

LA VALEUR HISTORIQUE DES TRADITIONS ORALES.

Les traditions orales — qu'on peut définir avec J. Vansina comme « tous les témoignages oraux concernant le passé qui se sont transmis de bouche en bouche (1) » — sont non seulement des sources capitales pour l'histoire des peuples sans écriture, mais encore des sources importantes à l'origine de nombreux documents écrits de l'antiquité et du haut moyen âge.

Les historiens positivistes estimaient jadis que les traditions orales, fondées sur la mémoire des hommes, ne peuvent être, du fait des altérations et des falsifications qu'elles subissent de génération en génération, considérées comme authentiques.

La position de Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos, dans leur célèbre *Introduction aux études historiques*, est claire à ce sujet :

« Toute affirmation de seconde main n'a de valeur que dans la mesure où elle reproduit sa source ; tout ce qu'elle y ajoute est une altération et doit être éliminé ; de même toutes les sources intermédiaires ne valent que comme copies de l'affirmation originale issue directement d'une observation. La critique a besoin de savoir si ces transmissions successives ont conservé ou déformé l'affirmation primitive ; surtout si la tradition recueillie par le document a été *écrite* ou *orale*. L'écriture fixe l'affirmation et en rend la transmission fidèle ; au contraire l'affirmation orale reste une impression sujette à se déformer dans la mémoire de l'observateur lui-même, en se mélangeant à d'autres impressions ; en passant oralement par des intermédiaires elle se déforme à chaque transmission, et comme elle se déforme pour des motifs variables, il n'est pas possible ni d'évaluer ni de redresser la déformation.

» La tradition orale est par sa nature une altération continue : aussi dans les sciences constituées n'accepte-t-on jamais que la transmission écrite. Les historiens n'ont jamais de motif avouable pour procéder autrement, tout au moins lorsqu'il s'agit d'établir un fait particulier. Il faut donc rechercher dans les documents écrits les affirmations venues par tradition orale pour les tenir en suspicion...

(1) J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, dans *Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale*, série in-8°, *Sciences humaines*, n° 36 (Tervuren, 1961) p. 1.

» La forme la plus frappante de tradition orale est la *légende*. Elle se produit dans les groupes d'hommes qui n'ont pas d'autre moyen de transmission que la parole, dans les sociétés barbares, ou les classes peu cultivées, paysans, soldats. C'est alors *l'ensemble* des faits qui est transmis oralement et prend la forme légendaire. Il y a à l'origine de chaque peuple une période légendaire : en Grèce, à Rome, chez tous les peuples germaniques et slaves, les souvenirs des plus anciens du peuple forment une couche de légendes. Dans les époques civilisées le peuple continue à avoir sa légende populaire sur les événements qui le frappent. La légende, c'est la tradition exclusivement orale ⁽²⁾. »

Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos estiment qu'il faut se garder de traiter la légende comme un alliage de faits exacts et erronés, d'où l'on pourrait par analyse dégager des « parcelles » de vérité historique. Selon eux, la légende forme un bloc où il y a éventuellement peut-être l'un ou l'autre fait exact qu'on peut analyser en ses éléments ; mais on n'a aucune possibilité de discerner s'ils proviennent de la réalité ou de l'imagination. On se trouve, suivant l'expression de Niebuhr, devant « un mirage produit par un objet invisible, suivant une loi de réfraction inconnue ».

Pour Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos, le procédé d'analyse le plus naïf consiste à rejeter dans la légende les détails qui semblent miraculeux, contradictoires ou absurdes, et à tenir pour historique le résidu raisonnable. C'est de cette manière que les protestants rationalistes du XVII^e siècle ont traité les récits bibliques. On pourrait dès lors amputer le merveilleux d'un conte de fées en supprimant le Chat Botté pour faire du marquis de Carabas un personnage historique. Un autre procédé d'analyse, non moins dangereux, consiste à comparer diverses légendes pour en tirer un fond historique commun. En fait, il est impossible de tirer d'un récit légendaire, par quelque procédé que ce soit, aucun renseignement sûr. Il faut donc se résigner à considérer la légende comme le produit de l'imagination d'un peuple ; il sera légitime d'y rechercher les conceptions du peuple, mais non les faits extérieurs auxquels il a assisté. Il faut, en conclusion, rejeter toute affirmation d'origine légendaire.

Avant la seconde guerre mondiale, plusieurs historiens traitent de la valeur des traditions orales dans l'antiquité classique. Ils estiment généralement que celles-ci contiennent un fond de vérité historique, mais qu'elles ne peuvent être considérées comme authentiques que lorsqu'elles sont corroborées par des découvertes archéologiques ou par des données linguistiques.

(2) Ch.-V. LANGLOIS et Ch. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, 5^e éd. (Paris, 1902), pp. 152-154.

Après la seconde guerre mondiale, des historiens anglo-saxons — notamment J.D. Fage et R. Oliver — s'intéressent aux traditions orales des peuples sans écriture. Ils mettent toutefois, en doute leur crédibilité aussi longtemps qu'elles ne sont pas confirmées par d'autres sources historiques.

J. Vansina ouvre une voie nouvelle dans ce domaine de la recherche historique en étudiant les caractères propres de la tradition orale, principale source historique qui permette la reconstitution du passé des peuples sans écriture, et en élaborant une méthode destinée à en examiner la véracité dont nous allons présenter ici les idées maîtresses.

