

6

Une mutation épistémologique : les sources orales validées

Les sources orales ont longtemps été décriées, au nom du « *fétichisme* » du document écrit. Au terme de longues et patientes recherches et d'un combat pour leur défense et illustration, ces sources ont acquis leurs lettres de noblesse, et sont désormais admises comme référence privilégiée dans la production historique, singulièrement en Afrique noire où l'oralité est parfois la voie unique donnant accès au passé le plus lointain.

Le Département d'Histoire de l'Université de Yaoundé en a pris conscience et, dès 1976, a intégré les sources orales dans le *curriculum studiorum*, à travers un cours portant sur « les migrations anciennes et le peuplement du Cameroun » que j'ai dispensé pendant un quart de siècle. Ce cours, il faut le dire, a avantageusement tiré profit des nombreuses et riches traditions orales des peuples du Cameroun septentrional et central, collectées par Eldridge Mohammadou.

Cette prise en compte de l'oralité s'est accrue, aussi bien dans la recherche que dans l'enseignement, particulièrement pour la préparation de la Maîtrise d'Histoire. Une unité de valeur tronc commun fut ainsi créée, portant sur « les techniques et méthodes des sources orales ».

La présente orientation pédagogique est le fruit de mon implication, de longues années durant, dans le bon fonctionnement de cette UV. Il ambitionne d'aider les nouveaux étudiants en Master à profiter de mon expérience de chercheur, dont l'essentiel des travaux a eu recours aux sources orales. Il vise à leur faire connaître les bases théoriques et les spécialistes qui ont permis de valider les sources orales. Ce document pédagogique, qui s'insère dans le bloc méthodologique proposé aux étudiants du niveau Master, a pour vocation essentielle d'initier les jeunes chercheurs à la collecte, à la critique et à l'interprétation des sources orales, en vue d'étayer et d'enrichir leurs synthèses.

Pour ce faire, j'ai fourni une série de textes susceptibles d'éclairer, d'expliquer et de guider, afin de produire un ouvrage à vocation didactique.

Puissent les étudiants trouver dans ce modeste instrument de travail une source d'inspiration, un guide méthodique, dans leur engagement à préserver et à valoriser le riche patrimoine historique des peuples africains.

Qu'il me soit enfin permis d'exprimer ma gratitude aux spécialistes dont les travaux figurent dans ce document.

Tout particulièrement Claude Hélène Perrot, Professeur émérite à l'Université Paris I, Henriette Diabaté, Professeur à l'Université d'Abidjan, le Professeur Alagoa de l'Université de Port-Harcourt au Nigeria et mon regretté collègue et ami, Eldridge Mohammadou, Professeur à l'Université de Maiduguri au Nigeria.

Défense et illustration des sources orales

Pour la nouvelle Ecole historique africaine, la rupture d'avec l'histoire coloniale ne se situe pas seulement sur le plan des thèses ; il s'est aussi agi de révolutionner la méthodologie et l'heuristique, par une manière nouvelle d'interpréter le passé à partir de documents nouveaux ; l'une des révolutions que les historiens ont accomplie sur ce plan repose sur la reconnaissance du rôle des langues et des traditions orales africaines dans l'investigation et la critique historique.

C'est donc dire que l'oralité a été un facteur déterminant dans l'essor de l'historiographie africaine, aboutissant à des ouvrages majeurs, au nombre desquels je citerai ceux de Eldridge Mohammadou sur l'histoire des peuples du Cameroun septentrional, l'ouvrage de Claude Hélène Perrot sur les Anyi de Côte d'Ivoire, la thèse de Henriette Diabaté sur les Sanvin de Côte d'Ivoire, l'abondante production du Professeur Alagoa sur les peuples du Delta du Niger, etc. Des centres de recherches spécialisés dans la collecte des sources orales ont été créés (CICIBA. CERDOTOLA) pour servir de base à l'écriture de l'histoire.

La ruse de l'histoire veut que dans la production historique contemporaine, l'oralité pallie parfois l'écriture jugée figée ; on le perçoit dans le courant de *l'Oral history* qui s'est développé aux Etats-Unis et, dans une certaine mesure, dans les publications de l'Institut d'histoire du Temps Présent en France longtemps animé par l'éminent historien François Bédarida.

Les documents écrits et archéologiques constituent les sources classiques de l'histoire. Pour l'Afrique noire cependant, ces sources sont dispersées, lacunaires et présentent parfois des caractéristiques qui, négativement, jouent sur leur validité.

Dès lors, pour de nombreux peuples, les sources orales constituent la base fondamentale pour la reconstitution du passé. L'oralité ici n'est pas un simple palliatif à l'absence d'un système graphique, mais un fait de

civilisation qui, pendant des générations, a assuré la transmission du savoir et du savoir-faire, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs de civilisation.

Aussi désigne-t-on par sources orales tous les types de connaissance conservées du passé. Ces sources sont constituées par la sélection des valeurs fondamentales, des éléments les plus dynamisants de la société. Le patrimoine historique y est représenté de différentes manières.

1- Sous forme de faits non vécus par les générations actuelles, transmis par les spécialistes : griots, traditionalistes divers, tels les joueurs de *mvet* ou de *bilum* [instrument de musique cordophone] dans les sociétés du Sud Cameroun.

2- Sous forme de témoignages oraux fournis par des non spécialistes sur des situations vécues par eux-mêmes ou connues par ouï-dire.

Pour les peuples d'Afrique noire, l'histoire apparaît à la fois comme l'ensemble des actions qui ont marqué le passé de la communauté, la connaissance qu'ils en ont et la relation qui est établie avec ce passé. Il y a dès lors toute une problématique sur :

- la conception de l'objet et de la destination du savoir historique ;
- les modalités de la transmission ;
- les conditions d'interprétation et d'analyse des données orales.

Tout cela sera fonction des spécificités qu'offre la société. Les données varieront selon qu'on a à faire à une société étatique hiérarchisée ou alors à une société segmentaire de type lignager.

La nature même des sources orales et le cadre sociopolitique qui ont suscité bien des débats et controverses.

Une conception figée et eurocentriste de l'histoire, fondée sur le « fétichisme » du document écrit, a longtemps nié toute validité à la tradition orale et toute historicité aux peuples sans écriture.

Un renversement de tendance s'effectua au début des années 1960. Ce mouvement est en rapport étroit avec la lutte pour l'indépendance, la volonté de désaliénation et la quête d'identité qui caractérisent les peuples africains à cette période. Les traditions orales apparurent dès lors comme le fondement majeur de la conscience historique.

Dans ce contexte, le célèbre ouvrage de Jan Vansina *De la tradition orale, essai de méthode historique* paru en 1961 constitue une référence incontournable. D'autres spécialistes, notamment africains, allaient se positionner par des contributions d'un grand intérêt, dans le combat pour la défense et l'illustration des traditions orales, comme source majeure de l'histoire en Afrique de l'Ouest et de l'Afrique centrale. Notamment Djibril Tamsir Niane, à travers la restitution de l'épopée manding de Soundiata Keïta, J. F. Alagoa qui a procédé à une exploitation méthodique des sources orales des peuples du Delta du Niger (Efik); Boubou Hama dont la

contribution a été remarquable dans la collecte des traditions orales des peuples des savanes nigériennes; Eno Belinga qui a établi la validité des sources orales véhiculées par les joueurs de *mvet* dans l'espace Beti-Bulu-Fang. La liste est loin d'être exhaustive.

Ainsi, en l'espace de trente ans, les sources orales se sont imposées de façon incontournable dans la production du discours historique des peuples africains. Des méthodes rigoureuses d'analyse et d'interprétation ont établi leur validité au plan scientifique. C'est ainsi que des travaux académiques de plus en plus nombreux sont basés sur les données orales. Dike et Biobaku en sont les précurseurs au Nigeria. Les Universités et Centres de recherche en Afrique accordent une importance toujours accrue à la collecte et à l'exploitation des corpus oraux. IFAN (Institut Français d'Afrique Noire rebaptisé Institut Fondamental d'Afrique Noire) à Dakar, le Centre pour les Etudes des Langues et des Traditions Orales à Niamey (CELTO), longtemps dirigé par un éminent chercheur, Diouldé Laya. Le CERDOTOLA (Centre Régional de Recherche et de Documentation sur les Traditions Orales et les Langues) à Yaoundé, le CICIBA (Centre International des Civilisations Bantu) au Gabon, etc.

La validité établie des sources orales ne signifie pas une adhésion naïve et systématique aux données fournies. Il importe de ne pas substituer le fétichisme de l'oralité au fétichisme du document écrit. Pour éviter ce piège, il importe de bien examiner les différentes catégories de sources, les modalités de transmission, les problèmes divers qui se posent (de langue, psychologique, idéologique). Il importe surtout d'appliquer une méthodologie propre à toute recherche historique, à savoir l'analyse critique et l'interprétation rigoureuse et féconde des données. Aussi, comme le souligne C. H Perrot dans l'un de ses derniers ouvrages, le débat reste-t-il permanent dans l'appréciation de l'oralité comme source de l'histoire. Dans le cadre de ce manuel, je me limiterai aux aspects suivants :

Les dépositaires-transmetteurs de la connaissance historique: Initiation et modalités d'acquisition du savoir; Typologie des sources orales; Généalogie et chronologie ; Traditions orales et idéologie : remodelage et manipulation ; Sources orales : collecte et analyse.

Dépositaires – transmetteurs de la connaissance historique

Dans les Etats centralisés du Soudan occidental

Dans toute la zone soudano-sahélienne où des royaumes et empires ont été fondés, l'histoire occupe une place privilégiée en tant que référence d'identification sociale et fondement d'une solidarité communautaire.

Les dépositaires-transmetteurs de la connaissance historique sont ici les griots. Leur fonction sociale a été particulièrement importante dans l'espace culturel manding qui fut le berceau du prestigieux empire du Mali.

Les griots sont ici constitués en castes, c'est-à-dire qu'ils ont une fonction spécifique, qu'ils pratiquent normalement l'endogamie et qu'ils ont un statut reconnu par l'ensemble de la communauté. Leur caste est celle des *Nyamakala*. Le griot traditionaliste de talent porte le titre de *Nwába* ou *Djali*.

L'un des derniers et plus grands griots connus dans l'espace manding est Wâ Kamissoko, dont le savoir monumental vient d'être consigné par écrit dans un ouvrage publié en 1988 aux éditions Karthala sous le titre : *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire*, (transcrit et traduit par Youssouf Tata Cissé), sociologue et anthropologue.

C'est à travers le personnage de Wâ Kamissoko que nous allons tenter de cerner la question du griot traditionaliste dans les sociétés de l'Afrique pré-coloniale, singulièrement dans la zone soudano-sahélienne. Pour Wâ Kamissoko, le mot *Djali* constitue le plus beau titre que le manding ait donné à un groupe socioprofessionnel. *Djali* signifie en effet :

Savoir discerner la vérité et savoir l'accepter quoi qu'il en coûte ; savoir dire la vérité partout et à tous ; amener les hommes à œuvrer dans l'honneur et la dignité ; dire les choses anciennes ; chanter les hauts faits des braves et des justes ; dénoncer les tares des voleurs et des vauriens ; amuser le public en faisant de la musique, en chantant et en dansant ; célébrer les fêtes et les cérémonies (Cissé et Wa Kamissoko 2000).

