

KWAME NKRUMAH UNIVERSITY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

COLLEGE OF ART AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF MODERN LANGUAGES



TRADUCTION ET ANALYSE CRITIQUE DE MMEREHUA, TWI FOLK

TALES DE

E. O. AYE

OWUSU-ANSAH GABRIEL

APRIL 2015

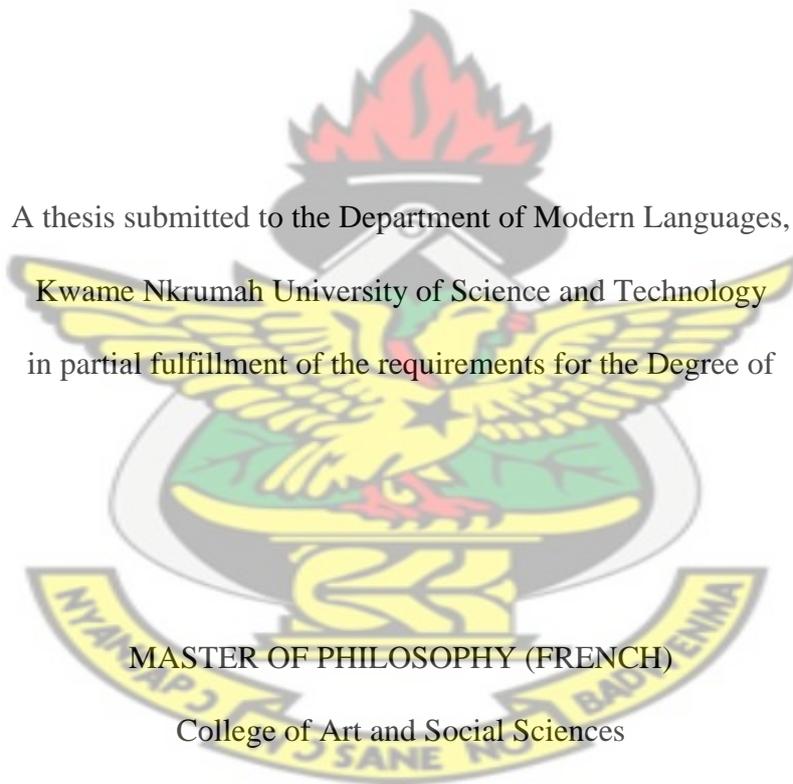
TRADUCTION ET ANALYSE CRITIQUE DE MMEREHUA, TWI FOLK

TALES DE

E. O. AYE

KNUST
Owusu-Ansah Gabriel

A thesis submitted to the Department of Modern Languages,
Kwame Nkrumah University of Science and Technology
in partial fulfillment of the requirements for the Degree of



MASTER OF PHILOSOPHY (FRENCH)

College of Art and Social Sciences

April 2015

DÉCLARATION

I, Owusu-Ansah Gabriel, hereby declare that this submission is my own work towards the MPhil French and that to the best of my knowledge, it contains neither a material previously published by another person nor a material which has been accepted for the award of any other degree of the University, except where due acknowledgement has been made in the text.

..... **KNUST**

OWUSU-ANSAH GABRIEL Date

(Student)

SUPERVISOR'S DECLARATION

I hereby declare that the preparation and presentation of the thesis were supervised in accordance with the guidelines on supervision of thesis laid down by the Kwame Nkrumah University of Science and Technology.

.....

DR. KOFI ADU MANYAH Date

(Supervisor)

Certified by:

.....

DR. Melvin Nartey Date

(Head of Department)

DÉDICACE

A mes enfants

FELIX AGYEMANG OWUSU-ANSAH,

AMA ANIMA OWUSU-ANSAH SNR

AMA ANIMA OWUSU-ANSAH JNR



REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier profondément mon Directeur de Mémoire, le Docteur Kofi Adu Manyah pour sa grande patience, ses critiques et sa contribution sans pareil dans la réalisation de ce mémoire. Je remercie également, le Professeur Albert Owusu-Sarpong, le Professeur K. Opoku Agyemang, le Docteur Albert Y. Yegblemenawo, le Docteur Lebene Tetteh, le Docteur Melvin Nartey, Mr. Joseph Nsiah et les autres professeurs du Département de Français pour leurs critiques et conseils à la réalisation de cette recherche.

À mon frère, le Docteur Anthony Owusu-Ansah de GIMPA, je dis merci pour son soutien de diverses manières. Je remercie mon Père, Mr. C. K. Owusu-Ansah et ma mère Mrs. Susana Owusu-Ansah ainsi que toute la famille pour leurs encouragements.

Un grand Merci à ma femme, Rita Amoah pour sa contribution pendant la saisie des contes Akans, sans oublier mes amis, Justice Obiri Yeboah, Linda Agyemang, Gyimah Korsah Moses, Leonard Atsu, et Emmanuel Bioh pour leur soutien.

Finalement je remercie le Professeur D. S. Y. Amuzu, le Docteur Ayi Adzimah, Ms. Esinam Akakpo et tous les Professeurs du Département de Français de University of Education, Winneba, sans oublier Mr. Shamsuddeen Iddris de Wesley College, Kumasi.

RÉSUMÉ

Dans cette étude intitulée *Traduction et analyse critique de Mmrehua, twi Folk tales*, notre objectif était de traduire d'akuapemtwi en français, vingt contes sélectionnés du livre *Mmrehua, twi Folk tales* par E. O Aye ; et de faire une analyse critique de notre traduction. Chaque conte en twi est suivi de sa traduction en français.

Nous avons essayé de garder l'effet de ces contes sur les lecteurs Akan pour nos lecteurs dans la langue française. En faisant ce travail, nous cherchons à communiquer en même temps les valeurs africaines et les leçons de l'auteur au monde à travers les contes.

La langue akan et la langue française sont très différentes des points de vue linguistique et culturel donc, nous cherchons à affirmer à travers cette étude qu'il est possible de traduire une de ces langues vers l'autre. Nous avons fait ce travail de traduction pour sauvegarder nos contes et de les mettre à la disposition, tout d'abord aux pays d'expression française, puis à l'ensemble des pays d'Afrique.

ABSTRACT

In this research entitled *Translation and critical analysis of Mmrehua, Twi Folk tales*, our main objective was to translate the twenty folktales which we selected from *Mmrehua, Twi Folk tales* of E. O. Aye from Akuapim Twi to French; and to do an analysis of our translation. Each folktale in Twi is followed by a translated version in French.

We have tried as much as possible to transfer the effects of these folktales on an Akan reader to our French readers as well. By so doing, African values and morals are being shared with our target readers.

Although the Akan language and the French language have vast linguistic and cultural differences, our work has revealed that it is always possible to do a translation between any two languages. *Mmrehua, Twi Folk tales* of E. O. Aye is among the few collections of folktales which have been documented. This work will go a long way by helping to preserve this kind of literature and also exposing the folktales to our fellow French speakers and the African people as a whole.

TABLE DES MATIÈRES

DÉCLARATION.....	i
DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT.....	v
TABLE DES MATIÈRES.....	vi
0.0 INTRODUCTION.....	1
0.1 CADRE GÉNÉRAL.....	4
0.2 PROBLÉMATIQUE.....	6
0.3 OBJECTIFS DU CHOIX DU SUJET.....	8
0.4 JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET.....	9
0.5 DÉLIMITATION DU CHAMP DU TRAVAIL.....	10
0.6 HYPOTHÈSES DE DÉPART.....	10
0.7 PLAN DU TRAVAIL.....	10
0.8 ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE (<i>MMEREHUA, TWI FOLK TALES</i>).....	11
0.9 MÉTHODOLOGIE DU TRAVAIL.....	12
CHAPITRE UN	
1.0 CADRE THÉORIQUE ET TRAVAUX ANTÉRIEURS.....	13
1.1 CADRE THÉORIQUE.....	15
1.2 TRAVAUX ANTÉRIEURS.....	27

CHAPITRE DEUX

2.0 VINGT CONTES SÉLECTIONÉS DANS LE LIVRE <i>MMERUHUA</i>	31
2.1 CONTES NUMÉROS UN, QUATRE, HUIT, VINGT- QUATRE, TRENTE - TROIS, TRENTE- HUIT.....	31
2.2 CONTES NUMÉROS SEPT, ONZE, QUATORZE, VINGT- SEPT, QUARANTE.....	55
2.3 CONTES NUMÉROS TROIS, SIX, DIX, DOUZE, VINGT- SIX.....	74
2.4 CONTES NUMÉROS DEUX, SEIZE, VINGT ET UN, QUARANTE –TROIS.....	88

CHAPITRE TROIS

3.0 ANALYSE DE LA TRADUCTION.....	104
3.1 RÉSULTATS.....	132
3.2 CONCLUSION.....	123
BIBLIOGRAPHIE.....	126
SITOGRAPHIE.....	128
ANNEXE.....	129

0.0 INTRODUCTION

Bien avant l'arrivée des Européens, les peuples de l'Afrique sub-saharienne ont exprimé de façon artistique leurs pensées, leurs sentiments et leurs préoccupations les plus profonds, sous forme de contes, de mythes, de légendes, d'allégories, etc.

D'après la classification internationale d'Aarne et Thompson (1961), le mot "conte" apparaît en français au XIIème siècle. La forme verbale (compter) est relatif au terme latin "computare" qui est aussi à la base du verbe compter. Ce terme appartient à une famille de mots construits à partir de "putare" signifiant "émonder les arbres" et "apurer un compte" d'où juger, penser. Conter, c'était à l'origine "relater un fait en énumérant ses diverses circonstances". Le conte est défini comme un récit situé dans un temps et un lieu indéterminés. C'est le genre le plus documenté et le plus vaste. Il est difficile à définir précisément ce mot, car, il englobe un grand nombre de récits différents. D'une manière générale, il s'agit d'un récit de fiction se présentant comme tel, au contraire de la légende, de l'épopée ou du mythe. Il s'agit d'un récit d'origine populaire. On en distingue plusieurs sous-genres : le conte merveilleux, le conte facétieux, le conte de sagesse, etc.

La traduction des contes en différentes langues se prête fort bien à une approche pédagogique, parce qu'elle fait ressortir l'empreinte culturelle de la culture « qui traduit ». En effet, la langue révèle une adaptation intentionnelle du lexique et des expressions langagières propres à la langue source. Tout comme Perrault « littérisa », Windmüller F. (2008 :22), les contes de voie orale en les adaptant à la langue/culture de son époque, les cultures étrangères adaptèrent elles aussi, les contes à leur propre culture. Elles le firent au moyen de la traduction, mais aussi en y ajoutant les variantes de contes spécifiques de leur aire culturelle. La lecture d'un

ensemble de contes étrangers peut, par conséquent, révéler des différences sur le plan lexical, morphologique et thématique. Certains passages sont effacés au profit d'autres ; d'autres sont rajoutés. Ainsi, les modifications nous transmettent des informations culturelles intéressantes sur la culture étrangère.

Selon Windmüller, (2008 : 33) : « *Les contes nous informent sur la vie sociale d'une époque : ils occupaient une position particulière au sein des communautés...* » Les contes jouaient un rôle éducatif sous l'Ancien Régime.

La littérature orale est informatrice, car elle nous enseigne des faits auxquels, nous étions absents. Surtout, la littérature orale est un guide pour les hommes. En effet, du conte, il y a toujours un enseignement à tirer, une valeur à inculquer à l'enfant et aux adultes. Les thèmes d'instruction pour les contes sont plus fournis. Les héros des contes mettent en évidence un système de valeurs et incarnent, suivant les cas, les vertus qui les mènent à la réussite sociale ou les défauts qui les conduisent à leur perte. Les contes traditionnels africains mettent souvent en scène des animaux et les qualités qu'on veut inculquer à l'homme.

