



## Cahiers d'études africaines

171 | 2003  
Varia

---

### L'événement et la parole

La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines : le cas des Nzema

Mariano Pavanello

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/219>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.219](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.219)

ISSN : 1777-5353

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 461-481

ISBN : 978-2-7132-1810-1

ISSN : 0008-0055

#### Référence électronique

Mariano Pavanello, « L'événement et la parole », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 171 | 2003, mis en ligne le 15 février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/219> ; DOI : [10.4000/etudesafriaines.219](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.219)

---

Mariano Pavanello

## L'événement et la parole

La conception de l'histoire et du temps historique  
dans les traditions orales africaines : le cas des Nzema\*

« Le temps africain est un temps réellement historique »

(B. HAMA & J. KI-ZERBO 1987 : 63)

Les conceptions locales de l'histoire en Afrique ont rarement suscité l'intérêt des spécialistes. La question de la légitimité de parler d'histoire en termes d'idées pertinentes à des cultures différentes, qui avait été posée d'abord par C.-H. Perrot (1970) et plus tard par des philosophes à propos des conceptions du temps (Kagame 1975 ; Ricœur 1975), a marqué plus récemment, dans le domaine des historiens, les réflexions sur la *Global history* et sur les variations d'échelles en histoire (Chartier 2001). Le débat anthropologique récent (Borutti & Fabietti 1998 ; Comaroff & Comaroff 1992 ; Obeyesekere 1992, 1997 ; Sahlins 1983, 1985, 1992, 1995 ; Viazzo 2000 ; Wolf 1982), de son côté, même en s'interrogeant sur des paradigmes pertinents à différents régimes d'historicité (Hartog & Lenclud 1993), a hésité face aux traditions orales africaines. Le problème de la légitimité des différences dans la vision historique (Ricœur 2000) et celui d'un pluralisme épistémologique en sciences sociales (Jewsiewicki 2001) touchent l'observateur dans un contexte où l'histoire, et même l'histoire orale, est le produit (écrit) d'un processus d'objectivation. La conception locale de l'histoire touche, au contraire, la société observée et le régime d'historicité qui la caractérise.

---

\* Une version précédente de ce texte a été présentée au Symposium international *Textes en contexte : langue et écrit face à l'oralité africaine* qui s'est tenu à l'Université de Zurich du 18 au 20 octobre 2001.

La thèse erronée qui considère les sociétés africaines comme des sociétés « sans histoire », parce que « sans écriture »<sup>1</sup>, professée par des milieux ethnologiques jusqu'aux années 1950, a conditionné lourdement et longuement la recherche. La reconsidération de l'histoire africaine fut possible justement vers la fin des années 1950 à la suite des réflexions suscitées, surtout en France, par le débat marxiste et les approches méthodologiques des Annales. L'étape suivante fut la découverte de la valeur historiographique des sources orales. « L'invention d'une histoire africaine — comme le dit Mudimbe (1988 : 177) — coïncide avec l'évaluation critique de l'histoire [en Occident]. On peut même remarquer que la possibilité d'une histoire africaine est liée à la nécessité d'une redéfinition européenne de ce que l'histoire n'est pas, et de ce qu'elle devrait être. [...] Le concept d'"histoire africaine" a marqué une transformation radicale du discours anthropologique [qui] encourage des représentations nouvelles du "natif", lequel était auparavant un objet à l'intérieur de l'historicité européenne. »

Or, l'idée de l'« invention d'une histoire africaine » n'est que la réaction à une conception occidentale de l'historiographie dont le caractère et les méthodes dépendent des régimes particuliers d'historicité en Occident (Chrétien & Triaud 1999)<sup>2</sup>. En effet, par exemple, l'utilisation de sources orales d'origine non occidentale à l'intérieur d'une conception occidentale de l'histoire, marquée par une culture de l'écriture, pose des problèmes qui n'ont pas encore été complètement analysés. Ce sont des problèmes à caractère épistémologique et méthodologique, portant soit sur la valeur historiographique des sources orales (Henige 1974, 1982), soit sur la nature et la validité du discours historique que l'on tire de ces sources en tant que discours, et non simplement comme construction historiographique (Kawada 1993). Les critères de validité de ce discours peuvent être évalués au fur et à mesure que l'on peut évaluer la différence entre la construction rhétorique du discours local et celle du discours occidental sur l'histoire. Et c'est précisément la conception occidentale de l'histoire — et en particulier de l'historiographie en tant que science et philologie du passé qui se fonde sur des pratiques d'écriture — qui est mise en cause quand on est appelé à évaluer la valeur historique d'un récit ou d'autres sources orales. Le premier point à aborder pour l'évaluation de cette différence est par conséquent l'idée même d'histoire que l'on peut tirer des discours locaux comme tentative d'aborder la compréhension des paradigmes africains d'historicité.

J'essaierai donc ici de contribuer à l'évaluation de l'historicité africaine, au moyen d'une reconstruction préliminaire des idées sur l'histoire contenues

- 
1. Une société « sans histoire », ne peut évidemment avoir aucune conception de l'histoire.
  2. Il n'est pas possible toutefois d'analyser ici les questions posées par les débats contemporains sur l'histoire et l'historiographie, et on peut seulement se borner à faire référence à des positions récentes (GINZBURG 2000a, 2000b ; IGGERS 1997 ; JENKINS 1995 ; JEWSEWICKI & LÉTOURNEAU 1996 ; LE GOFF 1988 ; MONIOT & SERVANSKI 1994 ; TOPOLSKI 1994 ; WRZOSEK 1997).

dans les traditions orales<sup>3</sup> *nzema* (Ghana sud-occidental)<sup>4</sup>. Je le ferai à partir de proverbes et de récits de fondation de villages que j'ai recueillis durant mes recherches depuis 1989. La conception *nzema* de l'histoire — comme dans beaucoup de sociétés africaines — est celle d'une vérité, énoncée rituellement par les anciens (sing. *kpanyinli*, pl. *mgbanyima* ou *mgbanyinli*), concernant les événements vécus par les ancêtres (qui, dans le langage ordinaire, sont aussi appelés *mgbanyima* ou *mgbanyinli*, tout comme les anciens)<sup>5</sup>. Le temps de l'énonciation est toujours le présent (le temps des événements, *mekɛ*), dans lequel les anciens et les ancêtres sont en contact entre eux. Les événements qui sont racontés ne sont évidemment pas l'objet d'une expérience visuelle (*nwu*, voir, condition du savoir, *adwenle*) de la part des anciens qui racontent, parce que ce sont des événements du passé (*tete edwɛkɛ*). Mais ils sont quand même témoignés par les anciens dans le temps présent, parce que les ancêtres à leur tour ont raconté, et parce que l'expérience auditive (*te* : écouter, comprendre) est elle aussi une condition du savoir. Mais en plus, la présence vivante des ancêtres « montre » (*kile*) les événements du passé, et cela donne à la mémoire des anciens la

