, etc.) ce qui souligne davantage l'importance de la collecte de la littérature orale à des fins historiques.

L'exemple suivant voit le pouvoir du roi s'étendre partout au Nigeria et même en Europe, au point que personne ne peut offenser le roi et échapper à son châtiment.

6. Où que vous alliez, il vous fait clouer.
Vous allez à Lagos, il vous fait enfermer ;
Mingi X est comme l'épine qui pique
et qu'on ne peut manier impunément. [2]

Ce chant témoigne bien de l'opinion arrêtée que le menu peuple a sur la grande influence de son roi. Cette opinion était évidemment haute, parce que le roi avait pris des dispositions pour que l'opinion des populations locales et des nouveaux dirigeants politiques de l'ancienne région orientale lui fût favorable. Il avait gravi tous les échelons de l'administration civile coloniale, et en 1954, il était magistrat lorsqu'il devint *amanyanabo* de Nembé. Il devint alors un chef de première classe à la Chambre orientale de l'Assemblée : son nom a été cité dans les discussions sur l'élection à la présidence de la Chambre. En outre, ses fils occupèrent des postes importants dans plusieurs endroits du pays : l'un d'eux devint maire de Port-Harcourt, puis juge à la Haute-cour de justice du Nigeria oriental.

1. E. J. ALAGOA, « Le petit Brave », pp. 130-131, appendice II, généalogie des rois de Nembé. Tous les chefs de la dynastie portent le nom *Mingi*, suivi d'un chiffre qui indique leur rang depuis Mingi I.

2. *I mu yo i temi woro*
Legosi mu ka, o i temi woro ?
Mingi Tenebi igaragaraba O
kumo gbolo gbolo bara faa.

Le chant ci-après a été composé par un groupe de femmes au cours de ses funérailles en 1967. Celle qui dirige le groupe énumère ce que la communauté considère comme les faits les plus mémorables au sujet du roi et de son règne.

7. Viens le pleurer Mingi !
Mingi n'évitait ni les pauvres,
ni les enfants ; le chef plein de bonté.
Viens le pleurer Mingi ! [1]

Comme refrain, la dernière ligne était répétée en chœur par le groupe tandis que la soliste citait une vertu différente à la seconde et à la troisième lignes. Sans aucun doute, la liste représente leur idéal du bon chef. On souligne que, pour lui, les grands et les hommes du peuple, les riches, les pauvres et les faibles étaient égaux et que sa parole équivalait à un engagement : il réalisait ce qu'il promettait. On laisse sous-entendre que son époque avait reçu l'approbation et la faveur divines : les affaires prospéraient, les femmes stériles eurent des enfants, tout projet qu'il élaborait réussissait. A la fin, les femmes citent constamment l'unique école secondaire de la région, construite par l'église catholique romaine grâce aux efforts du roi : le roi lui-même était catholique romain, tous les chrétiens de sa communauté étant anglicans.

Selon les indications recueillies, dix années de règne et quelques succès peuvent donner bien lieu à deux douzaines de chants, pour louer ou critiquer le chef. Dans le Nembé et dans les autres régions *ijo* du Delta du Niger, il n'y avait pas que des chanteurs officiels de louanges. Des individus et des groupes de musiciens ont spontanément exprimé leurs sentiments dans un chant. En conséquence, on composait tous les types de chants, mais seuls les meilleurs sont conservés.

Il est vraisemblable que les critères favorisant la survie des chants résident essentiellement dans l'attrait esthétique de chaque composition. Si le sujet traité est unique et frappe l'imagination, une telle composition peut être conservée dans les souvenirs. Un autre chant peut survivre à cause de l'attrait de l'élément musical. En fait, il y avait, entre les compositeurs, une compétition non

1. *O bo O you O, Mingi O !*
Mingi bei igoinbo ka selegha
togu ka selegha ; ebi alatobei
O bo O you O, Mingi O.

formelle, sanctionnée par le suffrage populaire. Les chants étaient composés pour noter aussi bien les petits incidents survenus au cours des funérailles que la plaisanterie et la rumeur publiques.