L'oralité ne peut pas être conçue comme une absence d'écriture, ce qui serait la définir de façon négative. En réalité, la tradition africaine de littérature orale est aussi riche en contenu et en variété que celle de n'importe quelle autre sphère culturelle qui utilise l'écriture. Cependant, son étude fait l'objet d'une méthodologie différente qui doit s'accommoder de la forme même de la transmission des contes, traditions, mythes, etc.

Amadou Hampaté Bâ, grand conteur et écrivain africain de réputation internationale, qui, durant toute sa vie, a défendu, la littérature orale africaine, notamment à travers le mouvement de la Négritude auquel il a pris part aux côtés de Léopold Senghor, avait

pour habitude de dire: « *Un conte (ou un proverbe), c'est le message d'hier transmis à demain à travers aujourd'hui* ». Mais il disait aussi, « *En Afrique, chaque fois qu'un vieillard meurt, c'est toute une bibliothèque qui brûle...* » Il nous faut donc réussir à ne pas représenter la tradition orale comme le seul support de nos sociétés, mais montrer qu'il y avait aussi des acquis et des innovations techniques très adaptées aux terroirs et aux besoins des humains d'autrefois, et que l'on doit sauvegarder, discuter, transposer et partager.

KNUST

Les personnages dans les contes d'Afrique noire sont très nombreux. Les conteurs font appel à la fois aux humains (enfants, sages, vieillards, femmes, sorciers, rois...), aux animaux (singes, éléphants, lions, lièvres, araignées, antilopes,...), minéraux, végétaux (arbres forêts, ...), rivières, et objets (alebasse,...). Au fil des contes, le public rencontrera également des figures surnaturelles (monstres, génies) et même allégoriques telles que l'Amour, la Bonté ou la Mort. D'ailleurs, il n'y a rien de surprenant à voir intervenir dans un même conte ces différents personnages. Ananse, le farceur, est l'un des personnages les plus importants du folklore d'Afrique de l'Ouest surtout parmi les Akans du Ghana. Il a aussi le nom de « Kwaku Ananse ». Les contes d'Ananse seraient originaires des Akans au Ghana. (En langue akan, « Ananse » veut dire « araignée ». Sa femme s'appelle « Aso » et « Ntikuma » est son fils aîné.

Nous voulons établir un projet de traduction du dialecte Akan (*Akuapim-Twi*) vers le français d'une collection de contes *MmehuaTwi Folk tales* d'un auteur ghanéen E. O. Aye. *Mmehua* contient quarante-six contes qui ont comme personnages, Kwaku Ananse, des êtres-humain, des animaux, des arbres, etc. Nous

avons choisi la *Théorie interprétative*, ou la *Théorie du sens*, que l'on appelle aussi parfois la Théorie de l'École de Paris de Seleskovitch et Lederer pour notre projet. Cette théorie repose sur un principe essentiel : la traduction n'est pas un travail sur la langue, sur les mots, c'est un travail sur le message, sur le sens. Comme notre ouvrage est un texte expressif et les contes font partie de la culture du peuple, nous allons consulter d'autres théoriciens dans le domaine de la traduction tels que : Mounin, Nida, Catford, Umberto Eco, Catherina Reiss, Daniel Guadec etc pour mener à bien notre travail.

0.1 CADRE GÉNÉRAL

La traduction des contes porte sur l'empreinte culturelle de la culture qui traduit. L'approche interculturelle d'un conte permet d'isoler un paramètre culturel qui détermine les points communs ou les différences des données culturelles rencontrées dans deux cultures. Cette approche fait également ressortir les différents niveaux linguistiques, sociologiques et historiques dans les phénomènes d'adaptation qui rapportent à l'appartenance culturelle. Les contes témoignent de l'évolution ou de la résistance des coutumes, croyances, ainsi que de l'idéologie relative aux mœurs points communs ou les différences des données culturelles rencontrées dans deux cultures. E. O Aye, dans *Mmrehua, Twi Folk tales* fait une représentation du peuple Akans à travers ses contes. Notre but est de traduire les contes dans *Mmrehua, Twi Folk tales* à travers les théories proposées telle que celle de Seleskovitch et Lederer. En effet, pour Seleskovitch et Lederer, auteurs de cette théorie, « *La traduction consiste à déverbaliser, après avoir compris, puis de reformuler ou réexprimer un message.* » (1994 :51).

La Théorie interprétative, ou Théorie du sens indique que la traduction n'est pas un travail sur la langue ou sur les mots ; c'est un travail sur le message, sur le sens. Le traducteur doit, dans un premier temps, comprendre, et, dans un deuxième temps, dire. Seleskovitch et Lederer, qui ont établi et défendu ardemment cette théorie, ont démontré à quel point ce processus est, non seulement important, mais également naturel. Ces deux phases nécessitent évidemment, pour le traducteur, la possession d'un certain savoir : *« la connaissance de la langue du texte, la compréhension du sujet, la maîtrise de la langue de rédaction, mais aussi une méthode, des réflexes bien éduqués, qui vont lui permettre d'adopter à l'égard du texte l'attitude qui aboutira au meilleur résultat par la recherche d'équivalences, sans se laisser enfermer dans les simples correspondances. »* (1994 :51). L'auteur s'appuie sur de nombreux exemples, techniques aussi bien que littéraires, tirés de sa pratique professionnelle pour montrer à quel point l'opération traduisante implique un travail de recherche du sens, suivi d'une reformulation par l'établissement d'équivalences. Pour la Théorie du sens, il s'agit de déverbaliser, après avoir compris, puis de reformuler ou ré-exprimer, et le plus grand mérite de Seleskovitch et Lederer est d'avoir démontré à quel point ce processus est non seulement important, mais également naturel.

Meschonnic, (1999 : 116), dit *« la traduction est révélatrice de la pensée du langage et de la littérature, elle est l'élément d'échange et de connaissance entre les cultures. »* Il utilise le terme de poétique en défaveur du terme de traductologie, puisque cette notion signale plus clairement le fait que la traduction tient ensemble la théorie de la littérature et celle du langage. Le problème de la traduisible ou de l'intraduisible de certains mots, structures et faits culturels préoccupent tous les théoriciens. L'intraduisible désigne la particularité d'un texte qui ne permet pas la

traduction à cause des nombreuses particularités culturelles, impossibles à rendre par une traduction littérale sans qu'on aboutisse à un contre-sens.

La traduction est un cas particulier de convergence linguistique ; au sens le plus large, elle désigne toute forme de « médiation inter linguistique », permettant de transmettre l'information entre locuteurs de langues différentes. La traduction fait passer un message d'une langue de départ ou langue- source dans une langue d'arrivée ou langue-cible. La traduction désigne à la fois la pratique traduisante, l'activité du traducteur au sens dynamique et le résultat de cette activité (le sens statistique), le texte-cible lui-même. Le plus important demeure le « sens » du message que tente de véhiculer l'auteur. Le traducteur doit d'abord faire passer ce message de manière idiomatique et naturelle pour le lecteur en langue d'arrivée, tout en demeurant fidèle au langage, au registre et au ton employé par l'auteur du texte en langue de départ.

0.2PROBLÉMATIQUE

Pour commencer, nous avons remarqué que le livre *Mmrehua Twi Folk tales* de E. O. Aye n'a jamais été traduit en français. Mmrehua est une collection de contes akan qui cherche à sauvegarder et démontrer la tradition du peuple Akan du Ghana et de l'Afrique entier. Ces contes traditionnels africains mettent souvent en scène des animaux et les qualités qu'on veut inculquer à l'homme. Malgré le rôle important que joue la littérature orale, surtout les contes dans la vie de l'homme, elle est condamnée parfois, à mourir de nos jours de technologie. Les gens veulent toujours voir et avoir une preuve concrète ou graphique de tout ce qui est dit avant de le croire. Aussi, même parmi les intellectuels africains on trouve d'assez bornés pour regarder avec

dédain les documents <parlants> que sont les griots et pour croire que nous ne savons rien ou presque rien de notre passé. La question qui se pose c'est pour savoir si l'oralité est comme une absence d'écriture ; et si la traduction des contes est toujours possible dans la forme orale où dans la forme écrite.

Le concept de traduction repose depuis longtemps sur des différences telles que « fidélité » versus « liberté », « fidélité à la lettre » versus « fidélité à l'esprit », « traduction sourcière » versus « traduction cibliste », etc. Selon l'école de pensée cibliste, il est nécessaire de privilégier l'exactitude des propos au détriment de la stylistique, lorsque cela s'impose. La traduction devra parfois remplacer les éléments culturels du texte original par des exemples équivalents, mais mieux connus des lecteurs de la culture d'arrivée. Le plus important demeure le « sens » du message que tente de véhiculer l'auteur. Le traducteur doit d'abord faire passer ce message de manière idiomatique et naturelle pour le lecteur en langue d'arrivée, tout en demeurant fidèle au langage, au registre et au ton employé par l'auteur du texte en langue de départ.

Selon l'école de pensée *sourcière*, « *le traducteur a la responsabilité de demeurer strictement fidèle à la forme du texte original. Le traducteur devra donc reproduire tous les éléments stylistiques de l'original, employer le même ton, laisser tous les éléments culturels intacts et même (à l'extrême) contraindre la langue d'arrivée à prendre la forme dictée par le texte de départ. Le traducteur sourcier veillera en premier lieu à ne pas trahir le véhicule employé par l'auteur, et tâchera ensuite de bien restituer le sens du message.* » (fr.wikipedia.org 22/10/13-23 :11). Les textes littéraires présentent des traits caractéristiques distincts en fonction de leur statut générique, de leur temps de production et de leur destination. Comment traduire un

texte de 1965 à une audience de nos jours est un grand problème. L'audience à qui nous faisons cette traduction est grande. Nous ne savons pas si l'audience est lettrée ou illettrée, adulte ou jeune, africaine ou non africaine.

La traduction tient compte d'un certain nombre de contraintes (contexte, culture, grammaire, etc.), afin de le rendre compréhensible pour des personnes n'ayant pas de connaissance de la langue source et n'ayant pas la même culture ou le même bagage de connaissances. Traduire implique maîtriser la langue source mais aussi la langue cible. La langue akan et la langue française sont très différentes du point de vue linguistique et culturel. Il ne suffit plus, pour le traducteur, d'avoir une compétence littéraire en français pour lire et comprendre un texte littéraire africain en français ; le traducteur est dans l'obligation de connaître davantage la culture et les pratiques quotidiennes africaines dont la littérature est l'expression. Pour le traducteur, la possession d'un certain savoir : la connaissance de la langue du texte, la compréhension du sujet, la maîtrise de la langue de rédaction, mais aussi une méthode qui va lui permettre d'adopter à l'égard du texte l'attitude qui aboutira au meilleur résultat par la recherche d'équivalences, sans se laisser enfermer dans les simples correspondances. A travers ces arguments, nous sommes obligé de trouver des théories de traduction appropriées pour traduire les contes choisis de *Mmerekua, twi Folk tales*.

0.3 OBJECTIF DU CHOIX DU SUJET

Notre objectif dans ce travail est de traduire d'akuapem twi en français, les vingt contes sélectionnés du livre *Mmerekua, twi Folk tales* par E. O Aye ; et de faire une analyse critique de notre traduction. Nous cherchons aussi à trouver les problèmes qui se posent dans la traduction des contes et les stratégies qui sont appropriées à

traduire ces mots et expressions qui posent les problèmes. Nous allons essayer de garder l'effet de ces contes sur les lecteurs Akans pour nos lecteurs dans la langue française. En faisant ce travail, nous cherchons à communiquer en même temps les valeurs africaines et les leçons que montre l'auteur au monde à travers les contes. Malgré le rôle que joue la littérature orale dans la vie de l'homme, en Afrique, elle est condamnée parfois, à mourir. Les gens veulent toujours voir et avoir une évidence concrète ou graphique de tout ce qui est dit avant de le croire. C'est notre souhait de contribuer à sauver ce genre de littérature.