Le griot *mwára* est par excellence « maître du verbe », un homme ayant une vaste culture. Ses déclamations sont généralement soutenues par un instrument de musique : *djali tawan* (tambour d'aisselle parlant) ou *ngoni* (guitare ou harpe à quatre cordes), ou encore *kora* (harpe à 2 cordes) et des balafons, etc.

L'initiation et les modalités d'acquisition du savoir historique ont pour cadre premier le milieu familial. C'est ainsi que Wâ Kamissoko fut initié à la *djaliya* (savoir dire et faire des griots) par son père Mori Moussa Kamissoko, reconnu pour ses talents d'historien, de conteur et de guitariste. Il bénéficia également des talents de sa mère, grande compositrice et cantatrice.

Pour accroître son savoir et acquérir une plus grande ouverture, le griot était soumis à des voyages d'étude. Il séjournait auprès de *Wá Djan* (griots émérites) ; il visitait des lieux de mémoire tels la ville de Kirina où se déroula la fameuse et tragique bataille qui opposa Soundiata Keïta à Soumaoro Kanté. Il séjournait également dans quelques centres spécialisés en matière de tradition orale comme Nyagassola où il complétait sa formation par l'acquisition de techniques de commentaire et d'exégèse des récits, auprès des grands maîtres Kouyaté et Djabaté, héritiers du balafon sacré de Sosso.

Les griots ne sont pas les seuls dépositaires des traditions historiques. Les personnes d'expériences peuvent également contribuer à la connaissance du passé. C'est ce qui a conduit Amadou Hampaté Bâ à dire cette phrase devenue célèbre : « En Afrique, chaque vieillard qui meurt est comme une bibliothèque qui brûle ».

Ceci est vrai dans un certain sens, mais nécessite quelques précisions : le mot « vieux » en Afrique mérite d'être défini. Le vieux n'est pas toujours l'homme à la tête chenue : c'est le connaisseur. C'est pourquoi un adage dit : « Quand les mains d'un enfant sont bien lavées, il peut malaxer le couscous des vieux » (Ba 1975).

Dans les sociétés lignagères des zones pré-forestières et forestières : le cas des Sannvin

Les Sannvin sont un peuple de l'actuelle Côte d'Ivoire à l'extrême sud-est, à la frontière avec le Ghana. Ils sont actuellement 80 000 habitants sur une superficie d'environ 6500 km². C'est ce peuple qui a fait l'objet d'une brillante thèse de Doctorat d'Etat par Henriette Diabaté (1989).

Il existe, chez les Sannvin, des personnes dont les charges requièrent des connaissances spécifiques en histoire. Ces spécialistes sont chargés de la transmission de leur savoir, soit publiquement, soit par initiation, à leurs successeurs.

Les détenteurs de l'histoire communautaire : les Sannvin sont organisés en structures supralignagères. L'autorité politique et le statut social y sont symbolisés par la possession du *bia* (siège). Des sacrifices sont offerts au *bia* lors des cérémonies importantes, telles que l'intronisation d'un héritier ou à l'occasion de la fête de l'igname.

Dans l'exercice de ses fonctions, le traditionaliste est astreint à des impératifs catégoriques. Pour se conformer à l'étiquette, il doit se faire assister par un personnage appelé *Kpomafue*. Il est la « bouche du roi ». Il parle en son nom, dit ce qu'il croit bon de dire, et c'est ce qu'il dit qui est pris en considération. Aussi dit-on souvent qu'un roi ne vaut que par son *Kpomafue*. Pour faire honneur à son maître, pour le défendre au besoin et faire respecter son autorité, il doit être renseigné et cultivé. Il doit posséder des connaissances étendues, spécifiquement dans le domaine de l'histoire. Ses interventions les plus spectaculaires ont lieu au moment des grands procès, quand il parle au nom du roi. Son érudition doit être sans faille lorsqu'il faut se référer à l'histoire des familles, des chefs, ou à un antécédent célèbre pour trancher un conflit.

Dans le Sannvin, l'initiation est la principale modalité d'acquisition-transmission du savoir. Il y a différentes formes d'initiation :

- l'initiation subie ou empirique. Elle est reçue, sans sollicitation particulière, par des personnes présentes aux occasions où l'on se réfère à l'histoire. Dans l'entourage du chef, l'initié le plus important est l'*Ekala*, homme ou femme d'origine servile qui assiste à tous les procès, est renseigné sur toutes les affaires de la famille royale et du roi.
- L'initiation provoquée par un enseignement *ad hoc*. Cette initiation est soumise à un préalable garanti par les qualités du postulant : curiosité et patience, intelligence, discrétion et maîtrise de soi.

L'initiation est soumise également à des modalités :

- Choix du moment : « quand les esprits sont dispos, la mémoire reposée et les indiscrets endormis ».
- Les libations: il importe de « frapper à la porte et la seule clé est de verser de l'eau de vie » ; à travers les libations, on justifie le dérangement que l'on impose aux ancêtres. Après la séance d'initiation, l'informateur boit et verse à boire à son élève, afin de fixer dans sa mémoire tout ce qui a été dit. Globalement, les Sannvin pensent que les libations ouvrent les portes du savoir historique, garantissent la véracité des informations données, favorisent la mémorisation, soutiennent l'initiateur et protègent ceux qui se livrent au jeu dangereux du rappel du passé, en dehors des occasions habituelles.
- La mise en garde: elle est solennelle et catégorique: « *ce que je vais te dire, je le dis à tes oreilles et non à ta bouche, à ta tête et non à ta bouche. Ecoute bien mais n'en parle pas à tout propos* ».
- L'initiation progressive: l'initiation est très rarement totale, elle progresse en fonction de la maturité et de la confiance. On estime qu'en dessous de 20 ans, une personne est encore irresponsable et imprudente. Son impulsivité n'autorise pas de lui livrer les choses sérieuses du savoir.
- Ayant atteint l'âge minimum de 20 à 25 ans, le postulant doit gagner la confiance du maître. On ne lui livre les secrets les plus importants qu'après avoir testé sa discrétion.

En conclusion, on peut dire que la transmission du savoir historique est soumise à des règles précises.

L'initié est obligé de se plier à une démarche rigoureuse, tenant compte à la fois du lieu, du temps, de la psychologie et de l'importance du sujet. L'histoire se présente par ailleurs comme un système qui fonctionne selon ses propres lois, qui s'intègre aux autres systèmes déterminants de la réalité sociale (économie, religion, etc.).

Typologie des sources orales

La culture orale se caractérise par la grande diversité des traces du passé. La typologie des sources d'histoire a un rapport étroit avec les caractéristiques de la société en cause, avec son mode d'organisation sociopolitique. Tout se passe comme si chaque société produisait, secrétait, pour ainsi dire, ses modes particuliers de mémorisation du passé :

Récits, contes et proverbes dont la valeur esthétique et didactique est une donnée importante dans ce genre littéraire. Rapidement, les récits se chargent d'éléments mythiques et merveilleux. Ils redeviennent des romans historiques où la puissance magique est souvent identifiée au roi. La connaissance des proverbes permet de résoudre les silences et les énigmes historiques et est le fondement d'un véritable répertoire de bibliographie historique.

Chansons et poèmes : mieux que le récit, la chanson fixe avec précision les souvenirs, car la musique est un moyen mnémotechnique supplémentaire. Les chansons constituent le genre historique par excellence dans les cours des princes. Chez les Bamum, les traditions orales ont souvent la forme de textes chantés avec accompagnement d'instruments musicaux. Le chant y est considéré comme source d'information la plus complète. Il existe même des chants spécifiquement historiques. Ce sont souvent des récits épiques traitant des grands événements du passé : guerres, crises politiques, migrations, etc., leurs auteurs, impliqués dans divers orchestres, sont souvent responsables de sociétés « secrètes », d'institutions politiques, judiciaires ou administratives du royaume.

Dans l'exécution du chant, l'assistance est habilitée à apporter un concours critique, ce qui dénote un souci d'objectivité ; par ailleurs, les chanteurs ne sont pas à l'abri de la colère du roi, lorsqu'ils se risquent à une critique excessive ou à des déformations.

A côté des chants liés à l'histoire dynastique, il y a également des chants populaires accessibles à tous, mais où la dimension historique est moindre. Les informations sur le passé sont souvent diluées dans des considérations secrétées par l'imaginaire populaire. La femme joue ici un rôle prépondérant et le chant populaire apparaît comme une donnée importante du système de transmission des valeurs communautaires.

Les chants des sociétés secrètes véhiculent un message et des informations destinés aux seuls initiés. Le chant traite de la vie quotidienne, de la généalogie et des événements liés au groupe. C'est le cas pour la société secrète du *Mntugu*, chargée de la police et de la justice dans le royaume Bamum. Leurs instruments de musique (cinq cloches et deux tam-tams) ont un langage codé.

L'historien peut glaner de multiples informations dans les chants des sociétés secrètes, notamment celle des *Ngun* chargée des funérailles royales et de l'appréciation critique de chaque règne. Mais il lui faut beaucoup de patience et de connaissance pour décrypter les proverbes, énigmes, images et devises de ces sociétés caractérisées par leur hermétisme. Dès lors, une grande prudence est requise dans l'analyse et l'interprétation des données orales.

Traces matérielles du passé et lieux de mémoire : leur importance est liée à leur fonction de commémoration d'un événement historique. Il y a ainsi de nombreux mémoriaux qui symbolisent un ancien lieu de pouvoir : ce sont généralement des arbres mémoires, plantés par un souverain et qui aident à fixer des événements du passé qui leur sont associés. A cela il faut ajouter les sites naturels associés à la royauté (bosquets sacrés, flots forestiers tabous). Ce sont des sources essentielles pour accéder à l'histoire.

Il en est de même pour les sites d'anciens villages. L'emplacement d'un village abandonné ne devient pas immédiatement une brousse : il garde un statut particulier et son évocation rappelle toujours les figures de l'histoire et les événements dont il fut le théâtre. Un village abandonné est parfois une source précieuse d'histoire économique et sociale, portant un éclairage sur l'histoire du peuplement ancien.

Mvet et histoire orale : exemple d'une réinterprétation de l'histoire traditionnelle

L'évolution historique des Béti- Bulu-Fang (Cameroun, Gabon, Guinée Equatoriale) sous divers aspects : migrations, autochtonie, guerres, rapports sociaux, filiation, etc. a donné lieu à de multiples récits historiques. L'art du *mvet*, de manière opératoire, en précise la portée et la pertinence. Cela dans la mesure où les principaux genres concourent, chacun à sa manière, à l'émergence d'un récit type. Cette richesse des récits dérivés, mieux, ces versions multiples, sont propices à l'opération de critique et de confrontation ; de ce fait, l'effectivité et la crédibilité des récits en tant que reflet de la structure sociale des Béti-Bulu-Fang participent à la construction d'une historiographie traditionnelle singulière.