- 
3. L'expression « tradition orale », au singulier, a reçu désormais, d'après J. VANSINA (1961, 1985), mais aussi d'après A. H. BA (1987), la connotation de mémoire historique transmise oralement de génération en génération, sous forme de récits historiques (BAZIN 1979), dans les sociétés dites « de l'oralité » (ONG 1986 ; PERROT 1995), et faisant donc partie des sources orales en tant que sources historiques (PERROT 1993). Au pluriel, les « traditions orales » se réfèrent plutôt à l'ensemble du patrimoine culturel et des savoirs transmis oralement dans toute société : contes, chants, épopées et représentations qui font partie des littératures dites populaires ou orales ; proverbes et formules de serment, connaissances ethno-scientifiques, etc. Tous ces différents genres ont été l'objet de divers travaux scientifiques d'un point de vue littéraire, ethnologique et même philosophique (AARNE & THOMPSON 1961 ; ABRAHAMS 1971 ; BAUMAN 1977 ; CALAME-GRIAULE 1973 ; FINNEGAN 1970, 1977, 1988, 1992 ; GOROG 1968 ; GYEKYE 1987 ; MUGALU 1995 ; OBENG 1996 ; YANKAH 1989). Ce patrimoine et ces savoirs sont souvent riches d'informations historiques et font donc, dans ce cas, eux-mêmes partie des sources. À cette dernière définition se rattachent les proverbes, en tant que chapitre des savoirs dits traditionnels.
  4. Les *Nzema* (*Zema*, *Seman* ou *Semanli* au singulier), vivant sur la côte de l'océan à l'extrême pointe sud-occidentale du Ghana, et en petite partie dans le canton Adouvlé en Côte-d'Ivoire, appartiennent au regroupement linguistique akan. La langue *nzema* est plus proche de l'anyi que du fanti et de l'asante. Un dictionnaire *nzema*-anglais (ABOAGYE 1965), une grammaire (ESSUAH 1965) et d'autres études linguistiques (CARDONA 1973, 1977 ; MOCK 1969) sont disponibles. Comme la plupart des peuples akan, les *Nzema* suivent le principe de descendance matrilineaire. Pour la littérature ethnographique sur les *Nzema*, voir essentiellement GROTTANELLI (1977, 1978) et PAVANELLO (2000). Voir aussi BAESIOU (1998) et VALSECCHI (1994, 1999a, 1999b, 2002) pour les problèmes historiographiques.
  5. Cette particularité *nzema* trouve correspondance dans d'autres langues akan, comme l'asante où les anciens et les ancêtres sont appelés par le même mot *mpanimfo*. Toutefois, au niveau d'un langage plus formel, il y a la possibilité de distinguer les ancêtres par le moyen de locutions complexes (ainsi par exemple, en *nzema*, *yɛ nla mɔ*).

puissance de la vision. La narration (*edweke*) est donc en même temps évocation du passé et construction du présent, puisque le passé devient présent dans la narration. Elle est aussi condition de l'historicité du temps et de la temporalité de l'histoire, c'est-à-dire de la nature historique de l'aperception du temps et de l'appartenance de l'histoire au temps des hommes, dans la mesure où l'histoire est inscrite dans la temporalité du discours humain (Ricoeur 1983). Dans cette conception, le passé est quelque chose qui n'est pas inéluctablement perdu, mais qui est parmi nous et change avec nous.

### *Edweke* comme événement et narration

Le mot grec *historía* signifie « investigation, recherche », mais aussi « science » et « connaissance » comme résultat de la recherche, et encore exposition de ce que l'on sait, donc narration et histoire. L'idée occidentale d'histoire est donc enracinée dans cette ambiguïté entre investigation et narration. Le concept nzema d'histoire naît d'une autre ambiguïté : celle que l'on a entre narration et événement. En langue nzema, *edweke* couvre le double champ sémantique de « parole », et donc « narration », et aussi d'« événement », en tant que « fait », « expérience », et même « affaire », « cas », « ennui ». Comme nous le rappelle W. J. Ong (1986 : 60),

« quiconque a une idée de ce que représentent les mots dans une culture de l'oralité primaire, ne sera pas surpris que le terme hébraïque *dabar* signifie “mot” et “événement”. En réalité, *edweke* ne peut pas représenter parfaitement notre notion linguistique et graphique de “mot”, en raison du fait que celle-ci n'est que la réduction à l'écriture d'un segment artificiellement isolé du discours. *Edweke* est, au contraire, la parole, au sens saussurien du terme, dans la réalité vivante du discours. La raison de la double signification (“narration”, “événement”) est peut-être que dans une culture de l'oralité la parole est un événement et, en même temps, qu'un événement, n'a d'existence que dans la parole. C'est exactement cette double signification qui donne au terme sa puissance sémantique et sa capacité de signifier ce qui pour nous est exprimé par l'idée de récit historique ».

Dans le sens d'« événement », mais aussi de « cas » et d'« ennui », le mot *edweke* est utilisé dans beaucoup d'énoncés pour exprimer des idées qui se réfèrent au destin et au temps qui s'écoule : *alehyenle le ye edweke* (chaque jour a son événement) ; *edweke emba ko* (les ennuis ne viennent pas une seule fois)<sup>6</sup>. On retrouve *edweke*, en outre, dans un bon nombre d'énoncés dans le sens d'« affaire » de « cas judiciaire », c'est-à-dire de querelle où sont impliquées deux parties qui se disputent, et qui doit être arbitrée ou

6. Explication du proverbe : « *filim enze ko* » (« la morve ne sort pas une seule fois du nez »). Les explications des proverbes m'ont été fournies par M. George B. Kwesi, un ancien enseignant du village de Bonyere, considéré comme un grand connaisseur de proverbes. Le sens commun des proverbes et de leurs explications ont été contrôlés par moi-même chez bon nombre d'autres informateurs.

jugée par l'autorité. Je n'en citerai qu'un : *benli edweke ke alee* (on ne juge pas une affaire de la même façon que l'on mange de la nourriture)<sup>7</sup>, qui veut simplement dire que juger les cas n'est pas tout à fait facile.

Une clé de cette polysémie se trouve dans la double notion de parler : par proverbes (*bu erele*, battre le proverbe<sup>8</sup>), et par faits, c'est-à-dire raconter (*ka edweke*, dire l'événement, l'histoire<sup>9</sup>). Dans le premier cas, l'instrument de la parole est le tambour parleur, dans le deuxième la voix humaine. Un proverbe consacre cette opposition :

*nrelebevole bebu ye erele na benga ye edweke*  
(au savant on parle par proverbes et non par faits).

Mais si parler par proverbes est la prérogative des savants, *ka edweke* n'est pas simplement la façon de s'entendre des gens communs. Un lien gnoséologique existe entre le proverbe et le fait :

*edweke etesili a bembu erele*  
(si le cas n'arrive pas, on ne dit pas le proverbe)

qui veut dire que le proverbe, en guise de paradigme, marque des événements. Cela est possible en raison de la nature métaphorique des proverbes, et signifie donc que le savant (*nrelebevole*) reconnaît le lien entre les événements et les métaphores, et peut les interpréter en appliquant à chaque événement le proverbe approprié. *Bu erele* implique la capacité d'abstraire les événements du temps présent qui s'écoule (le temps des événements : *meke*) et de les insérer dans un temps qui, bien qu'étant présent, est un temps paradigmatique qui, comme nous le verrons ci-après, n'est plus le temps des événements, mais le temps de la vérité. *Ka edweke* implique, au contraire, l'expérience — surtout visuelle — des événements :

*mɔɔ enwu bie ele la a fa ye ye edweke ka a*  
(seulement celui qui a vu peut raconter)

parce que *ka edweke*, raconter, n'est pas automatiquement *ka nɔhale*, dire la vérité. Il implique, en outre, l'habileté à organiser la parole en une narration :

*Potopolo se eka eka a ɔwale*  
(Potopolo — un animal — dit qu'il lui faudrait longtemps pour raconter),

7. Ce proverbe est particulièrement intéressant d'un point de vue linguistique pour le double usage du verbe *li* (*li*, *di* sont les deux formes du verbe « manger », (ESSUAH 1965), comme catachrèse (*benli* « ils ne mangent pas » dans le sens de « ils ne jugent pas » en combinaison avec *edweke*), et sous-entendu dans son sens littéral en conjonction avec le mot *alee* (nourriture).
8. « Proverbe » se dit en nzema *erele* (pl. *mrelebule*), et le verbe *bu* (battre, rompre) se réfère dans ce cas à la coutume de faire énoncer les proverbes aux tambourinaires par les tambours parleurs.
9. *Ka* veut dire « parler ». L'usage des verbes se fait généralement en combinaison avec les pronoms : *bebu* « ils battent (un proverbe) » ; *bembu* « ils ne battent pas », *beka* « ils parlent » ; *benga* « ils ne parlent pas ».

dont le sens commun est expliqué comme suit :

*te edweke ne amuala a beka*

(pas tous les événements/histoires sont racontés).