J. Vansina remarque d'abord que toutes les sources orales ne sont pas des traditions orales. Il écarte les *rumeurs*, sources orales transmises de bouche en bouche concernant des nouvelles d'actualité, et les *témoignages oculaires* déposés oralement qui ne ressortent pas du domaine de la tradition parce qu'ils ne sont pas rapportés. « La tradition orale ne comprend que des témoignages auriculaires, c'est-à-dire des témoignages qui communiquent un fait qui n'a pas été constaté et enregistré par le témoin lui-même, mais qu'il a appris par ouï-dire ⁽³⁾. »

J. Vansina schématise comme suit la relation entre le fait observé et l'annotation de la tradition orale :

Fait observé ou événement



Observateur —————→ témoignage initial



Chaîne de tradition —————→ témoignage maillon ou auriculaire



Dernier témoin —————→ dernier témoignage



Marqueur —————→ plus ancienne annotation.

Pour J. Vansina, le rôle du témoin transmettant le témoignage verbal est capital. En effet, le témoin conditionne véritablement le témoignage qui comprend le référant, c'est-à-dire la ou les traditions rapportées, et les additions personnelles. La relation entre le témoignage et le référant est évidemment essentielle puisque sans elle il n'y aurait pas de tradition orale. L'existence de variantes d'un témoignage est lié à la verbalité de celui-ci. Toutefois, il faut encore déterminer si les variantes relèvent du même témoignage ou constituent deux témoignages différents. La relation d'un témoignage à la tradition est également affectée par la manière de témoigner (par exemple, il ne faut jamais suggérer la réponse par la question).

(3) J. VANSINA, *op. cit.*, p. 23.

Toutes les traditions orales ne sont pas transmises de la même façon : elles peuvent s'opérer suivant des règles bien déterminées ou être entièrement laissées au hasard : 1°) certaines sociétés confient à des personnes déterminées qui utilisent souvent des moyens mnémotechniques (objets matériels, chants et rythmes de tambour) — la transmission des traditions de manière à conserver le témoignage initial aussi fidèlement que possible (fonctionnaires chargés de réciter l'histoire dans les cours de la plupart des souverains africains à l'occasion de manifestations publiques) : l'historien peut, dans ce cas, annoter les traditions orales dans d'excellentes conditions ; 2°) le contenu d'une tradition peut être altéré par les divers témoins auriculaires de la chaîne ; les déformations découlent toutes de l'oubli (perte de mémoire, oubli des circonstances explicatives) ; les effets de ces déformations sur le dernier témoignage peuvent être estimés avec une certaine précision (par exemple, en comparant les témoignages qui relèvent d'une même tradition).

Le premier but de l'historien qui veut appréhender la réalité du passé des peuples sans écriture est, selon J. Vansina, la compréhension du témoignage étudié. Il cherchera d'abord à reconnaître les caractères propres au témoignage, c'est-à-dire son caractère volontaire ou involontaire, la signification qui y est attachée (*tradition officielle* — sujette à des déformations à but politique — et *tradition privée* — où l'influence du témoin sur le témoignage paraît plus marquée —), sa structure formelle (*tradition figée*, apprise par cœur — par exemple, poème — et *tradition libre*, transmise à travers la personnalité du conteur — par exemple, récit —) et le genre littéraire auquel il appartient, son mode de transmission et la manière de témoigner. Ensuite, l'historien examinera soigneusement la structure du témoignage — notamment les règles qui déterminent son agencement interne. Enfin, la connaissance du sens littéral et du sens réel du texte d'un témoignage permet de saisir sa signification exacte. Pour comprendre le sens littéral, il est nécessaire de connaître la langue dans laquelle la source est rédigée ; pour appréhender le sens réel, il est nécessaire de connaître la culture de la société dont le témoignage est un produit. Dès lors, l'historien doit posséder une solide formation en linguistique et en anthropologie culturelle ou se fonder, si c'est possible, sur les travaux des linguistes et des anthropologues.

« Le témoignage, selon J. Vansina, n'est qu'un mirage de la réalité dont il rend compte. Dans une tradition orale, le premier témoin déforme la réalité volontairement ou involontairement. Il n'en perçoit déjà qu'une partie et il attribue une signification à ce qu'il voit. Son témoignage est empreint de sa personnalité, coloré par ses intérêts et compris à l'intérieur d'un cadre de référence de valeurs culturelles. Les témoins de la chaîne, y compris le dernier témoin, eux altèrent et déforment ce premier témoignage sous l'influence des mêmes facteurs : leurs inté-

rêts et les intérêts de la société, les valeurs culturelles et leur propre personnalité (4). »

L'historien cherche à reconnaître dans le témoignage la réalité observée et les déviations possibles avec les raisons qui les ont fait apparaître (par exemple, on constate que l'exaltation de certains rois Kuba amène à exagérer leurs prouesses et à passer sous silence leurs échecs). S'il est généralement impossible de donner la preuve absolue de la déformation du témoignage, il existe, cependant, des présomptions plus ou moins fortes pour la discerner :