0.4 JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET

Nous proposons de faire une traduction et analyse critique de *Mmrehua, twi Folk tales* par E. O Aye. En Afrique, les contes jouent un rôle important dans la vie de l'homme en enseignant des leçons morales. Il s'agit d'un monde imaginaire qui représente la vraie pensée du monde africain. De nos jours, la culture africaine est dominée par les autres cultures. Il y a beaucoup de contes akans et ghanéens qui ne sont pas documentés, pourtant, *Mmrehua, twi Folk tales* de E. O Aye est parmi les peu de contes documentés. Nous nous tâchons donc de faire ce travail de traduction pour sauvegarder nos contes et de les mettre à la disposition, tout d'abord des pays d'expression française, puis de l'ensemble des pays de l'Afrique.

L'auteur de *Mmrehua, twi Folk tales* cherche que les adultes, les enfants et surtout les étudiants de nos écoles aient accès à cette collection de contes. Un travail de cette nature nous aidera à découvrir certains des problèmes liés à la traduction des contes et les procédés appropriés pour les résoudre.

0.5 DÉLIMITATION DU CHAMP DU TRAVAIL

La collection de contes, *Mmerehua, twi Folk tales*, contient quarante six contes. Nous nous limiterons à vingt contes. Nous regrouperons les contes en quatre parties : La première partie contient six contes qui parlent surtout des animaux. Ces animaux sont personnifiés et leurs actions exposent les comportements des hommes. La deuxième partie comprend cinq contes qui relèvent un mélange du comportement d'Ananse, le filou parmi les hommes. La troisième partie contient cinq contes dans lesquels la majorité des personnages sont des hommes. Dans la quatrième partie de quatre contes, nous verrons encore Ananse, qui se comporte comme une araignée, un homme, ou une combinaison des deux, vivant parmi les autres animaux.

0.6 HYPOTHÈSES DE DÉPART

Nos hypothèses de départ sont les suivantes :

1. Le traducteur met l'accent sur le sens ou sur les mots dans sa traduction.
2. Le traducteur est fidèle à la langue de départ ou à la langue d'arrivée.
3. Les problèmes qui se posent dans la traduction sont strictement d'ordre linguistique, culturel, stylistique ou artistique.
4. Il y'a d'autres problèmes qui se posent dans la traduction.

0.7 PLAN DU TRAVAIL

Notre étude sera en trois chapitres. Le premier chapitre sera sur le cadre théorique et les travaux antérieurs. Le deuxième sera l'activité traduisant qui comprend vingt contes sélectionnés parmi les quarante- six contes dans le livre *Mmerehua* d'E. O. Aye dont la majorité concerne Kwaku Ananse. Chaque conte sera

suivi de sa traduction en français. Certains mots dans la langue source qui seront expliqués en bas des pages dans la traduction.

Le troisième chapitre sera l'analyse critique de la traduction qui marquera l'étude de la traduction. Ce niveau démontrera la découverte des problèmes de traduction et comment vous nous arriverons à traduire les mots et expressions qui posent ces problèmes. En annexe, nous aurons les vingt contes du texte original de *Mmrehua, Twi Folk tales*.

KNUST

0.8 ARRIERE-PLAN HISTORIQUE (*Mmrehua, Twi Folk tales*)

Mmrehua, twi folk tales est une collection des contes akans écrit en 1965 représentant un aspect de la tradition orale de cette époque-là. Le livre contient quarante-six contes qui mettent en scène des hommes et animaux et les qualités qu'on veut inculquer à l'homme. De ces animaux domestiques (la chèvre, le mouton, le coq, etc.) et sauvages (le lion, le serpent, le faucon, etc.), l'un est plus généralement rusé. Le plus puissant est toujours floué ou ridiculisé par son adversaire rusé. A travers les animaux, les arbres, et toute la nature, l'auteur souligne le comportement et les sentiments de l'homme tels que la haine, la tricherie et la jalousie. Le désir de puissance, le meurtre, et tous les comportements contre-nature sont aussi soulignés.

Parmi les Akans, Ananse est synonyme d'habilité et de sagesse en paroles. Ananse, le farceur est l'un des personnages les plus importants et les plus mentionnés dans *Mmrehua, Twi Folk tales*. C'est une araignée, mais il apparaît et agit souvent comme un homme. Ananse, l'araignée personnifiée est un héros culturel qui agit aux côtés des hommes et des animaux. Ananse cherche toujours des moyens possibles de tricher. Il est décrit comme une araignée, un homme, ou une combinaison des deux ayant une femme *Asɔ* et un fils *Ntikuma*.

Dans certains contes, Ananse enseigne les techniques de l'agriculture et de la chasse à l'humanité. Une autre histoire raconte comment Ananse tenta de rassembler toute la sagesse du monde dans unealebasse. Il finit par se rendre compte de la futilité de ses efforts pour garder toute la sagesse pour lui seul, et la relâche. Tout humain actuellement est vu comme être semblable à la petite araignée Ananse.

Aussi, la culture et la tradition du peuple Akan sont présentées dans les contes par l'auteur. Les contes nous montrent comment les peuples vivaient et comment ils pensaient. Ils nous donnent une bonne compréhension de la société akan ainsi que les attitudes et comportements de ses membres.

0.9 MÉTHODOLOGIE DU TRAVAIL

Nous allons mettre en évidence de façon progressive et méthodique les procédures de notre traduction à travers des méthodes et des théories de la traduction que nous avons déjà établies. Newmark dans *Textbook of Translation*, (1988 :47) dit que « *parmi les nombreuses méthodes exposées par les experts sur la traduction, seules les méthodes sémantiques et communicatives réalisent les deux buts principaux de la traduction: précision et économie.* » Pour Seleskovitch et Lederer, la théorie interprétative qui est issue de la pratique de la traduction orale est aussi utilisée à l'écrit. Elle est basée sur la compréhension, la déverbalisation et la réexpression du sens du texte (ou discours), en tenant compte des connaissances et des "habitudes" langagières du lecteur de la langue d'arrivée. Lors du processus de la traduction, en première étape, le traducteur comprend le texte, s'éloigne des signes linguistiques pour atteindre leurs sens (la déverbalisation) et se demande comment il pourrait les formuler au sein de la langue d'arrivée en tenant compte du vouloir dire de l'auteur et

en dernière étape, il les réexprime conformément aux règles et habitudes langagières de la langue visée (d'arrivée-cible). En effet, la traduction est en elle-même un acte de communication.

Les mêmes auteurs, réunies par Ballard, (2006 : 206) envisagent la traduction en tant qu'identité de sens et réexpression de celui-ci dans la langue d'arrivée. L'exactitude de la traduction dépend de la correspondance entre le vouloir-dire ou l'intention communicative et les formes linguistiques utilisées dans la langue cible. Le texte doit remplir le même rôle dans la langue d'arrivée et dans la langue de départ. Le processus de traduire comporte, dans la théorie interprétative, trois étapes : celle de la compréhension, celle de déverbalisation et celle de la réexpression. André Dussart explique en quoi consistent la deuxième et la troisième : « *La théorie communicative montre que le sens varie en fonction des facteurs externes et du contexte extra verbal* » (2006 : 142). »

En principe, nous allons utiliser la Théorie Interprétative, ou Théorie du Sens pour notre travail mais la traduction communicative et la traduction sémantique seront utiles à notre travail car, Newmark rend compte des trois fonctions du langage à savoir les fonctions expressives, formatives et vocatives. Il remarque que la méthode de traduction communicative soit appliquée aux textes vocatifs (les affiches, les écriteaux, les publicités. etc.) et informatifs, tandis que la méthode sémantique doit viser les textes expressifs, à savoir les assertions autoritaires et personnelles, et les œuvres littéraires respectables et pleines d'imaginations comme la nôtre. Suivant les exemples de Newmark, nous allons lire le texte *Mmrehua, twi Folk tales* pour

découvrir l'intention, le registre, le ton de l'auteur et aussi faire ressortir les expressions difficiles.

Pour faciliter notre travail nous allons consulter également les procédés de traduction tels que *la modulation, la transposition, l'emprunt, le calque, l'équivalence et l'adaptation*, proposés par Vinay et Darbelnet. Cela indique que les autres théories de traduction ne seront pas oubliées.

KNUST



CHAPITRE UN

1.0 CADRE THÉORIQUE ET TRAVAUX ANTÉRIEURS

1.1 *Cadre théorique*

Inês Oseki-Depré, dans *Théories et Pratiques de la Traduction Littéraire*, (1999 : 17), expose trois types de théories pour la traduction, tels que les théories prescriptives, les théories descriptives ou modernes et les théories prospectives ou artistiques.

1. **Les théories prescriptives** demandent de suivre à la lettre le modèle du texte d'origine quand on fait la traduction d'une langue source sur la langue d'arrivée. Ces théories défendent « *une argumentation qui prône l'élégance et/ou l'adaptation aux habitudes de la langue d'arrivée au détriment d'une exactitude qui serait en quelque sorte étriquée.* » (op cit : 19).

2. **Les théories descriptives**, reposent « *sur les caractéristiques du mot et de sa fonction de représentation* » (op cit: 45). Elles insistent « *d'avantage sur la fidélité au contenu qu'aux beautés stylistiques de l'original.* » (op cit : 46). D'après ces théories, « *la traduction est le résultat d'une série de procédés (linguistiques, esthétiques ou idéologiques) qu'il s'agit de décrire de façon objective (la linguistique) ou délibérément subjective selon sa propre définition de la traduction (la poétique, l'herméneutique).*» (op cit: 47).

3. **Les théories prospectives**, « *préconisent une activité traduisante ouverte et artistique. En fait, elles n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre groupe.* » (Op cit: 97).

Comme nous le trouvons important de rester fidèle au contenu du texte original dans notre traduction, nous proposons d'employer les méthodes descriptives pour notre travail.

L'approche interprétative de Seleskovitch et Lederer, qui est associée à l'ESIT (École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs de Paris), propose une théorie qui s'applique essentiellement à la traduction orale mais également, selon ses partisans, à la traduction écrite et à tout genre de texte. Elle est fondée sur le processus d'interprétation, de déverbalisation et de reformulation. Pour les partisans de cette approche, appelée également Théorie du Sens, la démarche à suivre consiste à bien comprendre le sens du texte original et à l'exprimer dans la langue d'arrivée. Ils aboutissent ainsi à identifier la théorie interprétative à une traduction par équivalences contrairement à la traduction linguistique qui serait une traduction par correspondances. Lederer (1994: 51) différencie les deux en ces termes: *«les premières s'établissent entre des textes, les secondes entre des éléments linguistiques, mots, syntagmes, figements ou formes syntaxiques.»* En première étape, le traducteur comprend le texte, s'éloigne des signes linguistiques pour atteindre leurs sens (la déverbalisation) et se demande comment il pourrait les formuler au sein de la langue d'arrivée en tenant compte du vouloir dire de l'auteur et en dernière étape, il les réexprime conformément aux règles et habitudes langagières de la langue visée. En effet, la traduction est en elle-même un acte de communication qui renferme ses propres protagonistes.

L'approche interprétative de la traduction ne tient pas compte des représentations culturelles qui déterminent le sens. Cette approche qui accorde une place centrale au sens néglige non seulement l'adaptation de la traduction au public cible, mais également ne s'intéresse pas à la fonction de celle-ci.

L'approche de Catford

Pour Catford, la traduction est une opération entre langues, c'est-à-dire un processus de substitution d'un texte dans une langue par un autre texte dans une autre langue (1965: 1). Cette conception de la traduction amène Catford à poser l'équivalence comme étant au centre de la pratique et de la théorie de la traduction: « *A central problem of translation-practice is that of finding TL [target language] translation equivalents. A central task of translation theory is that of defining the nature and conditions of translation equivalence.* » (Catford 1965: 21). *Un problème majeur de la pratique de la traduction c'est comment trouver une équivalence dans la langue cible. La grande tâche de la théorie de traduction reste sur comment définir la nature et les conditions d'équivalence d'une traduction.* [Notre traduction].