On relèvera tout particulièrement dans le *mvet* un discours structuré sur l'art de la guerre dont l'objectif final est la conquête du pouvoir. La guerre, prégnante dans le discours du *mvet*, est importante comme facteur de régulation des rapports entre divers peuples. Souvent aussi le thème du duel et son issue apparaissent comme le dernier palier qui conférerait la suprématie absolue d'un chef sur un autre, c'est-à-dire en réalité d'un groupement sur un autre.

Le vocable *mvet* renvoie aussi bien à un instrument de la famille des cordophones qu'à un art musical complexe. Comme art complet, c'est l'élément culturel esthétique par excellence des Pahouins, lesquels, par essence, sont des peuples de souche et de culture orale. C'est l'art par lequel les Béti-Bulu-Fang présentent et préservent l'essence de leur personnalité collective et les fondements essentiels de leur culture. Cet art se caractérise par la connaissance des principales étapes de la structuration sociale à travers les récits des épopées. Ceux-ci se présentent comme la cosmogénèse et l'élaboration des grandes généalogies et des mythes des peuples Ekang. Dès lors, la dynamique de leur historicité, en son aspect fonctionnel, se retrouve inscrite dans le substrat de la culture du *mvet*, et ce, par l'entremise d'un effet qui n'a rien d'une simple rétroaction. Le joueur de *mvet* à qui incombe cette tâche de perpétuation et de préservation de la mémoire historique des Pahouins est un homme libre, contrairement à son homologue de l'Afrique de l'Ouest – le *djiéli* – qui assure aussi la même fonction de préservation du capital culturel et qui appartient au système discriminatoire des castes. A l'inverse donc, le joueur de *mvet* jouit d'un grand prestige social et d'une aisance matérielle garantie par son statut social. A l'instar de son homologue Luba de l'ex-Zaïre qui est directement rémunéré par le chef, le *mulopwe*. Toutefois, le rôle du joueur de *mvet* ne se confine pas exclusivement à la déclamation de nombreux textes lyriques, satiriques ou épiques qui constituent le riche corpus de l'art séculaire du *mvet*. Il lui est aussi dévolu la tâche de transmission de nouvelles et de messages d'une contrée à une autre. Son initiation, longue et complexe, lui permet, grâce à des procédés mnémotechniques, de maîtriser l'histoire dans son aspect purement événementiel et même sériel. Et, dans le même registre, d'éclairer ceux à qui il s'adresse concernant la connaissance de leurs propres origines.

Il existe fondamentalement deux types de joueurs de *mvet* : le premier concerne ceux qui ont reçu une initiation ésotérico-mystique et qui, par conséquent, sont capables de prestation ininterrompue de plusieurs heures, voire de nuits entières, comme ce fut le cas du Ntumu Zwè Nguéma, ou d'Apollinaire Owona, tous deux de l'ethnie Fang. Ce sont de grands spécialistes de la déclamation des récits épiques du genre *mvet Ekang*. Le second, plus modeste, se contente d'une formation classique, par le biais d'un apprentissage du chant et des gammes : c'est le *mvet* des Béti. En revanche, ceux-ci sont de grands adeptes du genre grivois ou moralisateur que l'on retrouve dans les genres *mvet Bibon* et *mvet Engubi*. Ces genres sont très prisés des joueurs de *mvet* de l'univers culturel béti au sens strict. Ces derniers ne sont donc pas soumis à la redoutable épreuve des « neuf jours », étape durant laquelle l'apprenant postulant au statut de Maître du Mvet ira littéralement « prendre le Mvet auprès des ancêtres ».

Les manifestations religieuses sources de l'histoire : le cas des Tura de Côte d'Ivoire

Si les traditions peuvent être fournies à la demande d'un chercheur, celles-ci sont d'abord fonctionnelles. Les circonstances de leurs transmissions sont liées à la culture. Les traditions orales s'accompagnent de pratiques et de comportements observables dans une « situation » précise.

Les pratiques d'ordre religieux constituent des voix privilégiées d'accès à l'histoire. Elles sont, dans une large mesure, une référence, une évocation, voire une « réactualisation » du passé. On peut dès lors se demander quel enseignement procure l'observation des pratiques socio-religieuses. Que nous apprennent-elles ? Quelle exploitation peut en faire l'historien ?

A travers l'exemple des Tura de Côte d'Ivoire, nous allons tenter de répondre à ces questions.

On pourrait définir la religion comme une forme d'interprétation du monde, réel ou irréel. Dans les religions dites « *animistes* », les choses sont comme un réceptacle où les êtres supérieurs viennent habiter. On adresse des cultes ou des offrandes à ces êtres supérieurs, divinités coiffées par Atana, l'unique.

Les offrandes (sacrifices) : leur but est de faire exaucer des vœux ou d'obtenir une grâce. Les modalités de ces offrandes donnent la possibilité d'une lecture de l'histoire: ce sont les premiers occupants ou les descendants des fondateurs qui sont les seuls habilités à procéder aux rites expiatoires, à la mort d'un animal dit de « malheur » (panthère, python, etc.). Quant à l'immolation d'un animal domestique aux divinités, elle est l'occasion de lire la stratification horizontale et verticale du groupe social: des règles strictes président au partage de la viande et permettent de déceler les relations intra et inter communautaires, les hiérarchies, les degrés de parenté et les liens d'alliance.

Les cérémonies d'ouverture et de clôture d'un culte ou d'un sacrifice fournissent également des informations historiques utiles. Les ancêtres dont les noms sont cités constituent autant de références généalogiques. Les lieux de culte eux-mêmes, situés hors du village, sont des sites historiques dont l'accès est réglementé, ce qui permet également une lecture de la hiérarchie et des fonctions au sein des lignages.

La fête des ignames apparaît ainsi comme une source implicite et explicite de l'histoire ; cette fête, dans son principe même, est une réactualisation du passé. Le choix de l'igname comme symbole du culte, dans une société dont la base alimentaire est aujourd'hui le riz et le maïs, est historiquement révélateur. On doit y voir l'antériorité de l'igname par rapport aux autres plantes. La prise de décisions concernant le déroulement de la fête est en rapport avec la chronologie du peuplement dans la région :

ce sont les premiers habitants qui jouent le rôle cardinal dans la détermination de la date. Les différentes manifestations reflètent la composition du village et parfois l'ordre d'installation de ses habitants. Tout cela permet, de façon implicite, de lire l'histoire des Tura. Quant aux danses et chants de l'igname, elles procurent plus explicitement des données sur le passé : elles font allusion, de façon concise, aux promesses d'un ancêtre lignager, proposent une esquisse généalogique. Il y a là des informations d'ordre historique qu'il importe de décrypter.

Le masque source de l'histoire: l'exemple des Wè

Les Wè sont un peuple à cheval sur la frontière entre la Côte d'Ivoire et le Liberia. Ce peuple a une très forte conscience de son histoire qui s'exprime sous forme de récits, de mythes, de légendes, de contes, proverbes et devinettes. Mais ce qui caractérise le plus les Wè, c'est leur engouement pour les masques. Le masque (*glaè, guèla, ou kela*) peut être défini au double point de vue matériel et spirituel. Du point de vue matériel, il s'agit d'un ensemble constitué par le porteur, le visage sculpté, la coiffe, la tunique, et la jupe de raphia.

Au point de vue spirituel, il faut se référer au symbole dans lequel s'incarne un génie protecteur. Le masque apparaît comme le représentant des ancêtres et de Dieu. De façon générale, c'est de leur plus ou moins grande ancienneté que les masques tiennent leurs prérogatives d'historicité. Chez les Wè, on stipule l'antériorité du masque par rapport à l'homme et son immortalité. En tant qu'être immortel, le masque a vécu toute l'histoire du lignage. Il a vu naître et passer les générations. Sa mémoire a retenu les noms des chefs et ceux des grands guerriers. Il est témoin des tensions et des conflits qui ont ponctué la vie du groupe.

Les grands masques n'apparaissent qu'à des occasions exceptionnelles; des occasions historiques qui, par leur solennité, marquent durablement la conscience collective. On peut citer :

- les fêtes de bénédiction ;
- les funérailles (éloges funèbres du défunt) ;
- les grands procès. Dans le domaine de la justice, les cas que les hommes ont été impuissants à résoudre sont portés devant le grand masque ;
- les assemblées politiques chargées d'instaurer la paix entre les communautés.

Le masque apparaît non seulement comme témoin, mais aussi comme acteur de l'histoire : il intervient dans les conflits armés, soit en tant que combattant de son propre lignage, soit comme conciliateur entre belligérants. Il veille au maintien et à la cohésion sociale. Il est un contre-

pouvoir pour préserver la communauté contre un chef tyrannique ; législateur, juge et investi des plus hautes charges religieuses, le masque est le principal acteur de la vie sociopolitique. Il est donc susceptible de fournir à l'historien des informations intéressantes.

Généalogie et chronologie

Une question d'une grande importance est celle de la chronologie dans la tradition orale. Certes il n'existe pas ici de chronologie universelle absolue. Il n'y a pas une possibilité de datation fondée sur des repères rigoureux. Il n'en demeure pas moins que la notion de temps existe dans nos civilisations. Nos sociétés sont à même de distinguer l'ordre des événements relatés et de suivre les transformations politiques et culturelles. Il y a un système de datation dans le cadre d'une chronologie relative spécifique à chaque entité.

Diverses méthodes plus ou moins efficaces ont été tentées. La plus courante est celle des générations et des classes d'âge. Une génération est constituée par un groupe d'individus nés dans un espace de temps moyen. L'autorité de quelques spécialistes, dont Yves Person, a conduit à l'adoption d'une durée moyenne de 30 ans par génération, pour une unité de comptage permettant de remonter le temps. Cette durée est parfois réduite à 20 ans pour certaines sociétés. Ce système n'est pas véritablement fiable et apparaît comme une pétition de principe quelque peu aléatoire.

Chaque génération est subdivisée en classes d'âge regroupant des personnes nées dans un espace de temps de 3 ou 4 ans. Il s'agit d'une institution dont la finalité première est d'opérer une répartition judicieuse des charges de la collectivité en matière militaire, politique et économique. L'historien, en extrapolant, peut, sur la base de ces institutions, situer des événements majeurs, par références à la fondation de village, aux migrations, aux guerres, etc.

On peut dans ce cas dire que le temps historique est perçu comme une succession d'ères, où il est difficile de percevoir la continuité. Chez les Sannvin, les événements sont situés en fonction du déroulement linéaire du temps, et en fonction de l'antériorité dans le temps, sans qu'il soit possible de préciser la distance temporelle qui sépare les événements.