1°) L'influence de la *signification sociale* du témoignage se retrouve dans différentes parties de la tradition ; en effet, toute tradition n'existe comme telle que parce qu'elle sert les intérêts de la société dans laquelle on la conserve — c'est ainsi qu'une généalogie royale a pour fonction de donner un support et une règle de succession à l'institution de la royauté — ; en outre, le témoin qui récite une tradition a un intérêt personnel à sa conservation — c'est ainsi que les *abûru* du Rwanda, chargés de garder les traditions dynastiques officielles jouissent d'un statut spécial qui leur confère des privilèges et des pouvoirs politiques — ; pour atteindre un but déterminé, le témoin (observateur, témoin auriculaire, dernier témoin) peut altérer consciemment certains points de la tradition ; d'autre part, la société peut fausser insensiblement une tradition dans un certain sens parce qu'elle remplit sa fonction de cette manière ; si l'historien découvre des indices concrets de l'existence de buts et de fonctions définis, il pourra mettre en doute l'exactitude de certaines affirmations.

2°) L'influence des *valeurs culturelles* — préjugés de la société généralement inconscients chez la plupart de ses membres — se retrouvent dans tout le témoignage ; elles font effectuer par l'observateur un choix parmi les événements observés et elles leur attribuent une signification ; elles déforment la chronologie et la perspective historique par l'entremise de concepts culturels courants ayant trait surtout à la mesure du temps — le temps est souvent divisé suivant des normes écologiques ou structurelles —, à la notion de vérité historique — c'est ainsi que, pour le Kongo, l'événement vrai est celui qui a été transmis par les ancêtres comme véridique, ce qui exclut l'application du sens critique aux traditions — et à la nature de l'évolution historique — par exemple, au Burundi, l'histoire est cyclique : elle perdure et recommence de roi en roi : après un Mwaambutsa arrive un Ntare, puis un Mweesi et enfin un Mutaaga suivi d'un nouveau Mwaambutsa ! — ; enfin, par l'idéalisation du témoignage, les valeurs culturelles le transforment en exemple ; chaque société émet des jugements de valeur au sujet du comportement des personnes et déforme les traditions de manière à ce qu'elles reflètent des types idéaux — c'est ainsi qu'au Burundi chaque conquête est attribuée à un Ntare, roi conquérant par excellence.

(4) J. VANSINA, *op. cit.*, p. 69.

3°) L'influence de la *personnalité du témoin* s'exerce sur le témoignage en entier ou seulement sur des parties du témoignage ; si la tradition est figée ou contrôlée, la personnalité du témoin ne peut pas la déformer ; l'inverse se produit si la tradition est libre : si, dans une chaîne de tradition, chaque témoin auriculaire crée de nouvelles variantes, le témoignage original peut disparaître complètement ; l'historien peut retrouver les déformations par la comparaison des versions du dernier témoin, ou par la comparaison de différents récits descendant d'un même témoignage.

J. Vansina étudie ensuite le poids que peut avoir un témoignage pour établir un fait historique. Il souligne que la valeur d'un témoignage est toujours relative. L'historien doit examiner avec soin les indices disponibles pour reconnaître la qualité de l'information du premier témoin et la continuité ou la discontinuité de la chaîne de transmission. La comparaison des témoignages permet de mieux appréhender leurs rapports avec des événements dont ils ont conservé la trace ; la comparaison des témoignages — si possible entre sources orales et autres sources historiques — permet de contrôler et de compléter les données obtenues antérieurement. Par exemple, la comparaison des traditions orales avec des sources écrites du XIX^e siècle permet souvent d'avoir une idée plus juste non seulement des événements eux-mêmes mais encore de leur perspective historique.

« Les sources écrites, constate J. Vansina, sont le fait d'étrangers qui tout en étant parfaitement conscients de l'importance historique de leur arrivée, ne se rendent pas suffisamment compte de l'incidence et des prolongements de cet événement. Les traditions, elles, reflètent le point de vue autochtone et décrivent bien ce que signifie pour la société l'intrusion des étrangers, mais elles ne se rendent pas souvent compte des changements que l'arrivée des Européens allait entraîner pour eux. La comparaison des deux sources permet alors de compléter l'image et d'arriver à une vue plus globale des événements. Ainsi une mission protestante explique qu'une dispute avait eu lieu entre un roi kuba et son fils qui était protestant. Peu après, une révolte éclata et la mission fut brûlée. La tradition précise que ce fils voulait déposséder le roi avec l'aide des missionnaires. Comme la succession y était matrilineaire il ne pouvait en aucun cas succéder à son père. Ses prétentions étaient non seulement rebelles mais elles signifiaient une altération profonde des coutumes de la succession. Les missionnaires ne semblent pas avoir su que cet Etat était matrilineaire et ont soutenu le candidat parce qu'il était protestant. Le résultat fut finalement que le roi fit détruire la mission et qu'ainsi débuta une rébellion générale des Kuka contre l'Etat Indépendant ⁽⁵⁾. »

(5) J. VANSINA, *op. cit.*, p. 116.