Le texte chanté peut donc être utilisé, avec profit, comme source d'information historique, en même temps que d'autres sources littéraires. Il peut fournir des connaissances profondes, la couleur locale et des détails plus que les archives et les autres formes de tradition orale. Le chant et les autres textes littéraires ont également quelques-uns des avantages des archives : à l'origine, ils n'ont pas été créés pour des fins historiques et contiennent donc des éléments qu'on ne retrouve plus dans les traditions officielles. On peut aller d'ailleurs plus loin : les additions ou changements tardifs au texte sont plus difficiles à incorporer, donc également plus faciles à identifier.

Les textes chantés ont cependant leurs inconvénients. Il faut d'abord, en partant de tous ces éléments qui, dans une large mesure, n'ont pas été encore enregistrés, identifier le chant à signification historique. Il y a, en outre, les problèmes techniques d'enregistrement et de transcription. En conséquence, pour l'étude des textes chantés en tant que sources d'information historique, l'historien a besoin du concours des autres spécialistes, tout comme le matériau lui-même doit être considéré seulement comme l'une des multiples sources de la reconstruction historique.

CONCLUSION

L'élaboration d'un Plan régional coordonné de recherches sur les traditions orales semble marquer une étape importante dans la mise en œuvre du Projet d'histoire générale de l'Afrique et ouvrir, sur une partie du continent, la phase active de collecte systématique des traditions orales. Cette collecte se fera, non pas selon les inspirations de spécialistes isolés ou des institutions nationales de recherche agissant séparément, mais d'après des programmes régionaux précis, définis en commun.

I. URGENCE DE LA COLLECTE.

Le Projet d'histoire générale de l'Afrique doit s'achever en principe en 1975 : il resterait donc encore six ans pour collecter, publier, interpréter les données recueillies et rédiger cette histoire générale. Si l'on veut respecter ce délai, il faut disposer de ressources permettant de lancer partout des campagnes actives et fructueuses.

Or, les traditions abondent et l'on ne devrait, actuellement, négliger aucune d'entre elles. Il faut d'ailleurs noter que les sociétés africaines évoluent à un rythme accéléré et, avec elles, les structures et les institutions qui donnent à certaines traditions la plénitude de leur signification. Il y a le risque de se trouver, sous peu, à cause de l'influence des facteurs de transformation et de changement, devant des résidus de tradition qui rendront plus délicate et difficile la tâche des historiens. Or, il est possible de trouver, dès maintenant, les détenteurs de traditions orales authentiques.

Mais, ces détenteurs sont en train de disparaître : souvent meurent ceux qui, seuls, détiennent les informations substancielles sur l'histoire et la pensée africaines, pour avoir vécu intensément

leur culture. On ne peut, ici, qu'attirer l'attention en paraphrasant une éminente personnalité africaine, excellent traditionaliste par ailleurs, qui a coutume de dire : *En Afrique, chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle.* Ces vieillards, quelle que soit leur spécialité, constituent les archives dont on peut obtenir des informations authentiques pour le Projet d'histoire générale. Ils constituent aussi la dernière génération qui connaisse ce que l'Afrique considère comme authentique humanisme.

La collecte des traditions orales fait penser au dicton *soyay-zarma* : « *Si j'avais su* ne précède jamais ; il suit ! » Pour les deux raisons précédentes, la collecte systématique et intégrale de toutes sortes de traditions orales devrait être l'activité prioritaire du Projet. Tâche d'autant plus aisée qu'il existe des techniques modernes d'enregistrement et de conservation de ce qui aura été recueilli.

2. Nécessité de la coopération.

La recherche sur la tradition orale est une œuvre essentiellement coopérative.

Tout d'abord, la collecte devrait se faire selon les principes définis afin de systématiser le travail. Une certaine uniformisation dans la collecte des traditions et dans la présentation des documents facilitera l'exploitation et l'interprétation et, en fin de compte, la rédaction même de l'histoire.