Dans l'énoncé de ce proverbe il n'y a aucune mention de ce que Poto-polo devrait raconter, mais le verbe *ka* est redoublé pour signifier l'acte de relater une longue histoire. Dans l'énoncé de l'explication, *edweke* a le sens d'événement et, en même temps, d'histoire/narration. La distinction entre histoire comme *res gestae* (*edweke* : événement) et *historia rerum gestarum* (*edweke* : narration des événements) se trouve donc aussi en nzema, bien que ce soit dans un même mot polysémique.

Narration et investigation : la recherche de la vérité  
et le secret des anciens

Pour le jugement des querelles se pose la question de la vérité entre deux ou plusieurs versions, et donc de sa recherche. Or, les litiges, en tant qu'événements publics, occupent une position particulière face à la conception de l'histoire, aussi bien parce qu'il s'agit de faits dont la mémoire est partagée dans la société, que, et surtout, parce qu'une certaine idée de l'histoire est impliquée par la recherche de la vérité des faits. Je ne veux pas dire que la vérité des faits puisse être établie sans possibilité d'erreurs, ni que l'histoire ne soit que recherche de la vérité des faits. J'entends seulement signaler que la catégorie des faits que j'appelle judiciaires implique la recherche de la vérité, et crée donc un lien entre *ka edweke* (raconter) et *biza* (enquêter), qui constitue le même lien inhérent au mot polysémique grec *historia*. Dans cette perspective, en effet, la notion d'investigation est étroitement liée à la double signification d'*edweke* comme narration et comme événement. Les proverbes construisent la complexité de la recherche de la vérité à travers l'écoute des différents points de vue :

*saa εβδ sonla nvoka nu a yeε ετε ο nloa anu edweke a*

(si tu gifles quelqu'un, tu écouteras de sa bouche l'histoire<sup>10</sup>)

dont le sens est :

*εbiza sonla edweke a yeε εbade mωω ωωω ο ti anu a*

(si tu interrogés quelqu'un sur un cas, tu auras sa version).

Et encore :

*ezumule ko bennyika*

(avec une seule partie du toit, on ne peut pas couvrir la maison)

10. Le sens de ce proverbe est ironique mais pertinent dans la perspective de l'investigation : l'histoire qu'on va écouter de la bouche de celui que l'on a giflé est évidemment sa réaction aux gifles (= sa version des faits).

dont le sens commun est :

*menli nwiɔ nyia edwɛkɛ a ɔwɔ kɛ etie bene nee fema na wɔabua*  
(si deux personnes sont impliquées dans un cas, il faut écouter la gauche et la droite).

L'investigation est longue et difficile, mais produit finalement de la connaissance :

*ɛtɔ alagye ɛbia ngyigylira a ɛnwu ɛ kunlu anyale*  
(si tu pèles avec patience la fourmi, tu verras son ventre)

et « voir », *nwu*, est le verbe qui représente le processus de la connaissance, et en même temps la condition de partialité de tout point de vue<sup>11</sup>. « Voir/ connaître » et « parler/dire la vérité » sont deux aspects de la recherche, et le lien entre eux est de nature morale :

*kɔkɔsɛlɛ se ye amonle a le ɔ nye*  
(le corbeau dit que son amonle<sup>12</sup> sont ses yeux)

dont l'explication est :

*awie biala fa ye adwenle a pepɛ die ɔ nwo a*  
(chacun doit agir selon sa conscience).

Cela s'applique évidemment à tous les cas de témoignage oculaire pour la reconstruction de la vérité d'un fait où le témoin doit dire exactement ce qu'il a vu. Mais que peut-on dire de la transmission de l'information par le moyen de l'écoute ? *Nrɛlaleɛ engɔ nrɛlaleɛ* (littéralement : message ne va pas message, qui, métaphoriquement, veut dire qu'un message n'arrive jamais à destination exactement comme on l'a confié au messager). C'est justement la raison pour laquelle *Bɛsoa nrɛlɛbɛvole na bɛnzɔa koasea* (ils envoient le savant, ils n'envoient pas le sot [pour délivrer un message]). La seule condition qui puisse fonder une connaissance fiable est donc l'expérience visuelle des faits<sup>13</sup>.

11. Voir l'autre proverbe : *ɛyɛvole nye le mgbole na ɔnwu debie* (les yeux de l'étranger sont grands, mais il voit seulement quelque chose).

12. *Amonle* est un mot polysémique de grande importance (PAVANELLO 2000). Le petit dictionnaire de ABOAGYE (1965) traduit *amonle* par « curse », « oath », « ordeal test », « fetish ». Je pense que la traduction la plus appropriée ici est « ordeal test » parce que le proverbe veut donner le sens de l'épreuve de vérité.

13. Voir le proverbe : *nrenyia ne se ɔvi Gua mɔɔ ɔba la ɛnee beva ngu bezi arane na ɔdwule Sanwoma mɔɔ ɛnzɛne ne dudule la saa ɔholole a ɔnzi ɔ* (l'homme dit que quand il partit de Gua [Cape Coast] ils construisaient le château avec du beurre, mais quand il arriva à Sanwoma au lever du soleil, il ne pouvait pas dire si le château avait fondu). Ce proverbe veut dire que *debie mɔɔ kɛyɛ ɛ nyunlu la yɛɛ ɛnwu ye a na mɔɔ anyɛ ɛ nyunlu la ɛnnwu ye* (tu peux témoigner de ce que tu vois mais non de ce que tu ne vois pas).

Il y a cependant un écart logique et moral entre connaissance fiable et vérité. La vérité n'est pas immédiatement accessible, mais on peut l'atteindre par l'intermédiaire des anciens, comme le dit le proverbe :

*amonle ne anyunlu a bekposa eresele ne a*  
(en face de l'amonle ils mâchent la kola)

qui signifie :

*edweke ne ye nhal ne yem a le mo kedwu mgbanyinli ne mo anyunlu la*  
(la vérité — *nhal* — apparaît quand le cas est porté devant les anciens).