Dans de nombreuses sociétés, la recherche de repères chronologiques est également fondée sur l'apparition cyclique de phénomènes naturels et sur une périodicité fixe de quelques cérémonies rituelles.

Les sociétés du Cameroun offrent, à cet égard, deux exemples éloquentes. Les Mbum : vivant sur le plateau de l'Adamaoua, ils sont organisés en un Etat centralisé de type sacré, à la tête duquel se trouve un souverain (Bélaka). Tous les ans, il célèbre le *Borian ha*, cérémonie rituelle dont la symbolique repose sur une pièce en fer forgée figurant des motifs de type

hiéroglyphique. Pour marquer l'événement, une pierre blanche était déposée dans un sac. A l'intronisation d'un nouveau Bélaka, l'ancien sac était fermé et déposé dans un temple et un nouveau sac ouvert. Ce procédé constitue un comput rigoureux permettant de déterminer la durée de chaque règne et le nombre de souverains qui se sont succédé sur le trône.

Le second exemple est celui des Mofou du nord du Cameroun dont le comput peut être basé sur la cérémonie du *Maray*. Elle se déroule tous les quatre ans et se caractérise par le sacrifice d'un « taureau de case » et la remise à chaque prince de houes de chefferie. Sur cette base, il est possible de calculer la durée des règnes et de procéder à un repérage d'autres événements marquants de la société.

Boubacar Barry, dans son étude sur le Waalo, a examiné les problèmes que soulève l'utilisation de la chronologie dans un royaume de la Sénégambie disposant d'une liste dynastique relativement bien élaborée et conservée. Au Waalo comme dans de nombreux royaumes d'Afrique noire, le contraste est grand entre la profusion des faits relatés et la vacuité du cadre chronologique. L'inexistence dans cette société d'un calendrier autre que le cycle des saisons ne permet pas l'élaboration d'une chronologie rigoureuse. La datation d'un événement ne peut guère dépasser le souvenir de trois générations sans s'altérer.

Il n'en demeure pas moins que des jalons existent dont la critique permet d'élaborer une trame d'ensemble. La chronologie commence avec la fondation du royaume et elle est basée sur les règnes et la succession sur le trône des différents souverains ; succession matrilineaire, faut-il préciser, des Brak. Pour l'histoire du Waalo, nous disposons de listes de Brak : la première de Amadou Wade qui énumère 52 Brak, celle de Boubou Sali qui donne 52 Brak, d'autres encore de 58, 42, 47, et 13 Brak.

Ces listes présentent deux aspects pouvant servir à l'établissement d'une chronologie. Il y a l'ordre de succession des Brak et la durée de leur règne, éléments déterminants, en dépit des variantes constatées d'une source à l'autre. L'examen critique de la durée de ces règnes permet de déterminer : une série de longs règnes correspondant à des périodes d'expansion et de prospérité ou de relative stabilité politique. A cela s'opposent des règnes dont la brièveté est le reflet de troubles sociopolitiques divers.

En dépit des réserves que l'on peut porter, liées à des déductions hâtives et à des déformations délibérées de la chronologie à des fins de manipulation politique, la tradition orale du Waalo montre, à l'évidence, que les problèmes de chronologie peuvent être examinés sur la base de paramètres épousant la dynamique interne de nos peuples qui s'est située dans la temporalité. Pour en tirer profit, une méthode rigoureuse est requise. Claude Hélène Perrot, dans sa thèse sur les Anyi Ndenye propose une méthode fondée sur l'usage de la datation par « niveaux de concordance » :

1. dresser des listes dynastiques complètes ;
2. insérer les rois dans la généalogie du lignage pour dégager la succession des générations ;
3. établir des niveaux de concordance chronologique en se référant à l'évocation de vécus, simultanément ;
4. procéder à des recoupements avec des données concernant des peuples voisins ou celles fournies par d'autres sources (écrits européens ou arabes).

Cela peut aider à élaborer une charpente chronologique convenable minimisant les risques d'erreurs.

Les sources orales : collecte, analyse, critique et interprétation

L'efficacité d'un travail, dans le domaine des sources orales, est liée à des conditions préalables et méthodes ayant parfois le caractère d'impératif catégorique.

Le problème de la communication : l'idéal pour le chercheur est de pouvoir s'exprimer dans la langue des sociétés dont il s'occupe. Ou du moins de la comprendre. Cela crée une sympathie immédiate, permet de déceler les censures, les non-dits, et de saisir des nuances que l'interprète ne peut transmettre. Le recours au guide-interprète, souvent indispensable, présente des avantages certes, mais aussi des inconvénients. Il arrive que l'interprète qui possède mal l'une des deux langues glisse des erreurs, commette des omissions graves, et par ses interprétations et débordements « assassine » littéralement le récit original ; cela donne toute sa validité au dicton italien : « *traduttore traditore* » (traduire c'est trahir).

L'utilisation du magnétophone : le chercheur dispose de deux moyens de collecte de l'information. La prise de notes paraît fastidieuse. Le magnétophone est d'une fiabilité totale dans la fixation du témoignage. L'enquêteur qui peut réécouter le récit s'en imprègne davantage. Cependant, l'utilisation du magnétophone suscite parfois la méfiance vis-à-vis d'un espion possible ou d'un détenteur de la « sorcellerie des Blancs ».

Les informateurs : un bon chercheur doit savoir multiplier et sélectionner ses informateurs. Il faut s'adresser non seulement à ceux renommés par leur savoir, mais aussi aux personnes sans qualification particulière. Il faut approcher aussi bien les autochtones que les allogènes. Dans certaines affaires, le point de vue du partenaire commercial, de l'allié ou de l'ennemi fournit des détails fort instructifs.

Une technique avantageuse est d'entretenir des relations suivies avec les informateurs privilégiés. Conduire avec eux des séances de travail aussi longues et répétitives que possible. En fonction du sujet abordé, il importe

de cibler la catégorie d'informateurs, selon leurs activités socioprofessionnelles, ou la position géographique de leur habitat.

Démarches préliminaires : l'enquête orale sur le terrain est toujours soumise à des démarches auxquelles il importe de se soumettre ; écrire et se présenter aux autorités administratives modernes, préfets, sous-préfets, maires des communes est une condition *sine qua non* dans ce métier délicat où l'historien est souvent perçu comme un perturbateur sinon un agent de renseignements. Cette procédure officielle indispensable n'est pas suffisante. Elle doit être suivie par les contacts avec les hiérarchies sociopolitiques traditionnelles. Dans cette démarche, il faut souvent se plier à des règles protocolaires strictes. L'accueil et les premiers contacts avec les dignitaires et les populations sont primordiaux, pour la suite de l'enquête. En effet, du respect de l'étiquette et de l'acceptation ou non dépendra, en grande partie, la collaboration souhaitée. Il faut toujours se présenter, dans une attitude simple en précisant l'objet de sa visite. Grâce à l'assistance d'un guide – interprète intelligent et familier de la société visitée, les choses peuvent être faciles.

Avant la première séance de travail, la formalité des libations ou la distribution de quelques noix de kola doit être effectuée.

L'enquête proprement dite se déroule selon les modalités suivantes :

- enquête publique ;
- enquête privée provoquée ;
- *enquête semi-privée provoquée*, avec un auditoire trié, bien informé et s'exprimant plus librement, de façon complémentaire et ordonnée.

Le questionnaire aborde des problèmes généraux d'abord, pour évoquer progressivement des questions plus délicates et complexes, de façon extensive ou intensive, selon les opportunités.

La documentation rassemblée, sous forme de notes écrites ou sur cassettes magnétiques, devra faire l'objet d'une analyse critique.

La critique interne des sources orales. L'utilisation des sources orales pose deux problèmes majeurs: celui de la crédibilité liée à la déperdition et celui de la datation.

La prise en compte des faiblesses, de leurs causes réelles et des moyens de les corriger est nécessaire pour élever les sources orales au niveau de documents dotés d'une validité selon des normes scientifiques.

L'une des faiblesses des sources orales est liée à la fragilité de la mémoire et au subjectivisme. Henige, de ce point de vue, est d'un pessimisme outré lorsqu'il écrit : « Les sources du présent déforment si profondément les traditions qu'il n'est pas possible de se fonder sur les éléments récurrents de la structure sociale (liste de dignitaires, généalogie, classes d'âge pour reconstituer le passé) ».

En vérité, dans les sociétés sans écriture, des systèmes mnémotechniques fonctionnent à la manière de véritables archives, la mémoire des spécialistes ayant une capacité extraordinaire qui permet de restituer l'événement ou le récit avec précision et dans sa totalité, grâce à des systèmes appropriés ; le cerveau fonctionne à la manière de véritables archives traditionnelles dans certaines sociétés.

Les phénomènes de déperdition et de déformation sont cependant réels s'agissant des sources orales. La déformation est souvent la conséquence de l'idéalisation et des stéréotypes de l'histoire dynastique.

Une pratique courante consiste à transférer à un souverain célèbre dont le règne est considéré comme un modèle les actes marquants accomplis par d'autres souverains. L'homonymie concernant la liste dynastique est un facteur aggravant de ce phénomène.

Déformations interprétatives et manipulations idéologiques

Les sources orales se présentent sous formes de récits qui permettent aux détenteurs – transmetteurs d'exprimer leur subjectivité. Ces récits sont certes une exposition d'un réel effectif, non imaginaire, mais il n'est pas nécessairement le reflet exact de ce réel.

Entre les faits tels qu'ils se sont déroulés et le compte rendu qu'on en fournit, sous forme de récit, se glissent des paramètres liés :

- à l'image que la société se fait d'elle-même ;
- aux visions subjectives que les individus ont de cette société.

Dès lors, ce que l'on considère comme récit historique se présente sous la forme d'un discours pluriel comportant des versions divergentes, marquées par d'importantes déformations interprétatives.

Un exemple permet d'évaluer les prises de positions partisans qui font que le récit oral est rarement au degré zéro de narration fondé sur l'objectivité :

Ayant accédé au pouvoir, notre vaillant souverain Belaka Mbum eut à affronter la misérable tribu du chef Ardo Hassana. En un temps record, il mit en déroute l'armée adverse.

Version développée dans le camp adverse :

Notre chef Ardo Hassana réputé pour sa sagesse entretenait des relations pacifiques avec tous les peuples voisins. Mais un jour il fut attaqué par le sanguinaire roi Belaka Mbum réputé pour sa félonie. Notre armée, bien que réduite, opposa une résistance héroïque durant un mois. Mais voulant éviter une effusion de sang, notre chef préféra retirer ses troupes et le combat cessa.

Nous voyons, dans cet exemple, les multiples possibilités de déformations interprétatives que l'on peut faire subir aux faits historiques. Ces versions

déformées invitent l'historien à diversifier ses sources d'information et à opérer avec esprit critique. Dans le cas d'espèce concernant le conflit ci-dessus relaté, il importe de chercher le témoignage d'un troisième groupe voisin pour déterminer les concordances et/ou les divergences.