Catford distingue deux types d'équivalence: l'équivalence textuelle et la correspondance formelle. L'équivalence textuelle est toute forme de texte cible dont l'observation permet de dire qu'elle est l'équivalent d'une forme de texte source (1965: 27), tandis qu'il y a correspondance formelle lorsque les différentes catégories de la langue cible occupent la même place que celles de la langue source. Catford distingue également la traduction réduite («restricted translation»), par opposition à la traduction totale («total translation»), définie comme : « *Replacement of SL textual material by equivalent TL textual material, at one level* » (1965: 22). *Remplacement de texte dans la langue source par un autre texte équivalent de la langue cible au même niveau.* [notre traduction]. Cette notion de traduction réduite désigne l'équivalence aux niveaux phonologique, graphologique, grammatical ou lexical. Selon Catford, la traduction peut s'avérer impossible, et il distingue deux situations : l'intraduisibilité linguistique et l'intraduisibilité culturelle. L'intraduisibilité linguistique provient de l'absence d'équivalents dans la langue cible et l'intraduisibilité culturelle renvoie à

l'absence d'éléments culturels de la langue source dans la culture de la langue cible. Après analyse, Catford ramène l'intraduisibilité culturelle à l'intraduisibilité linguistique.

Catford envisage le processus de traduction sous l'angle linguistique, même s'il reconnaît que les différences linguistiques reflètent les différences culturelles. Les écarts («shifts») constatés dans la traduction sont la conséquence directe de la divergence entre équivalence formelle et équivalence textuelle : *«By 'shifts' we mean departures from formal correspondence in the process of going from the SL to the TL.»* (Catford 1965: 73). *«Par écarts on parle de s'éloigner de la correspondance formelle dans le processus de traduire de la langue source vers la langue cible.»* [Notre traduction]. Il distingue deux types d'écart : les écarts de niveau («level shifts») et les écarts de catégorie («category shifts»). Les écarts de niveau concernent, par exemple, l'expression d'éléments grammaticaux de la langue source en éléments lexicaux dans la langue cible et vice versa. Quant aux écarts de catégories, ils traitent des changements intrasystémiques qui peuvent intervenir lors du processus de traduction au niveau de la structure, de la classe, d'unité ou de rang.

L'approche de Mounin

Mounin (1963) a réussi à démontrer que la traduction n'est pas qu'un transfert linguistique. Il ne s'agit pas pour Mounin de nier la réalité linguistique de la traduction, mais de prouver que celle-ci comporte des aspects «non-linguistiques» et «extra-linguistiques» (1963 : 16). Ceux qui ont conclu très vite à l'intraduisibilité entre langues sont partis du fait que le sens sur lequel porte la traduction dépend de l'énoncé linguistique.

En ce qui concerne les systèmes linguistiques, il existe, selon Mounin, des traits universels qui rendent la traduction possible pour peu que le traducteur envisage une autre possibilité d'accéder aux significations des autres visions du monde, à savoir la voie ethnographique. Mounin entend par ethnographie «*la description complète de la culture totale d'une communauté*» et la culture elle-même est considérée comme «*l'ensemble des activités et des institutions par où cette communauté se manifeste*» (1963 : 233). La connaissance de la culture de la langue source permet d'identifier les situations communes à la culture de la langue cible et partant de rendre la traduction possible. Pour Mounin, ce qui compte dans la communication, ce sont la situation et les différences linguistiques notamment, qui, syntaxiquement, relèvent de l'arbitraire du signe : «*La traduction est un cas de communication dans lequel, comme dans tout apprentissage de la communication, celle-ci se fait d'abord par le biais d'une identification de certains traits d'une situation, comme étant communs pour deux locuteurs. Les hétérogénéités des syntaxes sont «court-circuitées par l'identité de la situation* » (Mounin 1963: 266).

Pour Mounin (1963: 236), la traduction nécessite la connaissance de la langue et la connaissance de la culture dont cette langue est l'expression.

L'approche de Nida

Les fondements de sa théorie de la traduction de Nida se nourrissent à plusieurs sources: **linguistiques, sociolinguistiques, culturelles** et surtout **théologiques**. Nida (2001:111) distingue essentiellement trois approches théoriques de la traduction: philologiques, linguistiques et sémiotiques. Dans cette classification, il range son approche parmi les approches linguistiques, en insistant toutefois sur la dimension culturelle de son approche. Dans le schéma classique qui envisage la traduction

comme étant celle d'une langue source vers une langue cible, Nida abandonne les notions «cible» (target) et «langue cible» (target language) au profit de celles de «récepteur» et de «langue réceptrice». Pour Delisle (1984: 56) qui range également la théorie de Nida dans la catégorie des théories sociolinguistiques, l'utilisation d'une telle terminologie témoigne du souci de l'auteur de rattacher sa théorie de la traduction à celle de la théorie de la communication et d'adapter le message biblique à la mentalité de chaque peuple.

KNUST

La traduction ne peut être perçue en termes purement linguistiques aux yeux de Nida (1969: 130) : *«Linguistic features are not the only factors which must be considered. In fact, the «cultural elements» may be even more important...».* « Les facteurs linguistiques ne sont pas les seuls facteurs à considérer mais en effet, les éléments culturels peuvent être plus importants... » [Notre traduction]. Au départ, sous l'influence de Chomsky qui dominait la linguistique avec sa grammaire générative dans les années 1960, Nida développe une théorie linguistique de la traduction qu'il tente d'ériger en science : *« When we speak of "science of translating", we are of course concerned with the descriptive aspect ; for just as linguistics may be classified as a descriptive science, so the transference of a message from one language into another is likewise a valid subject for scientific description »* (Nida1964:3). *Nous parlons de la science de traduction en ce qui concerne l'aspect descriptif; comme on peut décrire la linguistique comme la science descriptive, Alors la transformation d'un message dans une langue à l'autre est comme une matière valable pour la description scientifique.* [Notre traduction]

Pour Nida, le traducteur doit avoir une approche générative de la langue, la clé devant lui fournir le moyen de générer le texte cible : Nida définit le processus de traduction comme suit: « *Translating [which] consists in producing in the receptor language the closest natural equivalent to the message of the source language, first in meaning, and secondly in style* » (Nida 1969: 12). *La traduction qui s'agit de produire dans la langue d'arrivée une équivalence naturelle la plus proche au message de la langue source. [Notre traduction]*

KNUST

Nida envisage deux types d'équivalence : *l'équivalence formelle* et *l'équivalence dynamique* qui peuvent influencer la manière de traduire. L'équivalence formelle accorde une importance à la forme et au contenu du message. Ce type de traduction est tourné vers le texte source. Quant à l'équivalence dynamique, dont Nida lui-même est partisan, elle vise à exprimer de la façon la plus naturelle possible le message en prenant en compte la culture du destinataire du message. Elle cherche à produire chez le destinataire du texte cible un effet équivalent à celui produit chez le destinataire du texte source.

LES PROCÉDÉS DE TRADUCTION

Vinay et Darbelnet

Vinay et Darbelnet dans *Stylistique Comparée du français et de l'anglais* proposent des procédés de traduction que nous employons dans notre tâche de traduction. Selon Vinay et Darbelnet, « *Une fois posés les principes théoriques sur lesquels repose la stylistique comparée, il convient d'indiquer quels sont les procédés techniques auxquels se ramène la démarche du traducteur. Rappelons qu'au moment de traduire, le traducteur rapproche deux systèmes linguistiques, dont l'un est*

exprimé et figé, l'autre est encore potentiel et adaptable. Le traducteur a devant ses yeux un point de départ et élabore dans son esprit un point d'arrivée... » (1977 :46).

Ils distinguent la traduction directe ou littérale et la traduction oblique. Nous avons un résumé de ces procédés :

L'EMPRUNT

Ce procédé consiste à ne pas traduire et à laisser tel quel un mot ou une expression de la langue de départ dans la langue d'arrivée. Particulièrement pratique lorsqu'il n'existe pas de terme équivalent dans la langue cible. Cela permet également de situer clairement un texte dans son contexte culturel par l'intermédiaire du registre de vocabulaire utilisé.

LE CALQUE

Le calque traduit littéralement le mot ou l'expression de la langue de départ. C'est une « copie » de l'original, un emprunt qui a été traduit. Le calque ne doit être utilisé qu'avec précaution car il conduit très facilement à des contresens ou même des non-sens, fautes très graves en traduction.

LA TRADUCTION LITTÉRALE

Procédé qui consiste à traduire la langue source mot à mot, sans effectué de changement dans l'ordre des mots ou au niveau des structures grammaticales et tout en restant correct et idiomatique.

Les obstacles liés à la traduction littérale sont nombreux et elle n'est pas recommandée dans des exercices de traduction académiques.

LA TRANSPOSITION

C'est un Procédé qui entraîne un changement de catégorie grammaticale d'un mot en passant d'une langue à l'autre.

LA MODULATION

Ce Procédé implique un changement de point de vue afin d'éviter l'emploi d'un mot ou d'une expression qui passe mal dans la langue d'arrivée. Il permet aussi de tenir compte des différences d'expression entre les deux langues : passage de l'abstrait au concret, de la partie au tout, de l'affirmation à la négation.

L'ÉQUIVALENCE

Procédé consistant à traduire un *message* dans sa globalité (surtout utilisé pour les exclamations, les expressions figées ou les expressions idiomatiques). Le traducteur doit comprendre la situation dans la langue de départ et doit trouver l'expression équivalente appropriée et qui s'utilise dans la même situation dans la langue d'arrivée. C'est une rédaction du message entièrement différente d'une langue à l'autre.

L'ADAPTATION

L'adaptation est un procédé de traduction par lequel le traducteur remplace la réalité sociale ou culturelle du texte de départ par une réalité correspondante dans le texte d'arrivée. L'adaptation dépend donc de notre interprétation de cette langue-culture, ce qui implique une première subjectivité : nous comprenons le texte en fonction de notre sensibilité et culture. Cette sensibilité et cette culture nous amènent à traduire et à envisager les choses différemment, selon notre propre bagage :

deuxième subjectivité qui intervient lors de nos choix d'expressions dans notre traduction.

TYPOLOGIE DE TEXTE

Katharina Reiss

Reiss 1971, fait valoir qu'établir une typologie des textes nécessite premièrement de chercher un « *point de référence commun pour l'analyse textuelle du traducteur et pour celle du critique* » (Ibid., p.41). Ce point de référence commun n'est autre que l'élément constitutif de tous textes, à savoir la langue. Selon elle, les textes n'étant faits que de langue, « *l'analyse d'un texte consiste [donc] à déterminer la fonction qu'y exerce la langue* » (Ibid., p.41).

Reiss reprend les trois fonctions de la langue qu'a définies son compatriote, Bühler, soit les fonctions de représentation, d'expression et d'appel, et relève qu'un texte peut remplir plusieurs fonctions à la fois. Reiss distingue, selon la fonction de la langue qui prime, trois grands types de textes : lorsque la fonction prédominante est la représentation, les textes sont dits informatifs, lorsque c'est la fonction d'expression, ils sont dits expressifs et lorsque c'est la fonction d'appel, ils sont dits incitatifs. Elle ajoute un quatrième groupe de textes, dits « *scripto-sonore* » ; il s'agit des textes qui, « *bien que fixés par écrit, parviennent à l'oreille de leur destinataire sur un support non linguistique, sous une forme parlée (ou chantée)* » (Ibid., p. 44).

Textes à dominante expressive

Notre texte à traduire est un texte expressif. Les textes à dominante expressive ont pour composante essentielle la forme (la manière dont l'auteur dit quelque chose.)

Reiss précise que, « dans les textes de ce type les éléments formels employés consciemment ou non par l'auteur provoquent un effet esthétique spécifique » (Ibid., p 49). Ces éléments formels (sons, effets de style, proverbes, métaphores, etc.) donnent à un texte expressif une apparence unique, qui ne peut qu'être partiellement reproduire une impression équivalente.