Ensuite, il faut utiliser au mieux les ressources disponibles : l'action concertée des États africains, mettant en commun les moyens pour sauvegarder et mettre en valeur le patrimoine culturel de leurs peuples, vigoureusement appuyée par l'Unesco est une des conditions du succès du Projet d'histoire générale. D'ailleurs, comme on l'a vu, plusieurs peuples sont répartis entre deux ou trois États : la reconstitution de leur histoire entraîne *de facto* la coopération interafricaine.

En troisième lieu, la richesse de la tradition orale ne sera épuisée que lorsqu'un travail interdisciplinaire aura permis d'en extraire tous les éléments utilisables sur le plan culturel et scientifique : linguistes, ethnologues, musicologues, etc. doivent apporter leur contribution pour aider l'historien dans son travail. L'archéologue, quant à lui, devra, chaque fois que cela est possible, confirmer la

validité des informations : la coopération avec l'Unesco est d'ailleurs le canal par lequel les spécialistes et institutions appartenant à d'autres continents peuvent apporter leur concours scientifique, matériel et technique.

Le Projet d'histoire générale de l'Afrique est une entreprise gigantesque et de longue haleine : il serait regrettable que les carences de la coopération en entravent ou simplement en retardent la réalisation.

3. Perspectives.

Actuellement, le rôle des institutions nationales de recherche de l'Afrique occidentale est de collaborer pour exécuter chacun des projets régionaux définis à Ouagadougou, la coordination étant assurée par les Centres de Niamey et de Legon.

L'Unesco prévoit d'étendre, en 1969-1970, le programme à l'Afrique centrale et à l'Afrique orientale : l'ouverture de ces nouveaux fronts permettra de mieux situer la responsabilité qui pèse sur les États africains.

Le Projet est un domaine privilégié pour la coopération scientifique et culturelle interafricaine : il rend possible la récupération immédiate de la dimension historique de la personnalité africaine ; il ouvre des perspectives de promotion des langues et des cultures africaines grâce à leur emploi pour l'alphabétisation et surtout pour l'enseignement ; dans l'immédiat, il donne la possibilité d'adapter les programmes de philosophie et d'histoire dans les établissements d'enseignement secondaire et supérieur. De toutes les façons, le développement ne peut se faire, en Afrique comme ailleurs, s'il ne s'appuie sur la culture des communautés intéressées : la tradition orale semble être une des clés permettant d'appréhender celle des peuples africains.

Enfin, la réalisation rapide et satisfaisante de ce Projet dépend de la capacité de la coopération internationale à mener à terme une opération qui se situe, par-delà les préoccupations scientifiques et techniques, au niveau de la connaissance et du respect des hommes, c'est-à-dire de la justice.

TABLE DES AUTEURS

NSOUGAN FERDINAND AGBLÉMAGNON

Les recherches sur les traditions orales au Togo..... 71

ADE AJAYI

Les recherches sur les traditions orales au Nigeria..... 64

E. J. ALAGOA

Le chant comme source d'information historique..... 176

OUMAR BÂ

Observations générales sur la tradition orale..... 113

JOSEPH DJIVO

Les recherches sur les traditions orales au Dahomey..... 45

BOUBOU HAMA

Histoire traditionnelle des Peuls du Dallol Boboye (Extrait).... 150

MICHEL IZARD

Les recherches sur les traditions orales en Haute-Volta..... 50

DOUGLAS O. JONES

La régionalisation de l'Afrique occidentale en vue d'une étude sur la chronologie africaine..... 130

JOSEPH KI-ZERBO

Préface..... 7

La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine.... 96

FILIFING KONARÉ

Les recherches sur les traditions orales au Mali..... 56

193

ELDRIDGE MOHAMADOU
Les recherches sur les traditions orales au Cameroun..... 41

JOSEPH NKETIA
Les recherches sur les traditions orales au Ghana..... 47

ROBERT PAGEARD
Réflexions sur la recherche historique en Afrique occidentale. 123

JEAN ROUCH
Les recherches sur les traditions orales au Niger..... 59

BOZI BERNARD SOMÉ
Quelques sources d'information pour une recherche historique.. 115