Des silences lourds de signification : les visions déformées de l'histoire se manifestent aussi de façon implicite. Ainsi, le fait qu'une société décide de retenir tel épisode de son passé ou de taire tel autre est un choix aux lourdes implications. Ce qu'il faut donc retenir, c'est que la notion d'événement n'est pas une donnée objective en soi. Le corpus des récits oraux est le produit d'une sélection sociale qui se conforme à l'image positive qu'on veut construire et transmettre à la postérité.

Et selon que le système de valeur en vigueur se renforce ou se modifie, selon que les hiérarchies se perpétuent, alternent ou se détruisent, la vision du passé, la relation et l'interprétation qui en découlent se modifient. Ainsi, le même comportement qui vaut à un personnage d'être magnifié en héros peut demain être considéré comme signe d'indignité.

Il en découle que les sources orales ne doivent pas être examinées de façon univoque, ou dans une perspective manichéenne cherchant à démêler le vrai du faux. Pour être fécond, le récit oral doit être examiné dans un contexte évolutif, qui tienne compte de la conception de l'existence et de la vision spécifique du monde qui caractérise nos sociétés.

Cette attitude permet d'éviter les pièges de l'histoire idéologique qui est de servir une cause partisane dans le cadre des rivalités dynastiques ou des hégémonies ethniques. On procède à des manipulations généalogiques ou alors on déforme systématiquement les données d'un récit oral dans le but de fonder la prééminence d'un clan ou d'un groupe ethnique sur un autre.

Le procédé est courant chez les Duala du Cameroun où on observe à travers l'histoire une âpre compétition des principaux lignages pour le contrôle des activités lucratives le long du littoral, la possession des terres et la détention des privilèges de pouvoir. Exemple : pour la valorisation de leur seul clan, l'explication de la clé de Bellé (1, B, B) est la suivante :

Auparavant, il y avait deux noms pour les Duala : Bojongo et Duala, mais c'est Bojongo qui avait le commandement.

Le premier fils de Duala à Mbèdi s'appelait Mapoka ; son fils s'appelait Njo Mapoka. Mapoka avait aussi un fils considéré comme esclave: Kuo. C'est pour cela qu'on associe les deux noms: Njo Mapoka, mais c'est Njo qui était le vrai fils de Mapoka. C'est pour cela que tous les Duala sont divisés en deux : Bojongo et Bonaku.

Comme le souligne Dika Akwa (1982:60-70), la version présentée par I.B. fait disparaître deux paliers généalogiques, au regard du tableau d'ensemble remis aux autorités du protectorat allemand en 1985 par les

chefs Duala. C'est fort de cette constatation que René Bureau (1962:19) se montre critique et met en évidence certaines caractéristiques de l'histoire idéologique. Il écrit notamment :

une analyse un peu détaillée de cette « histoire » Duala ferait ressortir à l'évidence des points suivants : il s'agit d'une collection de récits oraux, fragmentaires, « récoltés » artificiellement. Les faits sont choisis et au besoin déformés, en vue de mettre en valeur l'importance et la suprématie du clan « Bell » sur les autres clans Duala.

L'insistance et la précision marquées sur les noms de lieu, les généalogies et la formulation des contrats indiquent le but d'utilisation légale des récits... Cette pertinence de l'analyse critique dévoile le souci d'instrumentalisation des sources orales. La globalisation et le doute porté par Bureau sur les sources orales sont cependant absurdes.

L'histoire idéologique recourt donc aux faits de l'histoire connue, mais en les plaçant sous le signe d'une subjectivité égocentrique. Cela oblige l'historien à recueillir plusieurs témoignages, à les confronter pour procéder à une vérification.

Techniques d'enquête des sources orales

L'enquête orale sur le terrain a d'autant plus d'importance et doit requérir d'autant plus de soins que les documents bibliographiques et les archives concernant les sociétés africaines sont rares ou inexistantes.

L'enquête orale n'est qu'un cas particulier de l'enquête en sciences sociales. Elle obéit par conséquent au même schéma général qui comporte quatre moments :

- 1- le projet d'enquête ;
- 2- la mise en œuvre des méthodes et des techniques d'enquête ;
- 3- l'analyse des données ;
- 4- la présentation des résultats en vue d'une synthèse.

Projet d'enquête

Pendant plusieurs décennies, les enquêtes ethno-anthropologiques n'ont eu pour objectif principal que l'inventaire ou la description de sociétés peu ou mal connues. C'est ainsi qu'ont vu le jour les grandes monographies fondatrices de la discipline : les Argonautes de Malinowski, les Dogon de Griaule, les Nuer d'Evans- Pritchard dans le domaine de l'anthropologie notamment.

Dans le domaine de l'histoire et par rapport aux sources orales, les enquêtes s'assignent comme objectif non pas une société, mais une catégorie de faits (pratiques religieuses, structures socio-politique, dimensions économiques, etc.).

Une fois les objectifs clairement définis, le chercheur se rend sur son terrain. On désigne par terrain le groupe, le lieu où la société au sein duquel le chercheur doit opérer. Il dispose pour cela de différentes techniques d'observation.

L'observation directe : elle constitue surtout au début une phase importante de l'enquête et doit continuer tout au long de l'étude sur le terrain. Ce contact avec la société est indispensable pour le chercheur. Il aide à formuler les hypothèses de travail, à orienter la recherche, à mettre au point des procédés d'investigation.

Ici se pose le problème de la difficulté de l'observation directe et étroite des faits. Les obstacles dans les sociétés africaines sont nombreux : obstacles liés à la langue, caractère ésotérique ou caché de certaines manifestations, décalage des cultures.

Le chercheur africain peut paraître mieux placé pour se faire accepter dans la société et dans ses manifestations les plus secrètes. Mais cela n'est pas évident, même dans sa propre société, car le chercheur est souvent engagé, même malgré lui, du seul fait de son origine, dans des conflits et hostilités de groupes. Il n'est donc pas sûr d'être admis dans tous les milieux. Un chercheur étranger peut même bénéficier de plus de faveurs, du fait de sa neutralité affichée.

En tout état de cause, le chercheur africain a l'avantage d'une grande « visibilité » et d'une familiarité avec le milieu.

Une fois le chercheur accepté, l'observation libre devient alors méthodique. Cela permet à l'observateur de découvrir des faits nouveaux, intéressants, tout en conservant une rigueur dans la méthode d'investigation.

Pour vaincre les difficultés de pénétration du groupe, on préconise l'initiation en ethnographie ; cela favorise l'observation participante. C'est l'idéal vers lequel tout chercheur s'efforce de tendre. Mais on y est toujours plus ou moins éloigné, car la situation de terrain y fait souvent obstacle. Ceux qui y ont le plus réussi sont les anthropologues dont le terrain est bien ciblé et offre des contours plus précis.

L'observation participante se définit par l'ensemble des relations complexes qui s'établissent entre l'observateur et ses hôtes. Ceux-ci sont susceptibles de faire bon accueil au chercheur. Ils peuvent même souhaiter faire prévaloir une version partisane de leur histoire. A l'autre extrême, le chercheur est susceptible d'être marginalisé et ne trouver chez ses hôtes que mutisme et mauvaise humeur. Enfin, l'accès au terrain peut être interdit par l'autorité politique. Dans tous les cas, les hôtes contrôlent la place occupée par le chercheur, ainsi que les personnes, les lieux, les événements auxquels il peut avoir accès ou qui lui sont interdits. Ce faisant, ils sélectionnent l'information.

Le chercheur lui-même introduit dans la situation de terrain des paramètres spécifiques qui forment son équation personnelle, les principaux étant le genre (c'est-à-dire le rôle social correspondant au sexe), l'âge, l'origine nationale ou ethnique, le statut, la langue, l'expérience acquise, etc.

L'observation participante, fréquente en anthropologie, est plus difficile à appliquer pour une enquête sociologique ou historique, du fait de l'étendue plus importante du terrain et de sa diversité.

La recherche en sciences sociales se fait par mode de communication interpersonnelle. Celle-ci, pour être fiable, doit être de qualité par rapport à l'interrogation orale. Il importe pour cela de maîtriser les techniques de l'interview et d'opérer un enregistrement parfait, dans le respect de la déontologie. Il est contraire à la déontologie de recueillir des informations par la ruse et l'indiscrétion (cacher un microphone dans ses vêtements alors qu'on s'entretient avec une personne qui ne souhaite pas qu'on enregistre ses propos). De part et d'autre, monnayer de l'information est également contraire à la déontologie. En tout état de cause, les techniques d'enquête se font par le médium de l'échange verbal, en suivant un questionnaire plus ou moins élaboré.

La situation de terrain est donc une situation de dialogue et l'échange verbal qui passe par l'usage d'une ou plusieurs langues, dont en principe celle de la communauté hôte ; ou alors d'une *lingua franca* de grande diffusion: swahili, fulfuldé, haoussa, pidgin, etc.

Il est également possible de passer par les services d'un interprète ou d'un assistant de recherche. Dans ce cas, il est impératif de posséder suffisamment de compétences linguistiques pour pouvoir transcrire des textes en alphabet phonétique, afin de procéder à une traduction juxtalinéaire avec l'aide de l'interprète. Mais la plupart des autres textes feront l'objet d'une traduction rapide, et souvent approximative de l'interprète dont on doit s'assurer la compétence et le sérieux.

L'analyse

Il n'y a pas de faits sociaux bruts que l'on puisse engranger en masse au cours de l'enquête, afin de se livrer ensuite dans un deuxième temps à leur analyse.

Dans la pratique de la recherche, la collecte et l'analyse des données se conjuguent. Elles se relancent mutuellement, en alternance plus ou moins contrôlée. La recherche en sciences sociales reste, à bien des égards, de l'ordre de l'artisanat, du bricolage savant.

Le moment analytique commence dès le projet d'enquête, lorsque le chercheur opère. Les choix thématiques, géographiques et théoriques aboutissent à la définition du terrain. Au fur et à mesure que les données s'accumulent, il est impératif de les organiser en fonction de leur logique interne que l'on s'efforce de révéler au moyen d'un outillage conceptuel.

Cet effort d'analyse permet de mettre en lumière les insuffisances et les lacunes de l'enquête, et de la relancer. Lorsque ce travail est mal fait, il arrive que le chercheur quitte son terrain pour s'apercevoir après coup que certains éléments essentiels de son enquête font irrémédiablement défaut.

Notons enfin ceci : par définition, la recherche consiste à produire des connaissances nouvelles. Son déroulement est donc, à quelque degré, imprévisible. Les objectifs, les techniques d'enquête, les outils d'analyse doivent être révisables en cours de travail. Si tel sujet, telle conceptualisation ou telle théorie deviennent des carcans pour la recherche, leur abandon s'impose.

Reste à présent à mentionner un problème qui se situe en deçà ou au-delà du discours, de la parole et du visible. Il s'agit du non-dit et du non-vu sociaux, analogues au non-dit de la psychanalyse.