Reiss s'interroge sur l'attitude que doit adopter le traducteur à l'égard des éléments formels de la langue source. Pour elle, s'il n'est pas question que le traducteur les reproduise (servilement) en langue-cible, ce qui est de toute façon impossible, notamment avec les sons, il n'est pas non plus question qu'il les ignore purement et simplement. Cela tient au fait qu'il doit reproduire, dans sa traduction, l'effet esthétique du texte source. Pour ce faire, le traducteur ne va pas reprendre les éléments formels de la langue source, mais s'en inspirer et choisir en langue cible des équivalents qui provoqueront le même effet sur le lecteur de la version cible.

Les textes expressifs sont tous les textes pouvant être qualifiés d'ouvrage littéraire ou poétique, soit la prose poétique (histoires brèves, nouvelles, romans, contes,), etc., et la poésie dans toute ses variantes. Reisse explique que la composante essentielle des textes à dominante expressive étant l'esthétique au sens large, leur traduction doit privilégier la langue source. « La formulation en langue cible part [...] des moyens langagiers [...] qui ont été mis en œuvre dans le texte original ». Il s'ensuit que, « si l'auteur de l'original s'écarte de la norme de sa langue – tous les écrivains le font – alors le traducteur de textes expressifs est libre lui aussi [...] de s'écarter de la norme et d'exercer une activité créatrice » (Ibid., p. 57). Le critique ne devra pas l'en blâmer, mais le juger au contraire sur sa capacité d'amener le lecteur au texte source.

Notre texte à traduire est un texte de 1965 écrit en akuapim twi qui contient des contes africains. La langue Akan et le français sont très différentes du point de vue linguistique et culturel et le problème reste sur le fait que pratiquer la traduction constitue déjà une difficulté en soi, dans la mesure où l'acte de traduire implique nécessairement un changement de langue et de contexte linguistique et socioculturel. Nous nous proposons de présenter les principales difficultés relatives à la traduction d'akuapim twi vers le français. Pour n'en citer que quelques-unes, nous évoquerons les difficultés relatives: au passage d'une langue où il y a littérisation de l'oralité, vers une langue fidèle aux standards académiques en vigueur.

1.2 Travaux antérieurs

Nous nous référons à certains auteurs qui ont travaillé sur notre sujet ou qui ont fait des travaux de recherche sur la traduction dans notre université et d'autres parts. Nous pouvons citer les ouvrages suivants : *Anthologie Trilingue de contes Akans* de Christiane Owusu-Sarpong. Cet ouvrage est une collection de contes Akans qui sont à la fois traduits en anglais et en français. L'originalité de ces contes dans les trois langues donne aux lecteurs le choix de lire dans la langue qui leur convient. Kwabena Nketia J. H. , dans le préface de cet ouvrage remarque que « naturellement, le lecteur qui sait manier plus d'une des trois langues dans lesquelles les contes ont été présentés profitera non seulement des différentes nuances sémantiques propres à chaque langue et à ses usages idiomatiques mais aussi des différences d'ordre rythmique et expressif auxquelles on est sensible lorsque l'on lit les contes comme des textes 'oraux' ou théâtraux, entrecoupés d'intermèdes chantés. Le lecteur perspicace pourra alors passer d'un texte à l'autre dans l'objectif de saisir

la manière particulière avec laquelle les idées et les sentiments sont exprimés en akan, en anglais et en français. »

Schwass (2008) dans *La traduction de la littérature enfantine : Analyse critique de la version française de The Hobbit de J.R.R. Tolkien* dit dans sa conclusion que « ...l'adaptation culturelle revêt un aspect inhabituel : il n'est pas question ici d'adapter ou non le texte à la culture cible, comme c'est souvent le cas dans la traduction littéraire, mais de préserver autant que possible les marqueurs du monde imaginaire créé par Tolkien, afin de le rendre aussi crédible que possible... »

Ezonleh, (2009) a traduit et a fait le commentaire des six premiers chapitres de *The Housemaid* d'Amma Darko. Ezonleh dit dans sa conclusion que toutes les langues humaines disposent des points communs en dépit de la divergence linguistique. Cela revient à dire que chaque langue a sa propre manière d'exprimer toute situation. Ces points communs, autrement dit « les universaux de langage » rendent ainsi possible la traduction d'une langue à l'autre.

Zhang (2006), dans *Application de la Théorie interprétative à la traduction d'œuvres dramatiques françaises en chinois* fait des remarques dans sa conclusion concernant l'emploi de la Théorie interprétative pour son travail : «...En effet devant une oeuvre originale et imaginative, la motivation de création chez le traducteur doit être totale : il est difficile d'imaginer qu'une traduction littérale puisse susciter l'intérêt chez le metteur en scène (si c'était le cas, celui-ci devrait faire des modifications importantes pour adapter la traduction au besoin du théâtre)... Quant aux problèmes nombreux que pose la traduction d'une telle oeuvre, une approche interprétative globale permet au traducteur de faire des choix cohérents d'un bout à l'autre. Celui-ci doit bien comprendre, déverbaliser (mettre en jeu virtuellement), et puis réexprimer

en tenant compte des acteurs sur scène et des spectateurs dans la salle. Il doit faire preuve de souplesse et de réflexion... »

Adewuni,(2006) dit dans l'introduction de son article *Narrowing the Gap between Theory and Practice of Translation* que pour être plus pratique que théorique, la traduction doit être conçue comme une tentation de devenir correctement l'intention de l'auteur. Il en déduit que dans la traduction, il s'agit de la satisfaction plutôt que la perfection (la satisfaction réside dans la capacité de diminuer l'écart entre la théorie et la pratique) et que les complications sont plus marquées quand une langue tonale et une langue non tonale y sont impliquées.

On remarque que la traduction semble envisager toute la réalité quotidienne ou, plus exactement, comme Gouadec (2004 : 5) l'affirme « *tout le monde est donc confronté, quotidiennement ou presque à de la traduction. Daniel Gouadec constate aussi le paradoxe que, même si la traduction est présente partout, il y a quand même un nombre réduit de personnes qui peuvent la comprendre et l'expliquer en toute sa complexité. Il précise que, généralement, les gens croient que la traduction est une activité banale, donc simple et naturelle ; la plupart de la population perçoit l'activité de traduire comme étant synonyme à celle de « changer de langue », trouver et par conséquent de « remplacer des mots (et des phrases) d'une langue par des mots et des phrases équivalents dans une autre langue* ». De ce point de vue, on pourrait affirmer que tout le monde est capable de faire de la traduction et cela, surtout grâce à la possibilité d'utiliser les dictionnaires ; dans ce sens, Gouadec montre que « *tout le monde – ou presque- a déjà fait de la traduction au collège, au lycée, à l'université* ». Mais à partir de ce constat, il veut dire que « faire de la traduction » n'est pas du tout synonyme avec « traduire ». On devrait comprendre par « faire de la traduction »

plutôt un exercice ou plus exactement une simple méthode qui sert à apprendre une langue étrangère. Dans ce contexte, il est impossible d'attribuer l'acte de traduire à toute personne car, comme Gouadec l'indique, « croire que tout le monde peut traduire (qu'on le peut soi-même) relève d'une illusion dangereuse ». La traduction exige de la part du traducteur à la fois une extraordinaire maîtrise et expérience des langues ainsi qu'une grande responsabilité.

Eco (2007 : 17.) montre que des théories visant la structure de la langue, ou la dynamique des langues existent depuis longtemps. Les théories de cette époque-là parlaient de l'impossibilité radicale de la traduction. Eco conclut : « *depuis des millénaires, les gens traduisent. Même s'ils traduisent mal (il est question ici de ceux qui ont traduit pour la première fois les textes sacrés, ils traduisent quand même. Et alors, pourquoi donc lancer l'idée de « l'impossibilité de la traduction » ?* Ainsi, pour prouver le contraire, Umberto Eco, en rappelant le paradoxe d'Achille, soutient que la traduction (en tant que pratique, expérience) réussit même à dépasser la théorie : « *Donc, même quand – théoriquement – on soutient l'impossibilité de la traduction, pratiquement, on se retrouve toujours face au paradoxe d'Achille et de la tortue : en théorie, Achille ne devrait jamais rattraper la tortue, mais de fait (nous dit l'expérience), il la dépasse.* »

Eco montre que parfois, la théorie de la traduction risque d'être puriste, à savoir idéaliste, de rompre sa relation (qui devrait exister obligatoirement !) avec l'expérience (la pratique de la traduction). Peut-être la théorie aspire-t-elle à une pureté dont l'expérience peut se passer, mais tout l'intérêt est de savoir deuelles et de combien de choses l'expérience peut se passer. Eco souligne également l'importance d'une théorie de la traduction : « *Quand on parle de traduction en tant que produit*

fini, on pense certainement au traducteur et implicitement au métier de traducteur ; de l'autre côté, les théories, les réflexions autour de la traduction nous renvoient aux théoriciens de la traduction. Mais on ne doit jamais voir ces deux métiers séparément, au contraire, on doit remarquer l'unité, le tout que composent les deux segments: le traducteur et le théoricien. Entre eux, il existe un permanent dialogue, une entraide obligatoire et nécessaire qui devraient avoir comme seul but garantir la réussite de la traduction. »

KNUST



CHAPITRE DEUX

2.-0 Activité Traduisante : VINGT CONTES SELECTIONÉS DANS LE LIVRE

Mmeruhua Twi Folk Tales

Ce chapitre englobe la traduction des Vingt contes que nous avons choisis dans *Mmeruhua, Twi Folk Tales*. Les vingt contes sont regroupés en quatre parties. La première partie contient six contes qui parlent surtout des animaux. Ces animaux sont personnifiés et leurs actions exposent les comportements des hommes. La deuxième partie comprend cinq contes qui relèvent un mélange du comportement d'Ananse, le filou parmi les hommes. La troisième partie contient cinq contes dans lesquels la majorité des personnages sont des hommes. Dans la quatrième partie de quatre contes nous verrons encore Ananse, qui se comporte comme une araignée, un homme, ou une combinaison des deux, vivant parmi les autres animaux. Nous commençons par la traduction du titre du livre *Mmeruhua, Twi Folk Tales* comme **Le Reniflement, Contes Akans**. Nous allons annoter certains termes et certaines expressions particuliers dans la traduction et les expliquer en bas des pages.

2.1 CONTES NUMÉROS 1, 4, 8, 24, 33, 38

Ce groupe de six contes parle surtout des animaux. Les personnages principaux sont des animaux qui sont personnifiés.

2.1.1 MMOADOMA AKYENE

Enye mmoadoma nyinaa na ewo ho? Enna dabi wokosen akyene nwonwaso bi a, wohwe a enhwe koraa. Woyere wiecee no, won hene hyee da a obekyere nea ese seeso akyene no.

Da no dui no, ɔpɔn ɔman mu no nyinaa hyiaɛ na ɔmaa ɔkyeame de too ɔman no nyinaa anim sɛ : Wɔn mu nea ne ho yɛ tan koraa no na ɔpɛ sɛsoa akyene no.

Afei na gua nyinaa atɛm dinn. ɛnyɛno na Kontromfi resɔre asɔ akyeampoma mu sɛ: « ɔkyeame ntiɛ na ɛnto Obirempɔn na ɛnto ɔman no sɛ, akyene no ɔrentumi nsoa »

LE TAMBOUR DES ANIMAUX

Il était une fois, tous les animaux. Un jour, ils fabriquèrent un tambour merveilleux qui était d'une beauté éclatante. Après la fabrication, le roi annonça le jour où il nommerait la personne qui devrait porter le tambour.

Le jour arriva et le roi rassembla tout son peuple ; il annonça à travers son porte-parole que la personne qui est la plus laide parmi eux portera le tambour à la maison. Tout à coup, il y eut un silence absolu. C'est à ce moment-là ou le Chimpanzé plaida auprès du porte-parole de dire au roi et tout le monde qu'il ne peut jamais porter le tambour.