D'ailleurs, les anciens possèdent le savoir et ils peuvent le dire avec des proverbes, ou parler par expérience, de la même façon qu'ils peuvent raconter l'histoire de leurs ancêtres. Dans ce cas, dire l'expérience ou l'histoire (*ka edweke*) équivaut à dire la vérité (*ka nhal*) : *kpanyinli anloa anu bo evuanle* (la bouche de l'ancien sent le miel), qui veut dire : *kpanyinli ka edweke a ye fe* (l'ancien dit l'histoire — ou parle par expérience — et il sait de quoi il parle). Ceci nous conduit à l'hypothèse préalable que l'expérience des anciens se mêle et s'identifie avec l'histoire des ancêtres dans un seul savoir (*adwenle*), transmis en guise d'héritage spirituel, et en même temps matériel aussi, en raison des prétentions de droit qui y sont attachées<sup>14</sup>, mais continuellement recréé de génération en génération. En outre, la compétence des anciens, comme gardiens de l'histoire et des secrets de leurs familles, est témoignée par d'autres proverbes :

*komu mo hyele nvusinra nu la yee anyianle nuhua eresele ne bie lile a*  
(le singe qui est resté longtemps dans la forêt secondaire sait comment rejoindre les noix de kola, *eresele*)

dont l'explication est :

*kpanyinli mo wo abusua nu la yem a ze tete edweke a*  
(l'ancien de la famille connaît son histoire)

et

*ewole andoa kelene a onnyia ayile*  
(le serpent qui ne suit pas la grenouille n'obtient pas la médecine)

dont l'explication est :

*kakula andoa kpanyinli a onde tete edweke*  
(le jeune qui ne suit pas l'ancien n'apprend pas l'histoire).

14. La connaissance de l'histoire est le fondement du droit à l'occupation des sièges (*mbia*) et des territoires villageois qui y sont attachés.

Il faut, dès lors, rappeler aussi un autre proverbe qui dit :

*nɔhalɛ le ayile*  
(la vérité est médecine)<sup>15</sup>.

L'association étroite entre la vérité d'une part, et la kola (*ερεσελε*), l'amonle et la médecine (*ayile*), de l'autre, trois objets au caractère rituel et secret, démontre l'écart logique et moral, auquel j'ai fait référence auparavant, entre la connaissance et la vérité : celle-ci n'est pas saisissable simplement et par n'importe qui ; la vérité est secrète, elle nécessite un savoir spécial, et l'usage qu'on peut en faire est toujours d'ordre moral, comme l'usage qu'on peut faire des trois objets rituels mentionnés ci-dessus. Il s'agit donc de la même association entre ces trois objets et l'histoire, et ceci met en évidence que la vérité et l'histoire sont en même temps des savoirs (*adwenle*) et des expériences (*edweke*) qui ne sont pas disponibles à qui que ce soit, mais seulement à des spécialistes qui peuvent, et doivent, les énoncer rituellement<sup>16</sup>. Ces spécialistes sont les anciens puisqu'ils sont les plus proches des ancêtres, et eux seuls peuvent évoquer leurs prédécesseurs pour qu'ils concèdent aux vivants la permission d'énoncer leur mémoire.

Je veux aborder maintenant le lien étroit qui unit l'idée de secret à celle d'histoire. Ce faisant, je veux aussi tenter l'analyse de la structure rhétorique d'un proverbe pour démontrer que l'évaluation de la différence entre régimes divers d'historicité ne peut se faire qu'à travers l'aperception de la différence entre divers régimes rhétoriques. J'examinerai le proverbe :

*agbuyia kpomgba tokule noko tokule la ɔ bo ati*  
(l'aiguille reprise le trou, mais elle a un trou à son extrémité)

qui veut dire :

*kpanyinli mɔɔ ɔdi awie mɔ edweke la, ɔdaye ɔnyia edweke*  
(l'ancien qui arbitre les querelles est impliqué à son tour dans quelque querelle).

L'aiguille semble donc être l'objet d'un reproche pour avoir un trou (le chas) qu'elle ne peut pas reprendre. L'aiguille (*agbuyia*)<sup>17</sup>, le trou (*tokule*), l'action de reprendre (*kpomgba*) et l'extrémité (*bo*) substituent d'autres idées, et l'explication de ce proverbe est fondée sur une métaphore par analogie :

Aiguille : ancien = trou : querelle

15. *Ayile*, médecine, est toujours un objet préparé par un spécialiste (guérisseur, *nin-sinli*) et qui est le fruit d'un savoir secret.

16. Voir, à ce sujet, l'intéressante étude de Christiane OWUSU-SARPONG (2000) sur les textes funéraires akan (asante) et particulièrement le chapitre 2 de la première partie (*ibid.* : 45-66).

17. Ce mot est d'origine européenne (port. *agulha*).

Le lien métaphorique entre l'aiguille et l'ancien, et entre le trou et la querelle est dans l'idée de déchirure qui fournit la clé métonymique de la métaphore et permet la compréhension du proverbe. Il y a deux déplacements métonymiques pour la condensation métaphorique entre querelle et trou, et cela crée la base de l'analogie entre aiguille et ancien. Le trou et la querelle renvoient à la déchirure, et par conséquent l'aiguille et l'ancien renvoient à la catégorie générale d'instruments réparateurs de déchirures :

Instrument	médiation	déchirure
aiguille ( <i>agbuyia</i> )	reprise ( <i>kpomgba</i> )	trou ( <i>tokule</i> )
ancien ( <i>kpanyinli</i> )	arbitre ( <i>di</i> )	querelle ( <i>edwεke</i> )

Mais la véritable clé de l'interprétation du proverbe est dans le mot *bo*, explicitement mentionné dans l'énoncé du proverbe, mais absent dans l'explication. L'équivalence peut aussi être exprimée comme suit :

Trou : *bo* de l'aiguille (chas) = querelle : *bo* de l'ancien

*Bo* signifie soit « fond » et « dos », soit « secret ». C'est une catachrèse dont la multiple signification n'a plus rien de métaphorique, comme dans le cas du mot *edwεke*. Mais si les catachrèses ont perdu leur caractère métaphorique original en tant que mots individuels, elles n'en sont pas moins capables d'engendrer des phrases métaphoriques<sup>18</sup> en jouant avec leurs significations multiples lexicalisées. Or, comme nous le verrons, connaître le *bo* des ancêtres signifie connaître leur histoire et les secrets de leurs familles<sup>19</sup>. Cela veut donc dire que le mot *edwεke*, en correspondance avec *bo*, peut avoir la signification soit de querelle soit d'histoire, et l'enchaînement des significations multiples engendre des métaphores. Chaque fois qu'un ancien fait le récit de l'histoire de ses ancêtres, il dit, en effet, qu'il révèle leur *bo*. C'est une idée qui renvoie à la notion d'histoire que plusieurs cultures construisent comme une procession de gens qui marchent au cours du temps, et dans laquelle chacun suit ceux qui le précèdent (Bettini 1986)<sup>20</sup> (qui marchent en avant) étant nés avant lui<sup>21</sup>. Il est évident que celui qui suit voit le *bo* (dos) de celui qui le précède. Les secrets des anciens/ancêtres sont donc placés à leur extrémité postérieure et cela semble une donnée linguistique incontestable, comme le chas à l'extrémité de l'aiguille est la place mystérieuse de son secret. En fait, nous avons ici une condensation métaphorique [*tokule* = *edwεke*] en correspondance avec deux catachrèses :

- 
18. Comme le verbe *li/di* (manger) dans le proverbe *benli edwεke ke alee* (voir note 7).
  19. C'est-à-dire les choses qui sont derrière. Il s'agit en général de l'histoire de la famille et de ses querelles, *edwεke* dans tous les sens.
  20. Voir le mythe de Deucalion et Pyrrha.
  21. L'adverbe et préposition « avant », comme le latin *ante* (voir l'expression latine *ei qui ante nati sunt* (ceux qui sont nés avant), d'où le mot italien *antenati*, ancêtres), contient une double signification : temporelle (auparavant) et spatiale (en avant).