Il y a en effet des aspects qui nous échappent parce que personne n'a les mots pour les dire, qu'aucun informateur n'est susceptible d'en parler, qu'aucun ethnologue ne s'est forgé les outils pour les détecter. Ces faits sont d'autant plus importants et pesants dans les rapports sociaux qu'ils sont mal ou nullement perçus. Durkheim, déjà, l'avait remarqué, et avait assigné pour tâche à la sociologie de les révéler. Un proverbe srilankais dit que les poissons ne parlent pas de l'eau dans laquelle ils baignent. Il en va de même du mutisme de certaines catégories qui ne s'expriment qu'en empruntant des discours préétablis produits par d'autres catégories. Ce peut être le discours des cadets, des dominés. L'étudiant doit savoir que c'est sur ce front-là que se développent actuellement des méthodologies nouvelles, principalement par des études fines sur les non-dits. Ces méthodologies se fondent principalement sur l'étude de la civilisation matérielle, des objets, des failles du discours, etc.

Concluons cette section relative aux techniques d'enquête en mentionnant la nécessité d'organiser les données recueillies de manière ordonnée, exploitable en vue de les sauvegarder. Les notes doivent être mises au propre, de manière lisible et répertoriée, sous forme de classeurs, de fichiers ou reproduites sur un support informatique. Les photos et collections ethnographiques doivent être classées et documentées. Les cassettes et disquettes doivent être conservées dans des locaux, à l'abri des intempéries.

Guide d'enquête orale

Dimension éthique : l'informateur est-il avisé :

- a- De ses droits et intérêts ?
- b- Des objectifs du programme et du projet ?
- c- Des différentes étapes de l'entretien, de la transcription et leurs responsabilités dans la participation du projet ?
- d- Du dépôt éventuel des entretiens dans un lieu convenable ?
- e- Des usages possibles des sources ?

Contenu d'un entretien

- le contenu de chaque programme/projet ou entretien doit s'apprécier selon ses objectifs et ses fins ;
- les programmes de recherche ou archivistiques, les projets et entretiens doivent se juger selon leurs contributions à la compréhension historique ;
- l'examen principal de la contribution historique a pour but de vérifier si son contenu apporte de nouvelles informations, comble les vides et fournit de nouvelles sources et perspectives.

Le contenu de l'entretien doit s'appuyer sur

- a- La fiabilité et la validité des informations disponibles. S'agit-il d'un témoignage oculaire ? L'informateur a-t-il vécu les faits ? Comment explique-t-il les contradictions et les coïncidences ?
- b- Rapport entre la documentation disponible et l'historiographie
- c- Texture : détail...
- d- Nature : faits, perceptions, interprétations, jugements, attitudes.
- e- Lieu : représentation appropriée de la population. Région et thème de l'enquête, y a-t-il assez de témoignages pour valider sans exclusion les évidences ? Y a-t-il un échantillon important de population représentée dans les entretiens ?
- f- Forme et structure contribuent-elles à la compréhension du contenu ?

L'exploitation des autres sources

- a- Les techniques orales sont-elles les meilleurs moyens d'acquisition de l'information ? Si non, quels autres moyens envisager ? L'enquêteur exploite-il ses méthodes, envisage-t-il de les préserver au cas où cela serait nécessaire ?
- b- L'enquêteur a-t-il fait l'effort de considérer d'autres aspects de l'histoire orale ?
- c- Les techniques d'évaluations de l'enquêteur s'inscrivent-elles dans le registre des sources disponibles ?

Contribution historique

- a- Les aspects sauvegardés par l'enquêteur influencent-ils la qualité des sources ?
- b- L'enquêteur tient-il compte de l'intégrité historique ?
- c- Comment l'entretien contribue-t-il à la connaissance et à la compréhension du vaste contexte historique ?

Guide de l'entretien

- a- L'enquêteur est-il bien informé du sujet de discussion ?
- b- Les sources primaires et secondaires exploitées pour la circonstance sont-elles appropriées ?

Sélection et orientation de l'informateur

- a- L'informateur maîtrise-t-il le sujet ?
- b- L'informateur correspond-il aux exigences de l'entretien ?
- c- L'informateur a-t-il été préparé pour l'entretien ou a-t-il participé au processus ?

Rapports entre l'enquêteur et l'informateur

- a- Convergent-ils vers les mêmes objectifs ?
- b- Y a-t-il un équilibre entre l'analyse et le jugement de l'entretien ?

Les techniques appropriées

- a- Quelles évidences montrent que l'enquêteur a véritablement exploré les aspects pertinents de la pensée ? A-t-il identifié les sources des informateurs ou employé les méthodes de critique envisagées ? L'enquêteur s'est-il intéressé aux indices pertinents ?

La capacité d'adaptation

- a- Comment justifier les précautions prises par l'enquêteur sur :
 - La capacité de l'informateur à supporter l'enquête (santé, mémoire, compréhension, endurance ...)
 - La condition de l'enquêteur (qualité du matériel, les participants, les perturbations...)

(Document tiré des *Actes du XV^e Congrès international des sciences historiques*, Bucarest, Vol. I, Méthodologie
(texte traduit de l'anglais)

Textes et documents à l'appui**La civilisation orale****Par J. Vansina**

Celui qui veut employer des traditions orales doit d'abord se pénétrer de l'attitude des civilisations orales envers le discours, une attitude qui varie du tout au tout par rapport à celle des civilisations où l'écriture a consigné tous les messages importants. La société orale connaît le parler courant, mais aussi le discours-clef, un message légué par les ancêtres, c'est-à-dire une tradition orale. En effet, la tradition est définie comme un témoignage transmis verbalement d'une génération à l'autre. Presque partout le « verbe » possède une puissance mystérieuse parce que les mots créent les choses. Du moins, c'est l'attitude qui prévaut dans la plupart des civilisations africaines. Les Dogon ont sans doute exprimé ce nominalisme de la façon la plus explicite ; dans les rituels on constate partout que le nom est la chose et que « dire » c'est « faire ».

L'oralité implique une attitude devant la réalité, et non seulement un manque de quelque chose. Pour l'historien des temps contemporains qui est noyé dans des masses de messages écrits et doit développer une technique pour lire rapidement, quitte à ne bien comprendre que par la répétition des mêmes données dans de nombreux messages, les traditions déroutent. Elles exigent au contraire un retour continuels vers la source. Le Zaïrois Fu Kiau fait justement remarquer qu'il est naïf de lire un texte oral une ou deux fois et puis de croire qu'on l'a compris. Il faut l'entendre. Il faut l'apprendre, l'intérioriser comme un poème, le questionner pour dégager ses significations multiples, du moins s'il s'agit d'un discours important. L'historien doit donc apprendre à ralentir, à réfléchir, pour pénétrer dans une représentation collective, car le corpus de la tradition est la mémoire collective d'une société qui s'explique à elle-même. De nombreux savants africains, tels que A. Hampaté-Ba ou Boubou Hama, ont d'ailleurs exprimé ce même raisonnement de façon éloquente. A l'historien de s'initier d'abord aux modes de pensée de la société orale avant d'en interpréter les traditions.

Histoire générale de l'Afrique par l'UNESCO, vol. 1
chap. 7, pp. 167-168

La parole, agent actif de la magie

Par Amadou Hampaté Bâ

Il faut avoir présent à l'esprit que d'une manière générale, toutes les traditions africaines postulent une vision religieuse du monde. L'univers visible est conçu et ressenti comme le signe, la concrétisation ou l'écorce d'un univers invisible et vivant qui constitue des forces en perpétuels mouvements. Au sein de cette vaste unité cosmique, tout est lié. Tout est solidaire, et le comportement de l'homme vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du monde qui l'entoure (monde minéral, végétal, animal, et société humaine) sera l'objet d'une réglementation rituelle très précise – pouvant d'ailleurs varier dans sa forme selon les ethnies ou les régions.

La violation des lois sacrées était censée entraîner une perturbation dans l'équilibre des forces se traduisant par des troubles divers. C'est pourquoi l'action magique, c'est-à-dire la manipulation des forces, visait en général à restaurer l'équilibre perturbé, à rétablir l'harmonie dont l'Homme, nous l'avons vu précédemment, fut instauré en gardien par son créateur.

Le mot magie est toujours pris dans un mauvais sens en Europe alors qu'en Afrique il désigne seulement le maniement des forces, chose neutre en soi, et qui peut s'avérer utile ou néfaste selon la direction qui lui est donnée. Il est dit : « Ni la magie ni la fortune ne sont mauvaises en soi. C'est leur utilisation qui les rend bonnes ou mauvaises ».

La bonne magie, celle des initiés et des « maîtres connaisseurs », vise à purifier hommes, bêtes et objets afin de remettre les forces en ordre. C'est ici que la force de la parole est décisive. En effet, de même que la parole divine de Maa Ngala est venue animer les forces cosmiques qui reposaient, statiques, en Man, de même la parole de l'homme vient animer, mettre en mouvement et susciter les forces qui sont statiques dans les choses. Mais pour que la parole produise son plein effet, il faut qu'elle soit scandée rythmiquement, parce que le mouvement a besoin de rythme, lui-même fondé sur le secret des nombres. Il faut que la parole reproduise le va-et-vient qui est l'essence du rythme.

Dans les chants rituels et les formules incantatoires, la parole est donc la matérialisation de la cadence. Et si elle est considérée comme pouvant agir sur les esprits, c'est parce que son harmonie crée des mouvements, mouvements qui engendrent des forces, ces forces agissant sur les esprits qui sont eux-mêmes des puissances d'action.

Tirant du sacré sa puissance créatrice et opérative, la parole, selon la tradition africaine, est en rapport direct soit avec le maintien, soit avec la rupture de l'harmonie, dans l'homme et dans le monde qui l'entoure.

C'est pourquoi la plupart des sociétés orales traditionnelles considèrent le mensonge comme une véritable lèpre morale. En Afrique traditionnelle, celui qui manque à sa parole tue sa personne civile, religieuse et occulte. Il se coupe de lui-même et de la société. Sa mort devient préférable à sa survie, tant pour lui-même que pour les siens.

On comprendra mieux, dès lors, dans quel contexte magico-religieux et social se situe le respect de la parole dans les sociétés à tradition orale et particulièrement lorsqu'il s'agit de transmettre les paroles héritées des ancêtres ou des aînés. Ce à quoi l'Afrique traditionnelle tient le plus, c'est à tout ce dont elle a hérité des ancêtres. Les expressions : « je le tiens de mon maître », « je le tiens de mon père », « je l'ai sucé de la mamelle de ma mère » expriment son attachement religieux au patrimoine transmis.

Histoire générale de l'Afrique, vol.1, chap. 8, pp. 191-192

Il est intéressant pour le lecteur de mettre en parallèle le texte de Vansina et celui de Hampaté Bâ pour déceler les similitudes et les divergences sur leur conception de la parole et des sources orales en général.