2.1.2 NEA ENTI A AKOROMA KYERE NKOKO MMA

Da bi Akoromma ka kyere Akoko sɛ: “Ma yenkotwa akyene ɛ.”  na Akoko se: “Meyare”  na Akoroma se: “ nde fa wo dade ma me ɛ?” Akoko se: “Me dade nso yare.” Enti Akoroma siim koo wuram kotwaa n'akyene, yere de besii awiam sereko afum aba.

Oduu kwan so no, ɔte sɛ obi ka n'akyene no se:

“Kre kekye kekye,

Seeniwa!

Se menyare a, anka,

Seeniwa!

Anka mɛbɔ ne ha,

Seeniwa.”

Enna akorɔma se: Na hena koraa naɔka m'akyene yi? Mɛsan makɔhwe onii ko.” Enti ɔsan baa akuraa no ase. Ɔbɛba a, Akokɔnaɔte dampan mu yi. Enna Akorɔma se: “Anua, hena naɔbɛyan m'akyene no yi? Akokɔ se: “Mennim!” Enti Akorɔma siim kɔhintaw afikyiri.

Ɔhyɛ hɔ saa ara, ɔbehwe a. Akokɔ na wahuruw asi agua anim reka akyene no yi. Enna ofi wuram hɔ, ne so tee! Osoo no mu a ɔse ɔrekum no pɛ, na Akokɔ se: “Mesre wo, nkum me na da bi mewo mma a, woabefa bi.” Enti ɔgyaa no maa ɔkɔɛ.

Nea enti a Akorɔma kyere nkokɔ mma daa no ni oo!

SAVEZ-VOUS POURQUOI LE FAUCON ATTRAPE LES POUSSINS?

Un jour, le Faucon dit à la Poule:

« Allons fabriquer un tambour. » La Poule répondit :

« Je ne suis pas en bonne santé. »

Le Faucon ajouta : « Alors, donne-moi ton coupe-coupe » la Poule répondit encore :

« Comme je suis malade, mon coupe-coupe aussi est malade ». Sans rien dire, le

Faucon la quitta. Il alla dans la brousse et il fabriqua un joli tambour. Il apporta le tambour à la maison pour le faire sécher, et il s'est rendu sur sa ferme. En route au champ, il entendit quelqu'un jouer son tambour. Le tambour sonna :

“Kre kekye kekye,¹

Seeniwa²

Si je n’étais pas malade,

Seeniwa,

Je jouerais ici,

Seeniwa.”

Le Faucon se demandait qui jouait son tambour. Il a décidé donc de retourner à la maison pour voir celui qui avait osé jouer son tambour. À son arrivée, que voyait-il ?

La Poule était assise dans sa chambre. Alors, le Faucon demanda à la Poule :

« Ma sœur, qui jouait mon tambour ? » La poule répondit :

« Je n’en ai aucune idée. »

Le Faucon alla se cacher à l’arrière-cour. Pendant qu’il se cachait là-bas, il vit la Poule qui jouait avec bonheur, le tambour. Il sortit de la brousse et rebondit sur la Poule. Au moment où il la tint et décida de la tuer, la Poule lui dit :

« S’il vous plaît ne me tues pas ; à l’avenir lorsque j’aurais des enfants, vous pouvez en attraper. »

C’est ainsi qu’il la libera. C’est la raison pour laquelle le Faucon cherche toujours à attraper des poussins.

2.1.3 NEA ENTI A AKOKO ASO YE NKETENKETE

Aduan ben koraa na akoko pe yiye? Eden nti naope saa aduan no?

Muntie nea enti a ete saa.

Kan tete no, na Akoko aso ye atentene te se ntoteboa a aka no nyinaa de pe. Da bi, okom kyenkyemma bi bae a, na obiara nhu nea onye ne

¹ *Kre kekye kekye* : Un son fait par un instrument de musique. (Ici : des tambours)

² *Seeniwa* : Une forme de reponse donné en refrain dans une chanson traditionnelle

ho koraa. Saa bere no mu no, na obiara nni aduan gye okuafoɔ biako pɛ na ɔwɔ abuwɔ. Esiane ɔkyɛ a saa kɔm yi kyɛ nti, ɛkame ayɛ sɛ onipa biara ho sika sae. Ohia bere yi mu ara na Akokɔ kosow mma buburigyaa bi a ɔnhu senea ɔbeyɛ na wabɔ wɔn akɔnhama. Enti da bi ɔtuua ahema kɔhuu Okuafo no se: “Agya Okuafo, mesrɛwo, gye me mma yi bi tra wo nkyɛn na ma me aduan menni.” ɛnna Okuafo no se: “Yoo, mate.” ɛnna ogyee wɔn tra ne fie.

Ɔwɔ hɔ, wɔhɔ no, da koro bi anwummere okuafoɔ no te hɔ saa ara, ɔbehwe a, akokɔtan no anim ni bio se: “Agya, miso mu a, ɛnso koraa, enti mesrɛ wo a, dom me wie prɛko. Fa me ne me mma yi nyinaa tra wo nkyɛn prɛko.” ɛnna Okuafo no se: “Awo, wɔn a migyee wɔn no mpo, mintumi memmɔ wɔn akɔnhama na mede bi maka ho. Enti minnye minni sɛ metumi mayɛ deɛ worebisa yi.”

Akokɔ kae, kae a, amfua. Enti ɔde awerɛhow siim sɛrɛkɔ ne fi. Ɔsiim sɛrɛkɔ pɛna Okuafo no frɛɛ n’atiko se: “Awo, san bra na mimmisa wo asem biako,” ɛnna Akokɔ sane kɔɛ.

Oduu ne nkyɛn pɛnɔɔtow asem yi maa no se: “Awo, nea enti a mise san bra no ne sɛ. ade biako pɛ na ɛho hia me saa bere yi mu. Saa ade no ne nam. Na sɛ wobetumi akyerɛ me kwan a mɛfa so manya bi de a, mebu wo nyansafo na mede wo matra me nkyɛn.” ɛnna Akokɔ se: “Wobɛpene nkutoo de a, anka mɛka makyerɛwo sɛ, fa me ne me mma yi nyinaa tra wo nkyɛn na da a nam ho behia wo no, woatwa yɛn mu biako aso. Yɛ yɛn saa ara kosi sɛɔkɔm yi bɛgu.”

Asem yi yɛɛ Okuafo no mmɔbɔna ose: “Sɛ meyɛ mo saa a. morenwuwu? ɛnna Akokɔ se: “Dabi yɛrenwuwu.” Enti Okuafo no pɛnee naɔfii ase yɛɛ

sɛnea ɔkae no ara pɛ. Ɔde wɔn aso no twitwa ara kosii sɛkɔm no gui, nanso, bere a ɔkɔm no guiɛ no, na nkokɔ no mu biara nni aso koraa.

Ansa na Akokɔ ne ne mma refi hɔ no, ɔne Okuafo no hyehyɛ sɛ ade a ɔde n'aso atɔ de, sɛwɔɛha ne koraa a, gye sɛkɔfa. Efi eyi so nti na Akokɔ aso yɛ nketekete na n'ani di aburow akyi daa yi o!

POURQUOI LA POULE A DE PETITES OREILLES?

Quel plat, la Poule, aime-t-elle ? Pourquoi est-ce qu'elle n'aime que cette nourriture?

Ecoutez, je vais vous dire pourquoi. Jadis, la Poule avait de grandes oreilles comme les ruminants. Un jour, une grande famine tomba qui devint insupportable pour tout le monde.

Personne n'avait de la nourriture à ce moment-là sauf un seul cultivateur qui avait du maïs. Tout le monde devint tourmenté parce que la famine dura une longue période. C'est en ces jours difficiles que la Poule mit au monde une multitude d'enfants qu'elle n'était pas en mesure de nourrir. Un jour, elle se leva à l'aube et se rendit chez le cultivateur et dit : « Monsieur le cultivateur, je vous prie de prendre certains de mes enfants chez vous ; en contrepartie vous me donnerez à manger. » Le cultivateur accepta de les laisser rester chez lui. Un soir, après un laps de temps, alors que le cultivateur était chez lui, il aperçut la Poule arriver et elle dit au cultivateur :

« Monsieur, la vie est toujours très difficile pour moi. S'il vous plaît faites de votre mieux pour m'aider pour la dernière fois. Permettez-moi et tous mes enfants de rester chez vous. » Le cultivateur répondit :

« Maman la Poule, je ne peux pas nourrir même ceux qui restent avec moi. Comment est-ce que je peux ajouter d'autres ? Je ne suis pas sûr que je puisse faire ce que vous demandez. »

La Poule plaida pour longtemps en vain. Elle décida alors de rentrer chez elle. Alors qu'elle sortait, le cultivateur lui demanda de revenir. Il dit à la Poule : « Poule, j'ai une question à te poser. Je n'ai besoin de rien d'autre maintenant que de la viande. Tu resteras chez moi à condition que tu me montres comment en obtenir. » Sans hésiter, la Poule répondit : « S'il vous en conviendrez, je vous propose de garder tous mes enfants et moi chez vous afin que chaque fois que vous aurez besoin de viande vous couperez nos oreilles. Vous pouvez le faire jusqu'à la fin de la famine. » « N'allez-vous pas mourir si je fais ça ? » Le cultivateur demande avec pitié. La Poule répondit : « Nous ne mourons jamais. »

Alors, le cultivateur accepta et il commença à couper les oreilles de la poule et de ses enfants jusqu'à la fin de la famine. Malheureusement, à la fin de la période de la famine, ni Poule, ni ses enfants n'avaient des oreilles. Avant de quitter la maison du cultivateur la Poule a déclaré : « Nous chercherons toujours du maïs et manger même si ça se trouve à un endroit lointain parce que nous avons sacrifié nos oreilles. »

C'est la raison pour laquelle la poule a de petites oreilles et elle court toujours après le maïs.

2.1.4 OGUANTEN, ABEREKYI NE OSEBO HO ASEMI BI

Da bi ho no, na wuram mmoa nyinaa dodɔ wɔn ho wɔn ho sɛnea nnipa mu binom nso dodɔ wɔn ho wɔn ho yi ara. Sɛ aboa bi kɔto ne yɔnko aboa wɔ baabiara a, na te sɛ wahu ne nua ara nen.

Da koro bi oguanten ne Aberekyi siim sɛ wɔrekɔpɛ dwuma bi adi. Wɔnam saa ara na ade kɔsaa wɔn; enti wɔman akuraa bi ase sɛ wɔrekɔpɛ baabi ada na sɛ ade kye a, wɔatoa wɔn akwantu no so. Wɔbɛdu ho a, hena ni? Osebɔ na ɔne ne mma redi aguma wɔ kɛtɛ so yi.

Enna Aberekyi se “Agoo!” Na Ɔsebo gyee so se, “Onipa wo ho na bra!” Ɔsebo maa ne mma no mu biako maa won nsu. Wonom wiei no, one won dii amanneena won nso boɔ no tiaa mu se, wonkura bone bi na mmom wɔrekɔpe paa bi adi na ade abesa won, enti wɔrebɛpe baabi ada na se ade pa bi kye won a, watoa won akwantu no so. Enna Ɔsebo nso se: “Ɔsempa!”

Wotraa ase kakra no, ɔsebo ne ne mma faa mfikyiri se wɔrekɔpe biribi de abesom won hoho. Ankye, Aberekyi bewen n’aso a, nnwom na egugu so se:

“Nkete, nkete, nkete,
Nkete, nkete, nkete,
Ɔkyena mɛwe nam oo,
Nketel!”

Enna Aberekyi boɔfaa afikyiri ho sɔrekohwe dekode a ereba a enti nnwom gugu so saa no. Ɔbedu ho a, Ɔsebɔnaone ne mma atwa adɛ mu a wɔrehuw nnwom, resaw ano yi! Enna ɔsane betraa ase se: “Eho ye: se ade kye yen da biara wo akuraa yi ase a,..”