[*bo*, fond/dos : *bo*, secret = *edweke*, querelle : *edweke*, histoire, narration]

dont la conséquence est :

aiguille : *tokule* (trou) Π *bo* (fond/dos) = ancien : *edweke* (querelle/histoire)  
Π *bo* (secret)

### Les événements du passé (*tete edweke*) et l'idée d'histoire

Plusieurs récits de fondations contiennent l'expression : *tete edweke kile ke* [...], l'événement-narration des temps anciens montre que [...] le verbe *kile*, « montrer », « faire voir », « donner à voir », est complémentaire du verbe *nwu*, voir, et représente l'action de démontrer : on connaît au moyen des yeux, et on démontre au moyen de faire voir. *Tete* ne s'oppose pas à *meke*, comme notre passé s'oppose à notre présent, parce que les ancêtres ne s'opposent pas aux anciens vivants. Comme nous l'avons vu, *mgbanyima* ou *mgbanyinli* dénote les deux. Il s'agit d'une interaction continue entre deux dimensions, le passé et le présent, qui coexistent dans le *meke*, le temps des événements. Cette interaction est rendue possible par le discours historique qui en représente la soudure rhétorique et le registre de vérité. L'usage du présent dans les récits n'est pas simplement une question linguistique (Tonkin 1992 ch. 4 : 66 ss) ni, comme le suggère Maurice Bloch (1989 : 14), une présence du passé dans le présent qui caractérise le mode rituel de la communication, en tant que système différent de connaissance, « other system of cognition ». C'est plutôt l'énonciation du temps paradigmatique de l'histoire/vérité qui a la puissance illocutoire de recréer le passé, et le pouvoir perlocutoire d'évoquer les ancêtres en tant que contexte nécessaire de l'énonciation. Cependant, « that other system of cognition » dont parle Bloch n'est pas un système différent de connaissance qui s'oppose à la connaissance pratique, mais le processus de la connaissance historique, ce que les Nzema appellent *nrelebe*, le vrai savoir, la sagesse, c'est-à-dire la connaissance du passé que l'expérience de la vie a transformée en paradigme cognitif et opérationnel du monde. C'est le savoir qui caractérise le savant, le *nrelebevole*, celui à qui on doit parler non pas par faits/mots (*ka edweke*), mais en battant le proverbe au tambour (*bu erele*), métaphore de la communication rituelle au moyen de laquelle est garantie la connaissance et la transmission de la vérité. J. Kawada (1993 : 1090) distingue trois aspects dans la communication orale de l'histoire : « L'aspect informatif, l'aspect performatif et un aspect "récréatif" au sens primitif du mot ; il s'agit de la faculté de recréer, vivifier de nouveau une substance qui existe déjà. » Dans les récits historiques nzema, je pense que l'aspect « récréatif » est impliqué dans l'aspect performatif, dans la mesure où le but même du récit est celui d'évoquer les ancêtres pour que le passé soit recréé.

Je présente ici le début du récit de l'histoire d'Ehoaka<sup>22</sup>, un petit village sur la route commerciale qui reliait la côte nzema à l'Aowin. L'homme qui énonce le récit est l'ancien chef de la famille (*abusua kpanyinli*) du siège du village, Bile Kenya.

« *Nenyia Nyanzu wɔ nza ene, Nenyia Baze edawɔ noko wɔ nza edee ene. Yele ngakula yee yenye adebenwo yee yeadɔbe bɔbɔ. Naa mɔ behanle na yedale la, saa bie wɔ eleka bia yemɔ yenze yebie wɔɔke mɔ dhale nuhua yemɔ yenze, yee ake behanle la bie wɔ ekenea ene yelivivi yenze na ekyi mɔhale yeti anu la. Mgbanyima nemo bela ke beba baradie nwole edweke yedaye noko mɔ yeze ye la yeka yeahile be. Bemama ngoane erela, bemase ke yele tulutulu bebo, na te bebo ɔle amaamuo, ɔti sa yeka bemafa nwole eye, bemama esane etane biala ba nwole. Mɔ yenze la beba behile ye, akee eza noko yele ngakula, ɔba dwu meke ne biala enee saa bie hale nuhua yeda na bebaka bekile ye na sa kenle fofole na eza beba a eza yefa yeso zole.* »

« Grand-père<sup>23</sup> Nyanzu, voici ton gin, grand-père Baze voici aussi ton gin. Nous sommes des enfants et nos yeux ne sont pas encore ouverts. Mais ce que vous nous avez raconté nous l'avons écouté, si nous ne savons pas encore quelque chose, de tout ce que vous avez dit il y a quelque chose que nous avons oublié et ce qui est resté dans notre tête est un petit peu. Ancêtres tous, venez et écoutez l'histoire que nous mêmes connaissons et que nous sommes en train de leur dire. Ils portent la vie qui vient, ne dites pas donc que nous allons révéler vos secrets, mais écouter vos secrets est la coutume, ne vous mettez donc pas en colère si nous racontons, et ne faites pas que quelque chose de méchant puisse arriver. Ce que nous ne savons pas, venez et dites-le-nous, parce que nous sommes des enfants, et le temps viendra où si quelque chose est resté [que nous ne savons pas], nous dormons et vous venez et nous faites voir [en rêve] et le jour après nous ajouterons. »

Bile Kenya, dans sa libation, déclare que les hommes sont comme les enfants (*ngakula*) et ne peuvent pas rivaliser avec les ancêtres pour ce qui concerne la connaissance de l'histoire (*edweke*). Un proverbe dit :

*kakula le epinli a ɔ nee ɔ nli enzɛ*

(la vulve de la fille n'est pas comme celle de sa mère)

dont l'explication est :

*eze tete edweke a te e nlenyia anwo ɔ*

(pour ce qui est de la connaissance de l'histoire, l'enfant ne peut pas rivaliser avec son grand-oncle).

Il implore alors ses grands-oncles de l'assister pour qu'il puisse raconter précisément l'histoire. Il les implore aussi de ne pas se mettre en colère

22. Histoire d'Ehoaka, racontée par Bile Kenya, *abusua kpanyinli* du siège d'Ehoaka, enregistrée par Mariano Pavanello, le 25 août 1995, transcrite et traduite du nzema vers l'anglais par Th. M. Mieza et M. Pavanello.

23. Le mot *nenyia* dénote aussi bien le grand-père (paternel ou maternel) que, et surtout — comme ici — le grand-oncle maternel (frère de la mère de la mère d'Ego). Le grand-oncle maternel est le prototype des ancêtres à l'intérieur d'un lignage matrilineaire.

s'il va révéler leurs secrets (« révéler vos secrets » [*utulutulu bebo*]) et, pour se justifier, il affirme que « écouter vos secrets » (*te bebo*)<sup>24</sup> est la coutume (*ole amaamuo*)<sup>25</sup>, ce qui se passe d'ordinaire à l'intérieur des familles où les jeunes apprennent l'histoire en écoutant les anciens. Les événements du passé appartiennent aux ancêtres et ne peuvent être racontés qu'avec leur consentement. Mais, en même temps, dire l'histoire, *ka edweke*, est *amaamuo*, c'est-à-dire la tradition en tant que transmission du mode de voir le monde et de se porter. D'ailleurs, je m'étais présenté comme *nohale sonla*, personne de vérité, parce que j'avais porté la « vie qui vient », c'est-à-dire du gin et non pas de l'eau (« Ils portent la vie qui vient » [*bema ngoane erela*]), par conséquent j'étais digne d'être admis à l'écoute.