Histoire et tradition historique du manding

Par Djibril Tamsir Niane

En pays mandingue, la tradition historique orale se présente comme un enseignement structuré et codifié ; les Malinké, pour reprendre l'expression de M. Yves Person, ont une « tête historique » ; la structure sociale, fondée sur la gérontocratie, favorise une bonne conservation de la tradition.

Chaque village entretient un lieu de culte, une mare, un bois, une case-musée, quand ce n'est pas un masque ou tout autre objet matériel favorisant l'évocation du passé par le truchement d'une cérémonie annuelle ou à périodicité réglée [...].

La tradition orale du Manding est entretenue par plusieurs centres d'enseignement ; mais chacun de ces centres présente ses particularités. Il semble cependant que pour les Malinké, pour le noyau mandingue même, tout gravite autour du Corpus de Soundjata. Mes recherches depuis quelques années m'ont amené à penser que ce Corpus a pu être confectionné à la fin du XVII^e siècle ou au tout début du XVIII^e siècle. Il est difficile d'assigner à la composition du Corpus une date plus précise. La tradition place cette composition sous le règne de Mansa Saman qui reconnaissait la suzeraineté de Ségou ; Kangaba, où il résidait, était la dernière capitale du Manding ; le souverain qui régnait était toujours investi par les rois de Ségou. Les rois de Kangaba percevaient l'impôt pour le compte de Ségou dont l'autorité, sous le règne de Biton, s'étendait jusqu'à Kouroussa sur le Haut-Niger. Le rite de commémoration qui se fait autour de la fameuse case-musée, ou Kama-Bolon, aurait été institué par Mansa Saman pour rappeler périodiquement les fastes de l'Empire et resserrer les liens entre les clans malinké par l'audition de l'histoire des glorieux aïeux.

Ainsi tous les ans, à l'occasion de la réfection de la toiture de la case-musée, autour du prince de Kangaba, se réunissent non seulement les représentants des autres branches du clan Keïta, mais aussi les représentants des autres clans mandingues accompagnés de leurs traditionalistes. La cérémonie reproduit le protocole antique, chaque clan y a sa place, l'ordre de parole est strictement réglé comme au temps des Ancêtres. La tradition orale de Kangaba est détenue par le clan griot des *Diabaté-Gberela*, établis à Keyla avec quelques familles de Chérif. Antérieurement à la cour de Niani, cette tradition était le monopole du clan Kouyaté. C'est donc l'« Ecole » de Keyla qui détient la version originale du Corpus de Soundjata [...].

L'exemple de Kangaba fut religieusement entretenu et répandu dans toute l'ère d'influence malinké. La codification de la tradition historique entreprise par ce centre fut non seulement poursuivie, mais méthodiquement ordonnée dans tous les pays à fort peuplement mandingue. Périodiquement, des délégations partaient des nouvelles « colonies » pour venir rendre hommage aux Anciens des villages-mères. Par là, les normes de la culture et de la civilisation mandingues se diffusèrent, assurant ainsi l'unité culturelle et sociologique qui survécut à l'unité politique. A ce titre, le rôle de Kangaba a été considérable dans l'expansion de la culture mandingue depuis l'éclipse politique de Niani.

Djibril Tamsir Niane, 1974, « Histoire et tradition historique du Manding », *Présence Africaine*, N°89, pp. 59-61

La bataille de Krina

Par D. T. Niane

Tu es le fils de Nare Maghan, ami, tu es aussi le fils de ta mère Sogolo la femme-buffle, devant qui les sorciers impuissants reculent de frayeur. Tu as la force et la majesté du lion, tu as la puissance du buffle.

Je t'ai dit ce que les générations futures apprendront sur tes ancêtres, mais que pourrons-nous raconter à nos fils, afin que ta mémoire reste vivante, qu'aurons-nous à enseigner de toi à nos fils ? Quels exploits sans précédent, quelles actions inouïes, par quels coups d'éclat nos fils regretteront-ils de n'avoir pas vécu au temps de Soundjata ?

Les griots sont les hommes de parole, par la parole nous donnons vie aux gestes des rois ; mais la parole n'est que parole, la puissance réside dans l'action ; sois homme d'action. Ne me réponds plus par ta bouche, demain montre-moi dans la plaine de Krina ce que tu veux que je raconte aux générations à venir. Demain, permets-moi de chanter l'air du vautour sur les corps des milliers de Sossos que ton sabre aura couchés avant le soir.

C'était à la veille de Krina. Ainsi, Balla Fasséké rappela à Soundjata l'histoire du Manding pour qu'il se montre, le matin, digne de ses ancêtres. Au point du jour, Fakoli vint réveiller Djata, pour lui dire que Soumaoro avait commencé à sortir ses Sofas de Krina. Le fils de Sogolo parut, habillé en roi chasseur : il portait un pantalon collant de couleur ocre, il donna ordre de disposer les Sofas en travers de la plaine ; pendant que les chefs s'affairaient, Manding Bory et Nana Triban entrèrent sous la tente de Djata.

- Frère, dit Manding Bory, as-tu préparé l'arc ?
- Oui, répondit Djata, regarde...

Il décrocha son arc du mur et la flèche fatale. Ce n'était point une flèche de fer, c'était du bois avec au bout un ergot de coq blanc. L'ergot de coq était le Tana de Soumaoro, secret que Nana Triban avait su arracher au roi de Sosso.

Frère, dit Nana Triban, Soumaoro sait maintenant que je me suis enfui de Sosso, tâche de l'approcher, car il te fuira tout au long de la bataille.

Ces paroles de Nana Triban laissèrent Djata inquiet, mais Balla Fasséké, qui venait de rentrer sous la tente, dit à Soundjata que le devin avait vu en songe la fin de Soumaoro [...].

Le soleil s'était levé de l'autre côté du fleuve et éclairait déjà toute la plaine ; les troupes de Soundjata se déployaient en travers de la plaine depuis le fleuve ; les ailes de son immense armée touchaient le fleuve d'une part et les collines de l'autre. Comme à Negueboria, Soundjata ne déploya pas toutes ses forces : les archers de Wagadou et les Djallonkés se tenaient en arrière, prêts à déborder sur la gauche vers les collines, à

mesure que le combat se généraliserait. Fakoli Koroma et Kamandjan étaient en première ligne avec Soundjata et sa cavalerie.

Soundjata, de sa voix puissante, cria : « An gnewa » ; l'ordre fut répété de tribu en tribu et l'armée se mit en marche. Soumaoro se tenait à droite avec sa cavalerie.

Djata et sa cavalerie chargèrent avec fougue, ils furent arrêtés par les cavaliers de Diaghan et une lutte à mort s'engagea. Tabon Wana et les archers de Wadadou déployèrent leurs rangs vers les collines, la bataille se généralisa dans toute la plaine tandis qu'un soleil implacable montait dans le ciel. Les chevaux de Mema sont d'une agilité extraordinaire, ils s'élançaient, les pattes de devant levées, et fondaient sur les cavaliers Diaghanka qui roulaient par terre, meurtris sous les sabots des chevaux. Bientôt ceux de Duaghan lâchèrent pied et se replièrent précipitamment vers l'arrière, le centre ennemi était rompu.

C'est alors que Manding Bory arriva à bride abattue pour annoncer à Soundjata que Soumaoro ayant fait donner toute sa réserve s'était abattu sur Fakoli et ses forgerons ; visiblement Soumaoro tenait à châtier son neveu ; déjà accablés sous le nombre, les hommes de Fakoli commençaient à céder du terrain. La bataille n'était pas encore gagnée.

Les yeux rouges de colère, Soundjata entraîna sa cavalerie vers la gauche du côté des collines où Fakoli supportait vaillamment les coups de son oncle. Mais partout où passait le fils du buffle, la mort se réjouissait. La présence de Soundjata rétablit un moment l'équilibre, cependant les Sofas de Sosso étaient trop nombreux. Le fils de Sogolon cherchait Soumaoro ; il l'aperçut au milieu de la mêlée ; Soundjata frappait à droite et à gauche ; les Sossos s'écartaient sur son passage ; le roi de Sosso, qui ne voulait pas se laisser approcher, se plia loin derrière ses hommes, mais Soundjata le suivait des yeux, il s'arrêta et tendit son arc. La flèche partit, elle toucha Soumaoro à l'épaule, l'ergot de coq ne fit que l'égratigner, mais l'effet fut immédiat et Soumaoro sentit ses forces l'abandonner ; ses regards rencontrèrent ceux de Soundjata ; tremblant maintenant comme un homme saisi par la fièvre, le vaincu leva les yeux vers le soleil, vit passer au-dessus de la mêlée un grand oiseau noir et il comprit. C'était l'oiseau du malheur.

- L'oiseau de Krina, murmura-t-il.

Le roi de Sosso poussa un grand cri et tournant la bride, il s'enfuit. Les Sossos virent le roi et ils s'enfuirent à leur tour. Ce fut la déroute ; la mort planait sur la grande plaine ; le sang coulait par mille plaies. Qui peut dire combien de Sossos ont trouvé la mort à Krina ? La déroute était complète. Soundjata se lança alors à la poursuite de Soumaoro.

Niane D. T., *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, pp. 116-119

Origine des Mboum

Par Eldridge Mohammadou

Au nombre de ces occupants les plus anciens du plateau mboum figuraient évidemment les *Dibí*, qui forment une tribu portant son nom ; lui-même prit le titre de *Gan* « chef de lignage » de tribu, c'est pourquoi il fut désormais connu sous le nom de *Gan* (le chef des *dibí*). L'autre titre mboum conféré à ces doyens était *nyá*. *Gan-díbi* avait pour voisins les chefs des lignages les plus anciens du pays : *nyá Mbi*, *Nyá njál-à-Say*, *Nyá Mbùdi ou Vùdi*, *Nyá Màrà*, et bien d'autres.

Un jour, une dispute éclata entre *Gan-díbi* et l'un de ses voisins, *Nyá vùdi*, disent les uns, *Nyá Màrà* disent les autres. Extrêmement fâché, *Gan Díbi* décida de retourner lui et ses gens au pays de leurs ancêtres, c'est-à-dire au ciel, d'où ils venaient. C'est pourquoi ils mirent beaucoup de temps à construire une échelle assez haute pour leur permettre d'atteindre le ciel. C'est sur le sommet du *Ngàw dàbà* qu'ils dressèrent l'énorme échelle. Sa construction demanda plusieurs années, et la forêt proche, qui était alors plus riche en gros arbres, leur fournit tout le bois nécessaire. Ils étaient assez avancés dans leurs travaux, lorsque la base de l'échelle, qui était faite en bois de *jimbàli*, minée par les termites, pourrit plus vite que le reste et s'écroula. C'est le pied de cette échelle qui donna naissance au lac de Ngwa Daba. En s'écroulant, le sommet de cette échelle gigantesque, dit-on, alla s'abattre au-delà de l'actuel Ngaou Ndal. Tous ceux des hommes et femmes qui se trouvaient à ce moment-là sur ses barreaux en train de travailler, furent éjectés au loin. Ce sont eux qui atterrirent dans les régions situées au sud du plateau mboum, bien au-delà du Djérem, donnant naissance à des peuples nouveaux : les « Yaoundé » et les *Mbér*, c'est-à-dire les populations de la grande forêt du sud d'une part, et les peuples qui se trouvent entre eux et les Mboum d'autre part : les Vouté et les Tikar. Car l'ancêtre des Yaoundé est *Nyá Ngà* à Daba, c'est-à-dire *Gan-Daba*, c'est-à-dire *Gan-Díbi*, les Tikar « eurent les jambes brisées », c'est ce qui explique qu'ils ne purent pas regagner le pays et procréèrent un peuple nouveau dit *ti Kalà*, « ceux qui sont sortis, partis » du pays mboum, en d'autres termes les rejetons des Mboum.