J. Vansina dresse ensuite une typologie des traditions orales en les répartissant en cinq catégories, divisées, à leur tour, en sous-catégories et en types :

Catégorie	Sous-catégorie	Types
I. <i>Formules</i> (expressions stéréotypées)		<i>Titres</i> (désignent le statut d'une personne). <i>Devises</i> (donnent l'identité d'un groupe de population déterminé). <i>Formules didactiques</i> (proverbes, épi-grammes, devinettes). <i>Formules religieuses</i>.
II. <i>Poésie</i> (expression en forme fixe répondant par sa forme et par son contenu à une préoccupation esthétique).	<i>Officielle</i> (traduit le comportement que la société désire imposer à ses membres). <i>Privée</i> (traduit l'expression de sentiments personnels).	<i>Poésie historique</i> (souvent composée à des fins de propagande). <i>Poésie panégyrique</i> (composée d'une série de lieux communs traduisant les idéaux utilisés à l'époque de la rédaction). <i>Poésie religieuse</i> (caractérisée par son caractère ésotérique). <i>Poésie individuelle</i> (composée pour donner libre cours aux sentiments de son auteur).
III. <i>Listes</i> (généralement sources officielles dont le but est la défense d'intérêts politiques, économique et sociaux).		<i>Noms de lieux</i> (sources principales pour l'étude des migrations). <i>Noms de personnes</i> (énumérations ou généalogies, c'est-à-dire trame idéologique qui explique toutes les relations sociales et politiques).
IV. <i>Récits</i> (témoignages rédigés en forme libre, c'est-à-dire en prose).	<i>Historiques</i> (sources officielles chargées d'une intention historique).	<i>Universels</i> (l'histoire universelle d'un peuple est souvent confondue avec celle de la famille dirigeante). <i>Locaux</i> (histoire de clan ou de village). <i>Familiaux</i> (histoire de groupes de descendance).

	<i>Didactiques</i> (témoignages dont le but est d'édifier et où l'on cherche à expliquer l'univers, la culture et la société). <i>Esthétiques</i> (témoignages qui visent à charmer les auditeurs). <i>Personnels</i> (témoignages dont le but est généralement d'accroître le prestige du narrateur).	<i>Mythes</i> (interprétation des rapports entre la nature et le surnaturel). <i>Récits étiologiques</i> (explication de l'univers, de la culture et de la société, sans faire appel à des facteurs religieux). <i>Esthétiques</i> (épopée, légende, conte fabuleux). <i>Souvenirs personnels</i> (généralement époque pas très lointaine du passé).
V. Commentaires (brèves sources accessoires à d'autres sources).	<i>Juridiques</i> (traditions fournissant des directives pour la solution de problèmes juridiques). <i>Auxiliaires</i> (témoignages permettant de comprendre des sources figées). <i>Sporadiques</i>.	<i>Précédents</i> (décisions antérieures concernant des questions juridiques, institutionnelles ou de procédure). <i>Explicatifs</i> (destinés à éclairer des parties incompréhensibles d'un autre témoignage). Notes occasionnelles (informations didactiques accessoires).

Les structures de chaque société conditionnent l'existence même des traditions orales : la structure politique fluide et changeante du Burundi n'a pas favorisé l'éclosion de l'histoire ; l'organisation militaire féodo-vassalique du Rwanda s'est efforcée, en revanche, d'exalter et de justifier juridiquement le pouvoir royal. « Mais il y a plus, constate J. Vansina. En l'absence d'institutions il n'y a pas de traditions. Chaque culture a donc choisi l'histoire qui correspond à sa structure et les connaissances historiques qu'on peut acquérir par l'étude de ces traditions s'inscrivent dans un cadre restreint, celui que la société s'est fabriqué. C'est dire quelles sont les limitations de la tradition. Seules les traditions populaires échapperont à ce cadre. Mais elles fournis-

sent malheureusement des données dissociées et qui, très souvent, ne permettent pas de remonter fort loin. La seule exception se compose des chansons et des proverbes. Et encore, les commentaires explicatifs de ceux-ci sont souvent très mal transmis ⁽⁶⁾. » Dès lors, la tradition orale permettra surtout de retrouver l'histoire d'Etats dotés d'une organisation politique.

L'historien des peuples sans écriture n'obtient donc à partir des traditions orales que des connaissances limitées. Il peut s'efforcer d'y pallier par l'utilisation d'autres sources historiques, comme les *documents écrits* et les *données fournies par l'archéologie* — qui concernent la culture matérielle et les migrations —, *par la méthode historico-culturelle* — qui procède au moyen de comparaisons de traits culturels communs pour établir des parentés de culture, mais qui dépasse rarement le stade de l'hypothèse et de la fantaisie —, *par la linguistique historique* — qui s'efforce d'établir un lien génétique entre les langues et les groupes linguistiques — *et par l'anthropologie physique* — qui détermine les différences et les affinités génétiques qu'on peut déceler entre les diverses populations —. En conclusion, selon J. Vansina, l'historien des peuples sans écriture tente, en utilisant des techniques critiques de probabilité — comme fait, du reste, tout historien —, de se rapprocher de la vérité historique. « Certes il atteindra dans certains cas des probabilités moins élevées que celles qu'on peut atteindre ailleurs, mais cela n'empêche pas que ce qu'il fait est valable et est de l'histoire ⁽⁷⁾. »