Ce texte implique une conception de l'histoire en tant que « fait » ou « dit ancien » (*tete edweke*), et une conception de « dire l'histoire » (*ka edweke*). Entre « histoire » et « dire l'histoire », Bile Kenya ne fait aucune différence objective, comme celle que l'on pourrait présumer entre la vérité historique d'un fait et sa narration. Mais il construit une différence entre deux niveaux de « dire l'histoire », le sien (« l'histoire [*edweke*] que nous-mêmes [*ye daye*] connaissons [*ye ze*] et que nous sommes en train de leur dire [*ye ka ye ahile be*] »), et celui des ancêtres (« ce que vous nous avez raconté [*be hanle*] nous l'avons écouté [*ye dale*] »). Mais le niveau des hommes est plein de lacunes (« quelque chose [*bie*] nous avons oublié [*ye lievi*] et nous ne savons pas [*ye nze*] »). Les deux niveaux sont toujours en contact (« le temps viendra [*oba dwu meke ne*] où nous dormons [*ye da*], alors vous venez [*be baka*] et nous faites voir [*be kile ye*] »). Le rêve est la dimension dans laquelle le contact est assuré. L'usage du verbe *kile*, « montrer », « faire voir », implique la notion d'épreuve visuelle, typique du rêve en tant que vision. Et cela rappelle ce que Bile Kenya a dit au début de son récit : « Nous sommes des enfants [*ye le ngakula*] et nos yeux [*ye nye*] ne sont pas encore ouverts [*adebenwo ye ye adobe bobo*] », par conséquent Bile Kenya et ses frères ne peuvent pas bien « voir » ce que les ancêtres leur « montrent », et leur connaissance est défectueuse.

Selon Bile Kenya, le « dire » des ancêtres correspond peut-être à une vérité historique à laquelle nous avons renoncé (Marrou 1954), mais son « dire » vise aussi à établir une vérité qui est légitimée par la présence même des ancêtres. Toutefois, sa vérité est indirecte et dépend des ancêtres : il n'en porte pas la responsabilité entière. Son préambule est donc nécessaire pour éclaircir qu'il n'est pas en condition de dire toute la vérité. D'une part, la présence des ancêtres est une garantie pour lui et pour nous, mais de l'autre, cette garantie est seulement partielle pour nous, tandis que pour lui elle se transforme en une occasion de contact avec ses ancêtres pour en obtenir un supplément de connaissance.

24. Le verbe *te* dénote l'acte d'écouter, et donc la condition de savoir.

25. *Amaamuo* est un mot composé par la racine *maa* (ordonner, prescrire) et dénote la coutume en tant qu'héritage des ancêtres, et par conséquent l'ordre du savoir.

Ce dont Bile Kenya se souvient, il le dira de telle façon que cela puisse correspondre à ce que les ancêtres, à leur tour, lui ont confié, et leur présence témoigne sa crédibilité. *Tete edweke* est une connaissance fondée sur la transmission de la parole, donc le contenu d'une construction discursive, et non d'une réalité externe à l'homme : « Ce que vous nous avez raconté, nous l'avons écouté. » Dans la transmission de ce discours au cours du *mekε*, le temps des événements, quelque chose est oublié : « Il y a quelque chose que nous ne savons pas encore, de tout ce que vous avez dit quelque chose que nous avons oublié et ce qui est resté dans notre tête est un petit peu. » L'oubli n'est pas cependant une simple perte de mémoire, c'est un véritable « ne pas savoir ». En fait, il est normal que l'enfant puisse oublier ce qu'on lui dit, mais non parce qu'il n'est pas capable de se souvenir, mais parce que sa tête est plus petite, comme la vulve de la fille par rapport à celle de sa mère, et ne peut pas contenir tout le savoir. De la même manière, le savoir n'est pas simplement un souvenir, mais une reconnaissance et une reconstruction (Rossi 1991). Pour Bile Kenya, cette reconnaissance se réalise non seulement au moyen d'une aptitude à se souvenir, mais surtout en raison d'une intervention de ses ancêtres qui peuvent lui confier en rêve le savoir qui lui manque (Vansina 1985 : 7).

Le rapport onirique avec les ancêtres est fondamental dans la vie quotidienne<sup>26</sup>, et le proverbe *esumi maa adwenle* (l'oreiller donne le savoir) condense dans sa formule synthétique le rapport continu des vivants avec le monde des ancêtres, et témoigne la valeur de production de savoir de ce rapport. Il serait toutefois erroné d'inférer que le savoir est contenu tout entier dans le *tete*, et qu'il est seulement une prérogative des ancêtres, et que par conséquent sa transmission entraîne nécessairement une perte progressive de la connaissance. La vulve de la fille est destinée à devenir comme celle de sa mère, et la présence constante des ancêtres, dans le contact établi par les rêves, est la garantie que tout le savoir est progressivement rendu disponible. Cela implique que le *mekε* n'est qu'une récapitulation du *tete*, non parce que les faits se répètent dans des cycles continus et toujours identiques à eux-mêmes<sup>27</sup>, mais parce que la transmission du savoir est cyclique, dans la mesure où elle est inscrite dans la vie des êtres humains. Par conséquent, le caractère cyclique de la transmission entraîne la réactualisation continue du passé dans les événements du présent, indépendamment de leur nature événementielle et singulière. Ceci fait du *tete*

26. Il est absolument normal d'écouter des personnes qui affirment entretenir en rêve des rapports plus ou moins systématiques avec leurs ancêtres. En particulier, les *mbusua mgbanyima* (pl. d'*abusua kpanyinli*, chef de famille), les *abahema* (pl. de *ɔbahema*, reine mère), et surtout les chefs, *adikrofo* (pl. de *ɔdikro*) et *arelemgbunli* (pl. de *belemgbunli*), en raison du traitement rituel dont ils sont l'objet, sont particulièrement sensibles à ce rapport onirique.

27. À côté de proverbes qui affirment la continuité et le caractère cyclique des événements, dont quelques-uns ont été mentionnés plus haut, il y a un bon nombre de proverbes qui affirment le changement, par exemple : « *mekε enga ye ɔ* » (« le temps n'est pas toujours le même »).

une sorte de paradigme du *meke*, et *ka edweke*, « dire l'histoire », est la construction discursive qui réactualise le passé et construit, en l'expliquant, le présent, en démontrant aussi que « le passé n'est véritablement compris qu'une fois qu'il fait partie du présent » (Kilani 1992 : 46).