Mohammadou, E, 1990, *Traditions historiques des peuples du Cameroun Central*, ILCAA

Les Mboum qui vivent sur les plateaux de l'Adamaoua au Nord Cameroun situent leurs origines lointaines à l'Est et revendiquent une identité commune avec l'Égypte ancienne. Divers éléments de leur culture matérielle l'attestent : par exemple le Ha, couteau de fer forgé portant des caractères de type hiéroglyphiques. Le lecteur notera dans ce texte des réminiscences bibliques se rapportant à la fameuse Tour de Babel.

Nature de l'histoire traditionnelle

Par Christophe Wondji

La conscience historique des peuples africains s'exprime donc traditionnellement à travers un langage différent de l'historiographie occidentale. Elle s'appuie sur une perception de la temporalité et se transmet par un savoir organisé selon des structures propres. Quels sont donc les traits principaux de cette histoire traditionnelle et quels problèmes pose sa traduction dans le langage scientifique moderne ?

La pensée africaine saisit le temps selon les trois dimensions du passé, du présent et du futur qui marquent la succession de l'avant, du maintenant et de l'après. Cette succession désigne l'écoulement de la durée le long d'un axe toujours orienté vers le futur. Ce temps est à la fois homogène dans la mesure où passé, présent et futur sont imbriqués, mais ne sont pas identiques. Ils peuvent être saisis l'un par rapport à l'autre, mais aussi dans leur totalité.

Ce temps se divise concrètement en jours, semaines, mois et années selon les changements de l'atmosphère et des activités humaines et sociales correspondantes. Il progresse en suivant la direction indiquée par le futur, mais le passé a une influence déterminante parce qu'il est connu et assumé.

La connaissance du passé ou histoire a d'abord un objet global ; le monde, déterminé par l'espace et par le temps. Ce monde comprend la nature, les animaux et les hommes, mais le coût réel de l'histoire tend vers une différenciation progressive de ces divers éléments au profit d'une affirmation de la société humaine. L'objet précis de l'histoire est donc cette différenciation de la nature et de la culture.

L'histoire ou l'évolution de la collectivité depuis les origines jusqu'à nos jours comprend plusieurs époques ; l'époque héroïque ou de la création de la société, celle des grands ancêtres ayant dirigé l'émigration ; celle des ancêtres proches ayant vu arriver les Européens ; l'époque coloniale et enfin celle des indépendances. Chacune de ces époques a un contenu humain et social précis et sa connaissance est assurée par des moyens spécifiques : les mythes pour les époques héroïques et des grands ancêtres, les témoignages matériels et les récits historiques pour les époques plus récentes, enfin les souvenirs des anciens pour les périodes contemporaines.

Mais cette connaissance du passé est la connaissance de l'ensemble des « paroles du passé » ou « parole des ancêtres ». Ces paroles se rapportent aux « affaires » qui ont eu lieu autrefois. Elles sont transmises directement par les récits des griots, des porte-canne ou des aînés de famille et indirectement par les chants, les danses, les noms.

Wondji, C., « La philosophie et le développement d'une science de l'histoire en Afrique », *Afrika Zamani*, 1986, nos 16 et 17, pp. 11-12

Orientation biographique

- Alagoa, E.J., 1972, *A History of the Niger Delta: a Historical interpretation of Ijo oral tradition*, Ibadan, Ibadan University Press.
- Aron-Schnapper, D., et Hanet, D., janvier-février 1980, « D'Hérodote au magnétophone : sources orales et archives orales », *Annales Economie Société Civilisation*, pp. 183-199.
- Bah, T., 1980, « La chronologie dans la tradition orale, le cas des peuples du Cameroun septentrional », in *Actes du XV^e congrès international des sciences historiques*, Bucarest.
- Bah, T., 1987, *Traditions orales historiques des populations du Mbam. Les Voutés*, Yaoundé, MESRES-CREA, Yaoundé.
- Bah, T., 1997, « L'oeuvre d'Eldridge Mohammadou, sa contribution à l'historiographie du Cameroun », in *Histoire et Enseignement de l'histoire en Afrique Centrale Francophone*, Publications de l'université de Provence.
- Barry, B., décembre 1974, « La chronologie dans la tradition orale du Waalo », *Afrika Zamani*, n°3.
- Belinga, M. S. Eno, 1978, *Mvet: Monebluin ou l'Homme bleu*, Yaoundé, CEPER.
- Binam Bikoi, C., 1977, *Contes du Cameroun*, textes rassemblés, traduits et présentés, Paris, EDICEF.
- Boutrais, J.A., 1989, *Peuples et cultures de l'Adamaoua*, Publication et 1986, Guindo A., Paris, (eds) du CNRS.
- Cissé, Youssouf, T., et Wa Kamissoko, 1988, *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala-Arsan.
- David, H., 1982, *Oral Historiography*, London, Longman.
- Diabate, H., 1986, *Les Sanvinn, Sources orales et histoire, essai de méthodologie*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, Abidjan.
- Ezée, L.F., 1971, *La tradition orale Béti*, Yaoundé, Centre Fédéral Linguistique et Culturel.
- Geschirere, P., 1975, « Traditional elders, colonial chiefs and modern intellectuals in the Maka villages, South east Cameroun », in *Kroneck van Afrika*, no 5, 2.
- Ghomsí, E., 1973, « Les Bamilékés du Cameroun, essai d'étude historique des origines à 1920 », Paris, Université de Paris Sorbonne, thèse de doctorat de III^e cycle.
- Henige, D., 1982, *Oral historiography*, London, Longman.
- Johnson, S., 1897, *History of the Yorubas*, Lagos, C.M.S. Bookshops.
- Joulard, P., mai 1979, « Historiens à vos micros, le document oral, une nouvelle source pour l'histoire », *L'Histoire*, n° 12, pp. 106-112.
- Kagwa, A., *Ebika Bya Buganda*, (London 1912).
- Ki-Zerbo, J., 1972, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier.
- Kiwanuka, M.S.H., « Some reflections on the role of oral tradition in the writing of the pre-colonial history of Africa », in *Revue Acta Africa*, n° 1.
- Laya, D., 1972, *Tradition orale, problématique et méthodologie des sources orales de l'histoire africaine*, Niamey, C.R.D.T.
- Le Goff, J., et Nora, P., 1974, [sous la direction de], *Faire de l'histoire, II Nouvelles approches*, Paris, Gallimard.
- Mauss, M., 1983, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Payot, 8^e éd.

- Mohammadou, E., 1986, « Envahisseurs du Nord et Grassfields Camerounais au XVIIIe siècle. Le cas du Bamoun », *Soudan Sabel Studies* II, edited by Morimichi Tomi Kawa, Tokyo, ILCAA.
- Mohammadou, E., 1990 et 1991, *Traditions historiques des peuples du Cameroun central*, 2 vol., Paris-Tokyo, ILCAA.
- Mohammadou, E., et Bassoro Modibo, 1980, *Garoua, tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun*, Paris, Editions du CNRS.
- Mohammadou, E., Ray ou Rey- Bouba, *Traditions historiques des Foulbés de l'Adamawa*, Musée dynamique du Nord-Cameroun - ONAREST, Paris, Editions du CNRS.
- Ngijol Ngijol, P., 1980, *Les merveilles africaines. Les fils de Hitong*, 2 tomes, Yaoundé, CEPER.
- Niane, D. T., 1961, *Soundjata, ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.
- Niane, D.T., 1965, *Sundiata, an epic of old Mali*, translated from French by G.D. Pickett, London.
- Njeuma, M., 1981, « Some observations on the chronology of North and Central Cameroon from ethnographic data », in Tardits, C., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, Editions du CNRS, 2 vol.
- Njiasse Njoya, A., 1989, « Chants dynastiques et chants populaires Bamun : sources d'informations historiques », in *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, Editions du CNRS.
- Perrot, C.H., 1982, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIIIe et le XIXe siècles*, Paris et Abidjan, Publications de la Sorbonne et CEDA.
- Perrot, C.H., 1989, *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, Edition du CNRS, (réédité en 1993).
- Perrot, C.H., 1993, *Le passé de l'Afrique par l'oralité, African History from oral sources*, analyses bibliographiques, Documentation Française et Ministère de la coopération.
- Person, Y., 1961, « Enquête d'une chronologie ivoirienne », in *The Historian in tropical Africa*, Oxford Univ. Press.
- Person, Y., 1962, *Entre tradition orale et chronologie*, Cahier d'Etudes Africaines, 7, II.
- Person, Y., 1963, « Classes d'âge et chronologie », in *Latitude*, n° spécial : 68-83.
- Person, Y., 1969, *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN.
- Reindorf, C.C., 1898, *The history of the Gold coast and Ashante: Based on traditions and historical facts comprising a period of more than three centuries from about 1500 to 1860*, Ghana University Press, Accra 1966, (1st published in Basel).
- Tardits, C., 1981, (sous la dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, Editions du CNRS, 2 vol.
- Terray, E., 1995, *Une histoire du royaume Abon du Gyaman, des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala.
- Vansina, J., 1809, « De la tradition orale », in *Annales du Musée Royal de l'Afrique centrale*, n°36 (Tervuren 1960) translated as oral tradition: A Study – in *Historical Methodology* (Chicago 1965).
- Vansina, J., 1961, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale [Ouvrage que le suivant a rendu obsolète].
- Vansina, J., 1971, « Once upon a time. Oral traditions as History in Africa », in *Daedalus*, vol. 100, no.2, pp. 442-468.

- Vansina, J., 1978, « For Oral Tradition (But not Against Braudel) », in *Hist.in Africa*, vol.5, pp. 351-356.
- Willis, Roy G., 1976, *On Historical reconstruction from oral traditional sources a structuralist approach*, Northwestern University.
- Wondji, Ch., 1981, « L'histoire dans les sociétés lignagères de la Côte d'Ivoire forestière », in *Le sol, la parole et l'écrit, Mélanges en hommage à Raymond Mauny*, Soc. Franc. d'Histoire d'Outre-Mer, t.2.
- Zeze, B., 1988, « Les Nyabwa et leurs généalogies », in *Sources Orales de l'Histoire de l'Afrique*, Paris, CNRS.