Pour recueillir des informations valables, l'historien doit connaître le milieu dans lequel se développent les traditions orales, c'est-à-dire posséder la langue et les principaux éléments de la culture du peuple étudié. Il effectuera ensuite des sondages pour retrouver les divers types de traditions, leurs caractéristiques et leurs modes de transmission. Il rassemblera alors systématiquement tous les témoignages concernant le passé de la société étudiée — y compris toutes les variantes dont la principale cause est la dispersion géographique —. Il opérera, cependant, avec rigueur et prudence pour consigner les traditions et évitera dans ses interrogatoires de suggérer au témoin des réponses de complaisance. « Il ne faut pas, souligne J. Vansina, que le témoin puisse voir si le témoignage intéresse ou n'intéresse pas le chercheur. S'il le voit il le déformera... On tentera d'être sympathique au témoin, mais impassible pour qu'il ne puisse pas deviner les sentiments réels du chercheur pendant la notation de son témoignage ⁽⁸⁾. » Enfin, pour consigner les traditions orales, l'historien utilisera des cahiers de notes, des croquis, des plans, des photographies, des enregistrements sonores et cinématographiques, et, éventuellement des

(6) J. VANSINA, *op. cit.*, p. 142.

(7) J. VANSINA, *op. cit.*, p. 155.

(8) J. VANSINA, *op. cit.*, pp. 165-166.

spécimens d'outils et de produits artisanaux. Tous ces matériaux se révéleront fort utiles dans l'élaboration de la synthèse historique.

La méthode de J. Vansina nous paraît pécher par trop d'optimisme. En effet, beaucoup de traditions orales semblent avoir été altérées.

Prenons ici deux exemples relatifs à des traditions orales qu'il est possible de comparer à des sources écrites.

Le premier est un récit zande recueilli en 1959 dans le territoire de Dungu, C.I. Doruma (chef Ukwatutu), groupement du notable Zegino, village du Capita Asala (lieu dit Diagbudu, parce qu'on y trouvait jadis du miel). Ce texte a été publié par nos soins en 1965 dans le *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer* (9).

Histoire du clan Diyo.

Nous avons ici quelques hommes du clan dit Diyo (10). Voici leur histoire. Un jour, un homme côtoyait une rivière à la recherche de termites qui planaient sur l'eau. Un moment donné, le chercheur de termites trouva une bête dont la tête était celle d'un homme et la partie inférieure tenait du poisson (*mama-ime*). Honteuse de ce qu'elle avait été vue par un homme, la bête sortit de l'eau pour venir fonder le clan Diyo.

Preuve : Un certain Liévin Bambutula, qui est un Diyo, montre aux gens incrédules ces bêtes trouvées jadis le long d'une rivière. Le même homme, dit-on, va de temps en temps passer toute la nuit sous l'eau (11).

Norbert Belepay.
Mai 1959.

Les sources écrites nous rapportent que le clan Dio, rameau aberrant des Mongbwandi, est arrivé du nord dans le courant du XVIII^e siècle et s'est mélangé avec des populations plus primitives. Pour A. de Calonne-Beaufaict, « Adio peut signifier : ceux d'aval par opposition à Auro, ceux d'amont, ou bien : ceux de l'eau, par opposition à Abèlè, ceux de la forêt. Ils étaient riverains du bas M'Bomu, voisins des Biasu, établis en aval. »

(9) P. SALMON, *Récits historiques Zande*, dans *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, nouvelle série, t. XI, fasc. 4 (Bruxelles, 1965), pp. 847-848, où l'on trouvera toutes les références bibliographiques concernant ce sujet.

(10) Dans les notes généalogiques des enquêteurs, nous avons trouvé le commentaire suivant : « Les Adio sont venus en aval de la rivière Welu ; ils sont nombreux dans la région de Diagbudu. »

(11) Note de M.P. De Schlippé : « Ils se font fort de sortir le *mama-ime* de l'eau devant tout le monde si on lui donne une poule blanche avec deux œufs. »

D'après V.-H. Vanden Plas, « ce terme, qu'il faut transcrire phonétiquement *Adiyo*, n'est peut-être qu'un mot zande, qui se peut décomposer comme suit : *a* (pluriel), *dí* (rivière), *yo* (adverbe de lieu), litt. les-rivière-là, c'est-à-dire ceux-qui-sont-près-de-la-rivière, les riverains ».

Cette population est composée principalement de pêcheurs, mais aussi de forgerons et d'agriculteurs. Les Dio, riverains du Bomu, ont été en partie soumis et assimilés par les Zande. Ils sont actuellement dispersés dans tout le bassin de l'Uele. Toutefois, un important groupe de Dio, fuyant la domination des Vongara, remonta le Bomu jusqu'à ses sources, entra dans le bassin du Nil et s'installa au début du XIX^e siècle dans la vallée de Torè (sous-affluent du Nil par la rivière Yei). Ces Dio, devenus agriculteurs, forment aujourd'hui au Soudan un groupe zandésisé mais politiquement indépendant : les Makaraka (Makrakra, Mkraka) ou Zande-Bamboy.

Nous voyons que dans ce récit, nous ne parvenons pas à retracer l'histoire du clan Diyo à l'aide de la tradition orale zande qui est purement légendaire. Seules les sources écrites nous permettent ici de cerner la réalité historique.