Ɔsebo maa won biribi dii no, ɔkɔpe won dabere. Eyɛ se wɔrehye nna ase pe, Aberekyi nso de dwom yi hyehyɛ so se:

“Nkete, nkete, nkete,
Nkete, nkete, nkete,
Ɔkyena mɛkɔ tɛm oo,
Nketel!”

Ɔsebɔhui se aberekyi ate ne dwom no ase na ɔreto bi de asaa no no, ɔsan too foforo se:

Nkete, nkete, nkete,

Nkete, nkete, nkete,

Ennemeda tem oo,

Nketel!”

Enna aberekyi nso reka no ne tirim se: “Enne wobeda ntem oo, worenna ntem oo, sɛade kye yen wo ha a, fa yen kwa!”

Odasum a obiara ada no, na aberekyi de, wasɔre atra ase. Ote ho resom asra saa araɔte sɛOsebo refrɛ se: “

Oguanten, Oguanten!” Saa bere yi na Oguanten de wada hatee. Enna ɔfre bio se: “Aberekyi” N’ano ansi koraa na Aberekyi gyee so se: “Mɛɛ, mɛɛ!” Ogyee so saa pɛ, ɔsebo bisaa no se: “Eden? Wo ani nkum anaa?” Enna Abirekyi se: “Yiw, m’ani nkum koraa!” Enna Osebo se: “Den na wohwehwɛ?” Aberekyi se: “Menhwehwɛ hwee!” Enti Osebo gyaw no ho kɔdeae.

Ɔyɛ se Aberekyi ani rewia no ara pɛ, ɔte sɛOsebo refrɛ. Saa bere no mu no, na Oguanten ada. Ose ɔrebo Aberekyi din pɛ, na wagye so dedaw se: “Mɛɛ! mɛɛ! mɛɛ!” Yei maa Aberekyi hui ampa se deɛ wasoɛ no no tirim nnwo. Enti bere a obisaa no nea enti a emma ɔnnae no, ɔka kyerɛ no se: “Awɔw de me, enti merepɛ nnyansin abien bi maka maku anim na me ho ayɛ me hyew” Enti Osebo kɔpɛ bi brɛ no.

Aberekyi se ɔreka n’ani agu so kakra ara pɛ, ɔte sɛOsebo frɛ no bio se: “Aberekyi, Aberekyi!” Enna Aberekyi nso buaa no se: “Mɛɛ! Mɛɛ!” Enna Osebo se: “Gyama worepɛ biribi nti na wonnae de besi saa bere yi?” Aberekyi nso buaa no se: “Yiw!” Enna Osebo se: “Ɔyɛ den ade saa na emma wo ani nkum no?” Enna Aberekyi nso se: “Ehia nsu ne asɔw,”

Ọsebo tee saa no, ọboọ hwii kọọ mukaase kọpẹẹ bi brẹe no. Ẹkaa Aberekyi nsa pẹ na ọse: “Afei merebẹda nnahọ, enti wo nso kọda, ọdẹfo!”

Afei Aberekyi fii ase de nsu no petee ọfasu no ho, de asọw no wẹree no nkakrakakra ara de kosii se epue fii afikyiri. Ẹyẹe saa no, ọnyan Oguanten se: “Anua, sọre na nea yẹda no nye koraa!” Wọn baanu no susoo nnyansin no mu de totoo faako a anka wọdedae họ, de wọn ntama a wọde maa wọn kataa wọn so no duraduraa ho fẹfẹfena wọyẹe ntem faa tokuru no mu guane.

Wọkọẹara kwansin ansa na Ọsebo renyan. Ọnyane pẹ, ofii ase frẹe bio se: “Aberekyi, Aberekyi!” Nanso obiara annye so. Ẹnna ọsane frẹe bio se: “Oguanten, Oguanten!” Nanso krananana.

Ẹyẹe saa no. Ọsebo sọre hiẹe dan no. Ọbehwe a, wọn ntama naegugu faako a wọdae họ yi! Ọsebo susuwi seye Aberekyi ne Oguanten na wọdeda. Enti opinii nkyirinkyiri betow sii ntama no so. Ọbehwea,... nnua nko na egugu họ. Enti ofii adi toaa wọn ara kosii seokotoo wọn wọ asu bi ho.

Aberekyi huu no penadan ọbo na Oguanten de ne ho too asu no mu twae. Ẹnna Ọsebo begyinaa asu no ano kasae ara senea ọbetumi. Ọrekasa no nyinaa na Oguanten reyi no ahii. Ọsebohui se ne nsa renka Oguanten no, ọde anibere faa ọbo a ẹda nsu no ano họ no seoretow. Ọbo no hwe a ẹrehwe fam pẹ na ẹdan Aberekyi na wọde anigye sii wọn kwan so kọe se:

“Nkete, nkete, nkete,

Nkete, nkete, nkete,

Enne yebekò tem oo,

Nketel!”

LE MOUTON, LA CHÈVRE ET LA TIGRESSE

Auparavant, tous les animaux s’aimaient à l’instar de certains êtres humains. Chaque fois qu’un animal rencontrait un autre animal c’était comme il avait vu un frère.

Un jour, le Mouton et la Chèvre sortirent pour chercher du travail. Ils marchèrent longtemps jusqu’à la tombée de la nuit. Ils décidèrent donc de chercher un endroit dans un village pour passer la nuit et continuer le voyage le lendemain. A leur arrivée, que voient-ils ? La Tigresse jouant avec ses enfants sur une natte. La Chèvre frappa à la porte :

« Agoo! »³ La Tigresse répondit :

« Entrez, nous sommes là. »

La Tigresse chargea l’un de ses enfants de leur servir de l’eau. Quand ils finirent de boire la Tigresse leur demanda pourquoi ils étaient venus chez lui. Ils répondirent qu’ils allaient à la recherche du travail à faire, et, comme il faisait nuit ils cherchaient un endroit pour passer la nuit et qu’ils continueraient le lendemain matin. La Tigresse répondit : « Bonne nouvelle! »

Après quelques minutes, la Lionne et ses enfants allèrent à la recherche de nourriture pour servir leurs visiteurs. Après un moment, la Chèvre entendit une chanson de dehors :

³ Agoo : Forme verbale de frapper à la porte de quelqu’un avant d’entrer.

*“Nkete nkete nkete,
Nkete nkete nkete,
Je mangerai de la viande demain !
Nkete !*

La Chèvre sortit immédiatement pour regarder ce qui se passait. A son arrivé, il vit la Tigresse en train de chanter, danser, et jouer avec ses enfants en pleine lune. La Chèvre rentra dans la chambre et dit : « Hélas ; on verra bien si nous serons ici demain... » La Tigresse les servit à manger et leur montra le lit pour dormir. Quand la Chèvre commença à avoir sommeil, celui-ci chanta :

*“Nkete nkete nkete,
Nkete nkete nkete,
Je partirai tôt demain!
Nkete !*

La Tigresse remarqua que la chèvre avait compris sa chanson et qu’il lui répondait. La Tigresse chanta encore :

*Nkete nkete nkete,
Nkete nkete nkete,
Je dormirai tôt ce soir !
Nkete !*

Puis la Chèvre chuchota: « Si vous vous dormirez tôt ou pas, peu importe, mangez- nous si vous nous trouver ici le matin ! »

Alors que tout le monde dormait la nuit, la Chèvre ne dormait pas. Elle entendit la Tigresse appeler : « Mouton, Mouton ! » Le Mouton ne répondit pas, car il dormait déjà. La Tigresse appela encore : “ Chèvre...”. Elle n’avait même pas fini quand la Chèvre répondit. La Tigresse lui demanda :

« Pourquoi ? Vous n'avez pas sommeil ? » La Chèvre répondit :

« Non, je n'ai jamais sommeil. »

« Que voulez-vous donc ? » La Tigresse demanda :

« Je n'ai besoin de rien. », Répond la Chèvre

Alors, la Tigresse alla s'endormir.

La Chèvre commença encore à avoir sommeil et la Tigresse appela une deuxième fois. Le Mouton s'endormait déjà mais quand à la Chèvre, elle ne laissa pas la Tigresse finir de mentionner son nom quand elle répondit : « *Mεε ! Mεε⁴ !* »

En ce moment, la Chèvre était convaincue que la Tigresse n'avait aucune bonne intention. Quand la Tigresse demanda à la Chèvre ce qu'elle cherchait, elle lui a répondu : « il fait froid et il me faut deux morceaux de bois pour me chauffer. » Alors, la Tigresse lui donna deux morceaux de bois.

Quand la Chèvre avait s'endormait pour la troisième fois, la Tigresse l'appela encore : « Chèvre, Chèvre ! » La Chèvre répondit : « *Mεε ! Mεε !* » : La Tigresse demanda :

« Y'a-t-il quelque chose qui vous gêne ? Pourquoi vous ne pouvez pas dormir ? »

« Oui, j'ai besoin d'eau et de houe. » Répond la Chèvre

Rapidement, la Tigresse alla et elle apporta de l'eau et de la houe.

La Chèvre dit :

« Maintenant je vais m'endormir profondément et vous aussi devriez également aller dormir, Votre Majesté. »

Sans hésiter, la Chèvre commença à mouiller le mur de terre avec de l'eau et creusa un trou dans le mur. Elle réveilla le mouton et les deux décidèrent de s'enfuir.

⁴ *Mεε Mεε* : Le cri de la Chèvre chez les Akans

Mais, avant de partir, ils mirent les bois sur le lit comme si c'était eux-mêmes qui dormaient. Ils couvrirent les bois avec les pagnes.

Après un moment, la Tigresse se réveilla et elle commença à appeler : « Chèvre, chèvre », mais pas de réponse. Elle appela encore : « Mouton, Mouton », personne ne répondit. Elle ouvra la porte et voyait deux objets couverts de pagnes. Elle pensait que c'était ses visiteurs. Elle se roula en arrière et se jeta sur les pagnes. Mais que voyait-elle? Deux morceaux de bois! Elle les poursuivit jusqu'au bord d'une rivière.

Lorsque la Chèvre vit la Tigresse arriver, elle se transforma en une pierre. Le Mouton aussi traversa la rivière à la nage. La Tigresse se trouvait de l'autre côté de la rivière, elle rugit en vain, alors que le Mouton se moquait de lui. Quand la Tigresse vit qu'elle ne pouvait pas traverser la rivière pour attraper le Mouton, elle prit la pierre et la jeta sur le Mouton ; tout d'un coup, la pierre se transforma en une Chèvre. Les deux amis, sans hésiter, continuèrent leur voyage avec joie en chantant :

*Nkete nkete nkete*⁵,

Nkete nkete nkete,

Nous partons tôt aujourd'hui

Nkete !

2.1.5 OGUANTEN NE ỌSEBỌ ADANSI

Kan tete no, na Oguanten te wuram seOdabọ ne Ọwansan ara pe. Enna da bi Oguanten bọọ ne tirim seobekọ akọpe baabi asi nnuadan bi na se osu to a, ọne ne mma anya baabi atra. Enti da koro bi okyin

⁵ *Nkete nkete nkete* : Littéralement petit à petit ; mais dans le contexte il s'agit de son fait par un instrument de musique à cordes. (Ici : de la guitare)

wuram ara kosii sɛɔkoduu baabi a ɛhɔ asase no yɛ torotoro na ɔpawɛ sɛɛhɔ na ɔrebesi ne dan no na wanya dɔte pa bi de atare.

Saa bere yi mu ara na Ɔsebo nso siim kɔɔ wuram sɛɔrekɔpɛ baabi abɔ asesewa bi na sɛ osu tɔ a, ɔno nso anya baabi akotow. Ɖnam, nam no, ɔkofii faako a Oguanten apaw hɔ na esiane sɛɛhɔ asase no yɛ fɛ nti, ɔno nso paw hɔnom ara na osiim kɔɛ sɛ, sɛ edi nnansa bi a, wabɛdɔw hɔ.