Dans l'invocation de Bile Kenya nous avons aussi, implicitement, une théorie de la connaissance, en tant que connaissance historique, qui s'établit dans le *ka edweke* et s'accroît au cours de l'existence humaine dans laquelle le « dire » des vivants est toujours plus semblable à celui des ancêtres. Ce que nous appelons donc « connaissance » et « histoire » tient dans la construction discursive que l'on apprend progressivement, et qui par conséquent s'enrichit et change continuellement. *Ka edweke* est *amaamuo*, raconter l'histoire est la coutume, et s'inscrit dans l'*amaamuo*, dans ses procès performatifs au cours du temps, dont le contenu de vérité est donné par le « dire » et le « faire voir » des ancêtres. Il y a donc un rapport direct entre le « dire l'histoire » et l'éthique, le même rapport qui fait dire au corbeau que ses yeux constituent son *amonle*. Un rapport qui lie les vivants à leurs ancêtres, et en même temps au futur (« le temps vient [*ɔba dwu meke ne*] ») quand les ancêtres combleront les lacunes de la connaissance. La forme rhétorique et le contenu du « dire l'histoire » ne sont pas indifférents : il y a un lien entre les deux niveaux que l'on pourrait définir comme « le rapport discursif à la vérité » qui est toujours « une question d'éthique » (Calame 1996 : 30). Le récit est toujours vrai dans la mesure où il respecte le canon rhétorique et exerce la fonction qui lui est appropriée, c'est-à-dire de représenter le savoir et la volonté des ancêtres. Le « dire » et le « faire voir » des ancêtres est la convention rhétorique qui en engendre d'autres à l'infini. C'est une parole qui peut avoir été dite ou non, communiquée en rêve, ou simplement suscitée par l'imagination, mais qui a le pouvoir de susciter n'importe quelle autre parole indépendamment de toute correspondance avec ce que nous appelons la réalité. La parole des ancêtres est la forme et, en même temps, le contenu du « dire » la condition nécessaire et le fondement explicite du discours sur l'histoire et sur le savoir, mais aussi le fondement de sa clé rhétorique. Par conséquent, le savoir sur le passé n'est ni statique, ni inaltérable, pour la même raison que l'histoire n'est pas réelle, comme nous la concevons en termes d'une succession d'événements au cours d'un temps linéaire. L'histoire est ce que nous disons de ce que nous avons écouté à propos de ce que nous avons devant nous : le dos/secret des ancêtres. C'est évidemment quelque chose qui bouge et change au cours du temps, et sa dimension est celle du discours, non de la réalité. La thèse implicite dans l'invocation de Bile Kenya est l'identité d'historiologie<sup>28</sup> et rhétorique : *ka edweke* est une forme rhétorique efficace pour la persuasion des interlocuteurs, inscrite dans une dimension temporelle qui n'est que le présent qui réactualise le passé et conditionne le futur.

*Université de Pise.*

28. Je vous prie d'excuser ce néologisme, mais je ne connais pas d'autre mot qui soit plus approprié pour dénoter la notion de « *ka edweke* », « dire l'histoire ». Le terme « historiographie » n'est certes pas applicable.

## BIBLIOGRAPHIE

AARNE, A. & THOMPSON, S.

1961 « The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography », *Folklore Fellows Communication*, 75 (184) : 5-558.

ABOAGYE, P. A. K.

1965 *Nzema nee Nrelenza. Edwɛbohileɛ Buluku. Nzema-English, English-Nzema Dictionary*, Accra, Bureau of Ghana Languages.

ABRAHAMS, R. D.

1971 « On the Analysis of Oral Literature », *Current Anthropology*, 12 (3) : 391.

BA, A. H.

1987 « La tradizione vivente », in J. KI-ZERBO, *Storia generale dell'Africa*, Vol. I. *La preistoria*, Milano, Jaca Book : 189-226 (*Histoire générale de l'Afrique*, vol. 1. *Méthodologie et préhistoire africaine*, 1980, Paris, Unesco).

BAESJOU, R.

1998 « Trade Conflicts in Eighteen-century Western Gold Coast, and the Formation of the Nzema State », in M. PAVANELLO, *Prospettive di studi akan. Saggi in memoria di V. L. Grottanelli*, in *Quaderni de L'Uomo*, 1 : 23-54.

BAUMAN, R.

1977 « Verbal Art as Performance », *American Anthropologist*, 75 : 290-311.

BAZIN, J.

1979 « La production d'un récit historique », *Cahiers d'Études africaines*, XIX (1-4), 73-79 : 435-483.

BETTINI, M.

1986 *Antropologia e cultura romana*, Roma, Carocci.

BLOCH, M.

1989 « The Past and the Present in the Present », in M. BLOCH, *Ritual, History and Power*, London, The Athlone Press : 1-18.

BORUTTI, S. & FABIETTI, U. (dir.)

1998 *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia.

CALAME, C.

1996 *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Éditions Payot Lausanne.

CALAME-GRIAULE, G.

1973 « La collecte des traditions orales en Afrique occidentale », *Comptes rendus trimestriels des séances de l'Académie des sciences d'Outre-mer*, 33 (3) : 329-336.

CARDONA, G. R.

1973 « Phonologie descriptive et comparaison historique, remarques sur les liens entre Nzéma et Agni », *Annales de l'Université de Abidjan*, série H, 6 : 33-45.

1977 « Profilo della lingua nzema », in V. L. GROTTANELLI, *Una società guineana, gli Nzema*, Vol. I. *I fondamenti della cultura*, Torino, Boringhieri : 95-142.

CHARTIER, R.

2001 « La conscience de la globalité », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56 (2) : 119-123.

CHRÉTIEN, J.-P. & J.-L. TRIAUD (dir.)

1999 *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

COMAROFF, Jo. & COMAROFF, Je.

1992 *Ethnography and Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

ESSUAH, J. A.

1965 *Nzema Grammar*, Ibadan, Claverianum Press.

FINNEGAN, R.

1970 *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press.

1977 *Oral Poetry : its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, Cambridge University Press.

1988 *Literacy and Orality*, Oxford, Basil Blackwell.

1992 *Oral Traditions and the Verbal Art*, London, Routledge.

GINZBURG, C.

2000a *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.

2000b *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli.

GOROG, V.

1968 « Pour une méthode d'analyse de la littérature orale africaine : introduction à une bibliographie analytique sélective », *Cahiers d'Études africaines*, VIII (2), 30 : 310-317.

GROTTANELLI, V. L. (dir.)

1977 *Una società guineana : gli Nzema*. Vol. 1. *I fondamenti della cultura*, Torino, Boringhieri.

1978 *Una società guineana : gli Nzema*. Vol. 2. *Ordine morale e salvezza terrena*, Torino, Boringhieri.

GYEKYE, K.

1987 *An Essay on African Philosophical Thought, The Akan Conceptual Scheme*, New York, Cambridge University Press.

HAMA, B. & KI-ZERBO, J.

1987 « La posizione della storia nella società africana », in *Storia generale dell'Africa*, Vol. 1. *La preistoria*, in J. KI-ZERBO (*Histoire générale de l'Afrique*, vol. 1. *Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Unesco, 1980) : 63-73.

HARTOG, F. & LENCLUD, G.

1993 « Régimes d'historicité », in A. DUTU & N. DODILLE, *L'état des lieux en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan : 18-38.

HENIGE, D.

1974 *Chronology of Oral Tradition, Quest for a Chimera*, Oxford, Basil Blackwell.

1982 *Oral Historiography*, London, Longman.

IGGERS, G. G.

1997 *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover-London, Wesleyan University Press.

JENKINS, K.

1995 *On « What is History ». From Carr and Elton to Rorty and White*, London-New York, Routledge.

JEWSIEWICKI, B.

2001 « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56 (3) : 625-641.

JEWSIEWICKI, B. & LÉTOURNEAU, J. (dir.)

1996 *L'histoire en partage. Usage et mises en discours du passé*, Paris, L'Harmattan.

KAGAME, A.

1975 « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantu », in P. RICŒUR, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot : 103-134.

KAWADA, J.