Deuxième exemple relatif à une tradition orale recueillie au Sohio entre 1688 et 1691 par le P. Andrea da Pavia, missionnaire capucin, sur les origines du christianisme au Congo. Ce texte a été publié par L. Jadin en 1970 dans le *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* ⁽¹²⁾. Le P. Andrea da Pavia rapporte sans les rectifier les propos de Dom Antonio I Barreto da Silva, prince de Sohio, concernant Dom Afonso I^{er}, le grand roi chrétien du Congo.

A la fin du XVII^e siècle, la fête célébrée avec le plus d'apparat dans la principauté de Sohio, en dehors de celle du saint sacrement, est celle de l'apôtre saint Jacques. « Etant curieux, écrit le P. Andrea da Pavia, je demandai ensuite au prince comment fut instituée une telle solennité et comment elle a commencé. Il me répondit comme suit. Père, vous devez savoir que, lorsque les Espagnols arrivèrent pour implanter ici notre sainte foi, ils nous enseignèrent et prêchèrent cette fête de St-Jacques. Eux-mêmes la célébraient très solennellement. Dès que nous eûmes reçu la sainte foi, et nous avons été les premiers en cela, on commença à répandre partout le bruit que des hommes blancs étaient venus de pays lointains, enseignaient une très sainte manière de vivre, étaient de braves gens et autres choses semblables. Le duc de Sundi [futur roi Dom Afonso I^{er}] fut désireux de s'en informer. Il était fils du roi du Congo. Il vint voir ces hommes blancs, les écouta et les fréquenta. Ensuite, il se convertit, reçut le saint baptême, puis rentra

(12) L. JADIN, *Andrea da Pavia au Congo, à Lisbonne, à Madère. Journal d'un missionnaire capucin, 1685-1702*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. XLI (Bruxelles-Rome, 1970), pp. 452-454.

dans son pays. Comme les grâces du saint baptême produisaient dans ce prince des effets de singulière piété, il commença à conseiller au roi, son père, de faire de même. Il lui envoya donc continuellement des ambassadeurs, pour l'informer que l'état dans lequel vivait le roi était très mauvais et lui dire de se décider à adopter ce que prêchaient les hommes blancs. Le roi ne fit aucun cas des avis si affectueux du duc, son fils. Bien au contraire, il le menaça. Finalement, voyant qu'il ne pouvait rien faire, le fils se décida à aller en personne [à *banza* Congo] avec beaucoup de ses gens, avec l'intention de tuer le roi, s'il n'acceptait pas ses conseils. C'est ce qui arriva. Marchant à la tête d'une grande armée qui lui était très fidèle, il vint auprès de son père et lui parla tout d'abord de diverses affaires. Il le vit aussi en particulier et lui dit que les hommes blancs arrivaient prêcher. Quand le roi entendit encore ces propos, il se fâcha et se mit à menacer son fils. Voyant la pertinacité de son père, le duc de Sundi s'écria : saint Jacques, aide-moi. En même temps, il dégaina son épée, coupa la tête du roi et le tua en invoquant saint Jacques. Les gens racontent qu'ont vit le saint dans les airs et je peux bien le croire, car ils le décrivent bien. Quand son père eut été tué, le duc se rendit maître de tout le royaume et fut acclamé par tous comme roi. Après ce coup d'Etat, il se rendit également chez sa mère. Il la trouva devant une idole, à laquelle elle recommandait son époux, le roi. A cette vue, ce fils pieux lui dit : O mère très aimée, vous vivez toujours dans les tromperies de ces faux dieux ? Abandonnez désormais ces choses abominables et adoptez tout ce que nous prêchent ces hommes blancs envoyés du ciel ! Ils nous enseignent le vrai moyen de nous sauver. Il ajouta d'autres paroles et saints propos. Sa mère lui répliqua : Je te dis, mon fils, maintenant et une fois pour toutes, que je suis née païenne et veux mourir païenne. Ayant entendu cette décision, son fils n'ajouta rien et lui trancha la tête d'un seul coup. Par la mort de ses père et mère, Dom Afonso donna la vie aux autres. Plus tard, il envoya des ambassadeurs à Rome, pour dire qu'il désirait établir la sainte foi dans notre royaume. Il ordonna ensuite de célébrer dans ses Etats, avec toute solennité, la fête de St-Jacques, non seulement pour le bienfait reçu par son royaume, mais aussi pour y avoir introduit ce jour-là notre sainte foi. »

Cette tradition orale ne concorde pas avec les nombreuses sources écrites que nous possédons sur les origines du christianisme au Congo. Elle recèle plusieurs erreurs : elle confond les Portugais avec les Espagnols ; elle ignore que Dom Afonso ne s'est rendu à *banza* Congo qu'après la mort de son père Dom João I^{er} en 1506 pour y combattre victorieusement son frère Panzu resté païen ; elle fait intervenir un élément miraculeux — l'apparition de saint Jacques dans les airs — ; elle ignore que la reine Eléonore, mère de Dom Afonso I^{er}, baptisée en 1491, resta toujours chrétienne ; elle présente, enfin, un double crime comme une action d'éclat !