SÉKOU TALL
Importance de la toponymie et de l'anthroponymie pour la recherche historique en Afrique occidentale..... 126

JÜRGEN ZWERNEMANN
Fondation de Pô : Essai d'interprétation des traditions orales d'une ville Kasena..... 138

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE 7

AVANT-PROPOS 11

CHAPITRE PREMIER. LES PRINCIPES DE COLLECTE ET D'ÉTUDE 17

I. ASPECTS MÉTHODOLOGIQUES 18

1. LES TRADITIONALISTES 18

2. TYPOLOGIE DES TRADITIONS ORALES 19

3. L'ENQUÊTE SUR LE TERRAIN 20

II. MISE EN FORME ET ANALYSE DES DONNÉES RECUEILLIES 23

1. PROTOCOLE DE TRANSCRIPTION ET DE TRADUCTION 23

2. ANALYSE DES DONNÉES RECUEILLIES 24

III. ASPECTS TECHNIQUES 26

1. COLLECTE ET ENREGISTREMENT : STAGE DE NIAMEY 26

2. CONSERVATION ET ARCHIVES AUDIO-VISUELLES 31

IV. RAPPORTS INTERDISCIPLINAIRES 34

1. LINGUISTIQUE 34

2. ETHNOLOGIE 36

3. ARCHÉOLOGIE 36

4. MUSICOLOGIE 37

CHAPITRE II. LES RECHERCHES SUR LES TRADITIONS ORALES..... 3

I. INVENTAIRE DES RECHERCHES..... 40

Cameroun..... 41

Dahomey..... 45

Ghana..... 47

Haute-Volta..... 50

Mali..... 56

Niger..... 59

Nigeria..... 64

Togo..... 71

II. ESSAI DE SYNTHÈSE..... 75

1. ORIENTATION ET OBJECTIFS DE RECHERCHE..... 75

2. PROBLÈMES DE MÉTHODE..... 76

3. PROGRAMME ET COOPÉRATION..... 78

4. PROBLÈMES DE MOYENS..... 79

CHAPITRE III. PROBLÈME DE COOPÉRATION..... 81

I. COOPÉRATION INTERAFRICAINE..... 82

II. COOPÉRATION AVEC L'UNESCO..... 85

III. PLAN RÉGIONAL COORDONNÉ DE RECHERCHES SUR LES TRADITIONS ORALES..... 87

1. ZONE DE LA SAVANE..... 87

2. ZONE DE LA FORÊT ET DE LA CÔTE..... 89

3. LE CENTRE RÉGIONAL DE DOCUMENTATION POUR LA TRADITION ORALE..... 91

IV. AUTRES RECOMMANDATIONS..... 93

CHAPITRE IV. CHOIX DE COMMUNICATIONS 95

I. PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE DE LA TRADITION ORALE 95

La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine 96

Observations générales sur la tradition orale 113

Quelques sources d'information pour une recherche historique 115

Réflexions sur la recherche historique en Afrique occidentale 123

Importance de la toponymie et de l'anthroponymie pour la recherche historique en Afrique occidentale. 126

La régionalisation de l'Afrique occidentale en vue d'une étude sur la chronologie africaine 130

II. CONTRIBUTIONS À L'HISTOIRE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE 137

Fondation de Pô : Essai d'interprétation des traditions orales d'une ville Kasena 138

Histoire traditionnelle des Peuls du Dallol Boboye (Extrait) 150

Le chant comme source d'information historique 176

CONCLUSION 189

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 29 FÉVRIER 1972
PAR F. PAILLART
ABBEVILLE
N° d'impr. : 2645
Dépôt légal : 1er trimestre 1972

AFRICAN UNION UNION AFRICAINE

African Union Common Repository **http://archives.au.int**

Specialized Technical and representational Agencies Centre d'Etudes Linguistiques et Historiques par Tradition Orales (CELHT

1972

La tradition orale

LAYA, DIOULDÉ

CRDTO

http://archives.au.int/handle/123456789/5039

Downloaded from African Union Common Repository