1993 « Histoire orale et imaginaire du passé. Le cas d'un discours "historique" africain », *Annales ESC*, 48 (4) : 1087-1105.

KILANI, M.

1992 *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor & Fides.

LE GOFF, J. (dir.)

1988 *La nouvelle histoire*, Paris, Éditions Complexe.

MARROU, H.-I.

1954 *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil.

MOCK, C. C.

1969 *The Grammatical Units of the Nzema Language. A Systemic Analysis*, London, University College.

MONIOT, H. & SERVANSKI, M. (dir.)

1994 *L'histoire en partage*, Vol. 1. *Le récit du vrai*, Paris, Nathan.

MUDIMBE, V. Y.

1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

MUGALU, J.

1995 *Philosophy, Oral Tradition and Africanistics*, Frankfurt-Main, Peter Lang.

OBENG, S. G.

1996 « The Proverb as a Mitigating and Politeness Strategy in Akan Discourse », *Anthropological Linguistics*, 38 (3) : 521-549.

OBEYESEKERE, G.

1992 *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.

1997 « On De-Sahlinization », in G. OBEYESEKERE, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press : 193-257.

ONG, W. J.

1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino (*Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, 1982, London-New York, Methuen).

OWUSU-SARPONG, C.

2000 *La mort akan. Étude ethno-sémiotique des textes funéraires akan*, Paris, L'Harmattan.

PAVANELLO, M.

2000 *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizioni in Apollonia*, Napoli, Liguori.

PERROT, C.-H.

1970 « Histoire et conscience historique dans les royaumes agni de l'Est de la Côte-d'Ivoire », *Annales ESC*, 6 : 1659-1677.

1993 *Le passé de l'Afrique par l'oralité. African History from Oral Sources*, Paris, Ministère de la Coopération et du Développement.

1995 « Il mestiere dello storico nelle società dell'oralità », *Etnosistemi*, II (2) : 74-79.

RICŒUR, P.

1975 « Introduction », in P. RICŒUR, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot : 19-41.

1983 *Temps et récit*, Paris, Éditions du Seuil.

2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil.

ROSSI, P.

1991 *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, Il Mulino.

SAHLINS, M.

- 1983 « Other Times, Other Customs : The Anthropology of History », *American Anthropologist*, 85 : 517-544.
- 1985 *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1992 *Storie d'altri*, Napoli, Guida.
- 1995 *How « Natives » Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, The University of Chicago Press.

TONKIN, E.

- 1992 *Narrating our Past. The Social Construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press.

TOPOLSKI, J. (ed.)

- 1994 *Historiography Between Modernism and Postmodernism*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Amsterdam-Atlanta, Rodopi.

VALSECCHI, P.

- 1961 *La tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- 1994 « Per una storia dello Nzema, le origini (secoli XVII e XVIII) », *Etnosistemi*, I (1) : 82-101.
- 1999a « Groups, Politics, Trade and War in the Western Gold Coast (18<sup>th</sup> Century) : Nzema History Beyond "Ethnic history" », in P. VALSECCHI & F. VITI, *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale. Akan Worlds. Identity and Power in West Africa*, Paris, L'Harmattan : 241-272.
- 1999b « Calendar and the Annual Festival in Nzema. Notes on Time and History », *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, LIV (4) : 489-513.
- 2002 *I signori di Appolonia. Poteri e formazione dello stato in Africa occidentale fra XVI e XVIII secolo*, Roma, Carocci.

VANSINA, J.

- 1985 *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press-London, James Currey.

VIAZZO, P. P.

- 2000 *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza.

WOLF, E.

- 1982 *Europe and the Peoples without History*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

WRZOSEK, W.

- 1997 *History, Culture, Metaphor. The Facets of Non-classical Historiography*, Poznan, Adam Mickiewicz University Press.

YANKAH, K.

- 1989 *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric. A Theory of Proverb Praxis*, Bern, Peter Lang.

## RÉSUMÉ

Les traditions orales (proverbes, formules, récits, etc.) contiennent des éléments qui nous permettent de déchiffrer la conception de l'histoire et du temps historique des sociétés de l'oralité, autrefois dites « sans écriture ». L'auteur a essayé de reconstruire la conception locale de l'histoire des Nzema, société akan du Ghana sud occidental, par l'analyse de proverbes et de récits historiques, en mettant en évidence que l'évaluation de la différence entre divers régimes d'historicité ne peut se faire qu'à travers l'aperception de la différence entre divers régimes rhétoriques. En langue nzema, *edwɛkɛ* couvre le double champ sémantique de « parole », et donc « narration », et aussi d'« événement ». Il y a deux façons de parler, la première est la manière de parler aux savants et aux anciens : *bu ɛɛɛɛ*, battre le proverbe qui, métaphoriquement, signifie aussi dire la vérité (*ka nɔhale*), et la deuxième est la manière de parler par faits, c'est-à-dire raconter (*ka edwɛkɛ*, dire l'événement, l'histoire). *Edwɛkɛ* est donc la parole, au sens saussurien du terme, dans la réalité vivante du discours, mais *ka edwɛkɛ*, raconter, n'est pas automatiquement *ka nɔhale*, dire la vérité. Dire l'expérience ou l'histoire (*ka edwɛkɛ*) équivaut à dire la vérité (*ka nɔhale*) uniquement dans le cas des anciens et des ancêtres (les deux étant dénotés par le même mot *mgbanyima*). D'ailleurs *ka edwɛkɛ* est *amaamuo*, la coutume, et s'inscrit dans ses procès performatifs au cours du temps, dont le contenu de vérité est donné par les ancêtres. La parole des ancêtres est donc la forme et, en même temps, le contenu du « dire » la condition nécessaire et le fondement explicite du discours sur l'histoire et sur le savoir, mais aussi le fondement de sa clé rhétorique. Par conséquent, le savoir sur le passé n'est ni statique, ni inaltérable, pour la même raison que l'histoire n'est pas réelle, comme nous la concevons en termes d'une succession d'événements au cours d'un temps linéaire.

## ABSTRACT

*Events and Utterances: The Conception of History and Historical Time in Oral Traditions among the Nzema.* — Oral traditions (proverbs, sayings, tales, etc.) contain evidence of how “societies without writing” conceive of history and historical time. Proverbs and historical accounts from among the Nzema, an Akan society in south-western Ghana, are analyzed so as to reconstruct this people's conception of their history. Differences between systems of historicity can only be evaluated by apperceiving differences between rhetorical systems. In Nzema, *edwɛkɛ* covers the two semantic fields of “word” (and thus of “narration”) and “event”. There are two ways to talk. The first is the way to talk to elders and sages: *bu ɛɛɛɛ* (“beat the proverb”) metaphorically means telling the truth (*ka nɔhale*). The second way is to talk using facts and events: *ka edwɛkɛ*. However, *ka edwɛkɛ* is not automatically a matter of telling the truth. Narrating an experience or an event is the equivalent of telling the truth only in the case of elders and ancestors (both called *mgbanyima*). Furthermore, *ka edwɛkɛ* is part of a performance, and its true contents are given by the ancestors. The ancestors' utterances are thus both the form and contents of “telling”, the necessary condition and explicit foundation of talk about history and knowledge. As a consequence, knowledge about the past is neither static nor inalterable, for the same reason that history is not real in the sense of a succession of events in linear time.

Mots-clés/Keywords : Akan, Ghana, Nzema, histoire, historicité, tradition orale/Akan, Ghana, Nzema, history, historicity, oral traditions.