« Il est curieux, comme le remarque L. Jadin, de constater cette étape de l'évolution de la tradition orale. Contre tout fondement histo-

rique, elle continua progressivement à infliger un sort toujours plus cruel à cette reine Eléonore. Selon des versions du XVIII^e siècle reprises par plusieurs Capucins et répétées encore au XIX^e siècle, cette reine aurait été enterrée vivante sur les ordres de son fils, le pieux Afonso, parce qu'elle aurait refusé de renoncer à ses idolâtries ⁽¹³⁾. »

Même dans le cas privilégié du Rwanda, où des traditions orales abondantes (poèmes assez hermétiques de genres divers, listes généalogiques, récits et commentaires) reflétant les valeurs, les intérêts et les préjugés de la cour du *mwami* et du milieu *tutsi*, des problèmes historiques fondamentaux, — comme, par exemple, celui de l'origine ethnique des clans rwandais et des anciennes dynasties qui s'y rattachent — ne sont pas résolus. « L'ethnographie du Rwanda, comme le souligne Marcel d'Hertefeldt, dans un livre récent sur *Les clans du Rwanda ancien*, malgré ses nobles ambitions, nous apparaît aujourd'hui encore davantage comme un ensemble de croyances et de conjectures, plus ou moins raisonnées ou littérairement fleuries, que comme un corps de faits bien établis et de sèches certitudes. Elle est exclusivement basée sur l'interprétation des traditions orales, que les fouilles archéologiques, jusqu'ici, ne permettent guère de confirmer ⁽¹⁴⁾. »

Pour interpréter correctement chaque tradition orale ancienne, il est également nécessaire de dissocier les « temps » éventuellement juxtaposés, c'est-à-dire, d'une part, le temps extratemporel des mythes et, d'autre part, le temps proprement historique, et de rechercher dans la tradition la part du mythe et la part de l'histoire. Luc de Heusch, dans *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, reconstitue à l'aide des traditions orales concernant la fondation des royaumes traditionnels kuba, luba, lunda au Zaïre et bemba en Zambie, l'univers mythologique provenant d'un espace culturel homogène et continu, à savoir la civilisation bantoue de la savane, au sud de la grande forêt congolaise. « L'histoire, constate Luc de Heusch, est prise au piège de la pensée mythique, qui impose aux rois sa propre souveraineté ⁽¹⁵⁾. » Selon lui, les récits qui se présentent comme des chartes de fondation de la royauté sacrée ont une dimension épique qui justifie l'utilisation du mot *geste*. « Les gestes de fondation des royaumes africains, se demande Luc de Heusch, livrent-elles les clés de l'histoire ? En verrouillent-elles au contraire soigneusement la porte ; ou encore, nous engagent-elles dans un labyrinthe clair-obscur où toutes les pistes se perdent bientôt dans le maquis littéraire de l'épopée ou du roman d'aventures ? » ⁽¹⁶⁾. Il remarque que

(13) L. JADIN, *op. cit.*, p. 378, qui ajoute *in fine* : « On voit, à ce simple fait, combien il faut se défier des traditions orales chez les peuples sans écriture ».

(14) M. D'HERTEFELT, *Les clans du Rwanda ancien. Eléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*, dans *Annales du Musée Royal de l'Afrique centrale*, série in-8°, *Sciences humaines*, n° 70 (Tervuren, 1971), p. 21.

(15) L. DE HEUSCH, *Mythes et rites bantous*, I, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat* (Paris, 1972), p. 11.

(16) L. DE HEUSCH, *op. cit.*, p. 15.

les historiens des peuples sans écriture ont adopté d'emblée la première hypothèse, sans éprouver le besoin de justifier leur choix et qu'ils se sont bornés à ignorer tout ce qu'ils décidaient de considérer comme appartenant au domaine du mythe. Luc de Heusch se propose au rebours de prendre en considération le merveilleux au lieu de l'éliminer sans vergogne pour reconstituer l'univers mythologique où se déploie la pensée historique des Bantous. Il souligne que le filtrage des épopées nationales luba, lunda et bemba par les historiens aboutit à une esquisse historique sommaire qui « ne constitue sans doute que la tradition symbolique d'une réalité complexe, marquée par des conquêtes assorties d'alliances matrimoniales, liant en chaîne les principaux Etats de l'Afrique ⁽¹⁷⁾. » La similitude de nombreux éléments culturels chez les Kuba, les Luba, les Lunda et les Bemba — par exemple, le héros des gestes luba et lunda est un chasseur étranger errant qui épouse une princesse de la région ; de leur union naît un enfant, fondateur de la royauté sacrée — prouve qu'un système mythologique commun s'est élaboré — vraisemblablement au XVII^e siècle — dans l'ensemble de la savane congolaise. « Une osmose, rappelle Luc de Heusch, s'établit d'autant plus aisément entre des traditions divergentes que celles-ci appartiennent probablement toutes au commun idéologique légué par la société proto-bantoue. Loin de nier l'histoire, l'analyse structurale est susceptible de lui apporter parfois un concours précieux. Elle révèle que des sociétés fort différentes partagent une commune conception de l'homme et de l'univers au sein d'une même civilisation qui fit tache d'huile au sud de la grande forêt : soutenue par de fortes organisations politiques, cette civilisation rayonna sur le Katanga, la Zambie, une partie de l'Angola ⁽¹⁸⁾. » On voit que, à côté de quelques données historiques souvent inaccessibles, de nombreux éléments mythiques survivent dans le contexte très flottant de certaines traditions orales (par exemple, les mythes et les récits étiologiques rangés par J. Vansina dans les récits didactiques). « Les mythes congolais, conclut Luc de Heusch, s'échangent comme les marchandises. Mais ils n'ont à proprement parler aucune valeur. Ils ne sont le produit d'aucun travail ; ils déjouent les tentatives d'appropriation, privée ou collective. A leur exercice, leur répétition ou leur transformation ne s'attache nul droit d'auteur. Ils échappent même à la fonction idéologique que les rois s'efforcent toujours de leur faire jouer. Ils suivent la dérive des eaux tièdes de l'histoire, mais ils dansent avec les rayons du soleil et se rient de la pluie. Ils ne connaissent d'autre maître qu'eux-mêmes ⁽¹⁹⁾. »

L'historien des peuples sans écriture doit aussi se garder d'oublier que les événements se superposent dans la mémoire des hommes et que beaucoup de peuples font de larges emprunts aux traditions de leurs

(17) L. DE HEUSCH, *op. cit.*, p. 18.

(18) L. DE HEUSCH, *op. cit.*, p. 298.

(19) L. DE HEUSCH, *op. cit.*, p. 299.

voisins anciens ou actuels. Sur ce dernier point, voici un exemple emprunté à l'Islam. Les *Hadith* ou traditions se rapportant aux faits et gestes du Prophète et de ses compagnons ont été transmises par les *sahabi* (successeurs des compagnons du Prophète) et par leurs successeurs. Du VII^e au VIII^e siècle, la transmission est essentiellement orale. Dans la deuxième moitié du VIII^e siècle, on voit apparaître les premières traditions écrites. A partir du X^e siècle, on se trouve indiscutablement en présence de traditions écrites. Chaque *Hadith* comprend : 1°) la chaîne des témoins ; 2°) le texte du récit. Mais, dans celui-ci, des emprunts aux pays conquis se sont introduits dans les traditions de l'Islam primitif (usages juridiques, obligations religieuses, tabous alimentaires, droits pénal et civil, mœurs, croyances, relations entre l'homme et Dieu). Ces emprunts entraînent dès lors des différences d'opinion dans les communautés musulmanes et une certaine confusion concernant les attitudes du Prophète et de ses compagnons. Les *Hadith* sont admises si elles sont conformes au Coran et rejetées dans le cas inverse. On trouve trois catégories de chaînes de tradition : 1°) celles qui sont sans défauts ; 2°) celles où des chaînons manquent et celles où des garants sont discutés ; 3°) celles où des chaînons manquent et celles où des garants sont discutés et qui sont, en outre, en contradiction avec d'autres *Hadith*, par conséquent suspectes. Lorsque la chaîne de tradition est sans défauts, la tradition est considérée comme certaine ; lorsque la chaîne de tradition ne comprend qu'un seul maillon, on vérifie si l'usage est universellement admis (ou sait quelle est l'importance de « l'accord des Musulmans » au point de vue juridique traditionnel) ; lorsqu'il n'y a qu'un seul garant, on rejette la tradition si elle n'est pas conforme à une tradition acceptée (20).

En conclusion, les traditions orales, comme le souligne H. Moniot, « exigent encore un combat sur deux fronts : contre une utilisation légère, naïve, empirique..., contre une méfiance globale, hâtive, mal fondée... Le refus critique est un point d'arrivée possible, et non pas un point de départ obligé » (21). Les traditions orales permettent d'élaborer une histoire surtout événementielle, officielle, didactique, derrière laquelle se profilent plus ou moins clairement des faits économiques, sociaux, institutionnels, culturels et religieux.

Toute étude historique concernant des peuples sans écriture doit être fondée sur une recension systématique de toutes les traditions orales — les sources sont rares et inégales du XV^e-XVI^e au XVIII^e siècle et abondantes aux XIX^e et XX^e siècles — de manière à pouvoir opérer une confrontation globale des témoignages des dynasties et des grou-

(20) Cfr. *Handwörterbuch des Islam*, s.v. *Hadith* (Leiden, 1941), coll. 146-151 (J. SCHACHT).

(21) H. MONIOT, *Les sources de l'histoire africaine*, dans *Histoire Générale de l'Afrique Noire* publiée sous la direction de H. DESCHAMPS, t. I, *Des Origines à 1800* (Paris, 1970), pp. 131-136.

pes dirigeants avec ceux des groupes rivaux actuellement soumis. Après avoir utilisé la méthode critique mise au point par J. Vansina, l'historien s'efforcera d'opérer des recoupements entre les traditions orales et les témoignages écrits relatant les mêmes faits — s'ils existent —, ou — à leur défaut — les données fournies par l'archéologie, l'ethnologie, la sociologie, la linguistique historique et l'anthropologie physique.

L'intérêt manifesté par les historiens envers les traditions orales est malheureusement bien tardif. Dans beaucoup d'Etats africains, l'évolution brutale des sociétés coutumières provoquée par la colonisation et par la décolonisation a fait disparaître ou altéré profondément les traditions orales. Il faudrait de toute urgence les recueillir systématiquement mais la réalisation de ce vœu paraît bien compromise à l'heure actuelle.

Pierre SALMON.