Adeɛ kyeeɛ no, Oguanten ne ne ba bae bɛdɔwe ara sɛnea wɔbetumi na wosiim kɔɔ wɔn adukuro mu. Da a wɔkɔdɔwe no adekyee pɛ, naƆsebo nso ne ne ba bae. Ɔsebo behui sɛwɔayɛ hɔyantamm no, ɔteɛm sɛ: “M’gyanom nsamanfo ne me nanom abosom meda mo ase sɛ moreboa me adansi yi! Mesrɛ mo a, mommma ɛnnso ha ara na mmom, mommoa me nkɔsi ase preko. Sɛ moboa me ma mitumi mewie saa asesewa yi bɔ a, mesi mo nsɔre daa!” Enti ɔhyɛn wuram kotwaa nnua ne mmobadua a ɔde bekɛyɛn ɔdan no bɛguu hɔna osiim kɔɔ ne dabere.

Ade kyee ara pɛ, Oguanten ne ne ba anim ni. Wɔbɛhwɛ a, nnua ne mmobadua ne nhama na ɛboaboa hɔ yi! ɛnna Oguanten sɛ: “Sɛ wɔka sɛ asaman wɔman a, wɔmmoa ampa! Na ne ba no sɛ, “Awo ɛdɛn?” Na ɔretoa so sɛ: “Abofra yɛ yaw ampa! So wonhu nnua ne nhama a ɛboboa hɔ yi anaa? M’Agyanom ne me nanom nsamanfo ahu ohia a ahia me, enti wɔpɛ sɛ wɔboa me na minya baabi metokow. Ma yentutu amoa na sɛ yɛannwie tu koraa a, m’agyanom ne me nanom nsamanfo bɛba abɛtoa so ama yɛn”.

ɛnna ɔno nso ne ne ba no yɛɛnea wɔbetumi gyaa hɔ kɔɛ.

Ɔsebo nso bɛba a, adwuma no na obi abɛyɔ bi aka ho yi. Ɖno nso yɔɔneaɔbetumi no, ɔsiim kɔɛ. Wɔde no saa ara kosii sɛ wɔkuruu ɔdan

no, taree. Wowiee ho nneema nyinaa no, da bi de, wɔn baanu no behyiae. Wɔhyiae saa no, oyi hwe oyi anim a, na oyi nso ahwe ne yɔnko anim. Enna Ɔsebo rebisa Oguanten se ɔfi he, enna Oguanten nso rebisa Ɔsebo se ɔno nso fi he? Na afei wɔn nyinaa ano kɔɔ benkorɔ mu se wɔbeɓom atra hɔ asomdwoee mu.

Wɔte hɔ saa no, oyi kɔ wuram na ne nsa kɔka biribi a, na ɔde aba ama wɔn nyinaa anoa adi. Da bi ɔseboɓe hɔ komm na ɔse: “Oguanten ye den koraa na onya mmoa se me ara yi?” Enna ɔsee ne ba no se: “Merebɛkɔ wurama na bisa Oguanten ba no kwan ko a ne na fa so kyere mmoa no na se meba a, woakyere me.” Na ɔno nso se: “Yoo mate.” Enti ade kyeeɛ a wɔn nanom kɔkɔɔ wuram no, Ɔsebo ba no bisaa Oguanten ba no nea ne na ye nya mmoa no. Enna Oguanten ba no se: “Se wobekyere mekwan ko a wo na nso fa so kyere mmoa no de a, me nso mekyere wo me na de no.” Enna ɔse: “Se wobekyere me wo na de a, me nso mekyere wo.”

Wɔhyehyee ho saa wiei no, Ɔsebo ba no kɔpɛɛ kwadu bakua bi de besii hɔna opinii nkyirinkyiri, huruw kɔɔ benkum, huruw sii nifa, tow besii kwadu bakua no so yeɛ no pasaa. Owiei no, Oguanten nso kɔpɛɛ ne kwadu bakua de besii hɔna opinii nkyirinkyiri, bɔɔ hoo de ne ti besii kwadu bakua no tɔɔ. Wɔn mu biara yeɛ ne de wiei no, wɔsan beɓtraa akuraa komm.

Ɔsebo baeɛ no, ne ba no bɔɔ no amanneɛ nyinaa na efi saa da no, bere biara na wɔn mu biara rewen ne yɔnko nea eye den seɓbehu se ebia ɔpe no akye no awe ana. Da koro bi osu dennen bi kɔtɔe maa fam nyinaa yeɛ toro se nkuruma. Ebae se saa bere no na Oguanten anoa aduan bi

a ose ɔde bi rekɔma Ɔsebɔ ne ne ba. Ɖreben wɔn pɛ, na ne nan kɔwame ma opinii n'akyi kakra. Ɖsebɔhui pɛ, na ɔbɔɔ pentenkwaw huruw dii kan, see ne ba no sɛ: “Ka wo ho ma yenkɔ na Oguanten ne ne ba ammekyere yen anwe.”

Na wɔde hwee so tipaa kɔe a, Oguanten ne ne ba anhu wɔn ho bio de besi nnɛ.

M'annasesɛm a metoe yi, sɛ meboa o, sɛ memmoa o, momfa bi nkɔna momfa bi mmra.

KNUST

LE MOUTON ET LA TIGRESSE CONSTRUISENT UNE MAISON

Autrefois, le Mouton, comme le Cerf et l'Antilope, vivait dans la forêt. Un jour, le Mouton décida d'aller construire une case dans la forêt, afin d'avoir un endroit pour se loger avec ses enfants avant le début des pluies. Le Mouton sortit un jour, et chercha partout pendant très longtemps jusqu'à ce qu'il arriva à une terre très lisse et belle. Il décida donc d'y construire sa maison.

En même temps, la Tigresse, à l'autre côté cherchait une place pour construire une case afin d'avoir un endroit pour loger pendant la saison des pluies. En cherchant, elle trouva aussi l'endroit où le mouton avait déjà choisi. Elle trouva la terre belle, donc il décida d'y construire sa case. Elle quitta en décidant de revenir dans trois jours pour désherber la terre.

Le lendemain, le Mouton et son enfant sont allés désherber la terre. Ils rentrèrent chez eux le soir. Le lendemain, la Tigresse lui aussi, revint avec son enfant pour travailler sur la terre. Quand elle se rendit compte que quelqu'un avait dégagé le terrain, elle s'exclama :

« Oh!, les ancêtres de mes pères et les dieux de mes mères, je vous remercie de m'avoir aidé à construire cette maison. Ne vous arrêtez pas de m'aider. S'il vous plaît, aidez-moi jusqu'à la fin. Si vous m'aidez à terminer la construction de cette maison. Je vous adorerai toujours. »

La Tigresse a coupé donc des arbres et des branches qu'il allait utiliser dans la construction de sa maison. Elle les mit sur le site et elle rentra chez elle.

Le jour suivant, le Mouton retourna sur les lieux avec son enfant. Que voyait-il : des arbres, des branches et des cordes par terre. Il s'exclama : « En vérité, nos ancêtres sont toujours parmi nous ! » Son enfant lui demanda pourquoi il disait cela et la maman lui répondit : « Tu n'es qu'un gamin ! Tu n'as pas vu les arbres et les cordes ici? Mes mères ont constaté que je suis pauvre donc ils veulent m'aider à trouver un logement. Nous devons creuser la fondation et si nous n'arrivons pas à finir, j'ai de l'espoir que nos ancêtres viendront nous aider. » Ils travaillèrent beaucoup et dans la nuit, ils rentrèrent chez eux.

Quand la Tigresse revint sur le terrain, elle constata que quelqu'un était venu encore travailler pour elle. Elle travailla avec son enfant et elle quitta. Les deux personnes qui ne se connaissaient pas jusqu'à ce moment-là firent comme cela jusqu'au moment de la toiture de la maison.

Un beau jour, après avoir fini la construction de la maison, les deux se rencontrèrent. Ils se regardèrent. Alors la Tigresse demanda au Mouton ce qu'il cherchait là-bas et le Mouton aussi demanda à la Tigresse ce qu'elle cherchait là-bas. Enfin, les deux décidèrent d'y vivre ensemble pacifiquement. Pendant qu'ils vécurent dans la maison, ils partageaient et mangeaient ensemble tout ce que chacun a obtenu de la brousse. Un jour, alors que la Tigresse se contemplait elle se demanda : « Pourquoi le mouton arrive-t-il à attraper des animaux comme moi. » Alors il dit à

son enfant : « je vais aller aux champs et tu dois demander à l'enfant du mouton comment sa maman arrive à attraper des animaux ; et tu me diras à mon retour. » Le lendemain, quand les deux mamans partirent aux champs, l'enfant de la Tigresse demanda à l'enfant du mouton comment sa Maman arrivait à tuer des animaux. L'enfant du mouton répondit : « si tu peux me montrer comment ta Maman arrive à tuer des animaux, je te montrerai aussi comment ma Maman arrive à le faire. »

Quand ils étaient tous d'accord, l'enfant de la Tigresse commença alors : il apporta un bananier, il s'installa derrière, il s'installa à gauche et à droite et puis il se jeta sur le bananier avec toutes ses forces et détruit complètement le bananier. Quand l'enfant de la Tigresse finit, l'enfant du mouton, lui aussi apporta un bananier. Il recula et se jeta à toute vitesse sur le bananier avec ses cornes ; le bananier était déchiqueté. Quand ils finirent, ils rentrèrent chez eux en paix.

Le soir, quand la Tigresse est rentrée à la maison, son enfant lui a raconté tout ce qui s'était passé, et à partir de ce jour-là les deux animaux commencèrent à se surveiller l'un et l'autre avec beaucoup d'attention pour savoir quand l'autre tentait de l'attaquer. Un jour, il plut tellement que le sol devint très glissant. En même temps, le mouton avait préparé un plat délicieux et il allait en donner à la Tigresse. Quand il s'approcha de la Tigresse et son enfant, il recula à cause du sol glissant. La Tigresse remarqua cela, elle commença à reculer pour s'enfuir en disant à son enfant : « fuyons, si non le Mouton et son enfant vont nous tuer pour manger. » Ils s'enfuirent et ils ne les ont plus revus. Ce conte, s'il soit vrai ou faux, transmettez le et ramener d'autres.

2.1.6 NEA ENTI A OPETE SISI SUMINA SO

Da bi Opete ne Kwaakwaadabi kotwaa nkyene. Wɔwiei no, Opete see Kwaakwaadabi se: “Me ne panyin nti, ma mensi me de no so kan ansa na woasi wo de so. Enna Kwaakwaadabi se: “Osempa, si so e.” Enna ɔde yeree so se:

“Futuru, futuru manya ntem,

Futuru, futuru manya antem,

Opete Kwaakye, manya ntem!”

Owiei no, Kwaakwaadabi nso sii ne de no so se:

“Kyen, kyen manya m’adee

Kwaakyerɛ, manya m’adee!”

Wɔn agoru yi de hyetaa ɔman no mu nyina enti da koro bi Ananse Kokuroko soma kɔhyiaa wɔn se, se Adae to a, wɔmmegoru nkyere no ne ne manfo. Esiane asem yi anigye a eyee wɔn nti, wɔyeree wɔn nkyene no foforo na Adae tɔee no, ɔde agoru no kɔban so maa ɔman penee wɔn.

Esiane agoro yi de a eyee Ananse Kokuroko nti ɔsane hyee wɔn se, wɔnkɔna afe du a, wɔabegoru akyerɛ wɔn bio.

Wosiim pe, ɔhyee se wɔnsen nnaka abien. ɔma wɔyee biako ho fefeɛfena nea eka ho no de ɔmaa wɔyee ho potɔɔ.

Nea ɔma wɔyee ho potɔɔ no, ɔma wɔde sika mfuturu ne ntama pa pii hyee no ma. Na biako a aka no de, ɔma wɔde atantanne nyinaa hyee no ma.

Ɛwɔ ho wɔ ho saa ara na afe kodui, enti Opete ne Kwakwaadabi siim se wɔrekɔgoru akyerɛɔhene. Wodui no, ɔhene ma wɔbɔɔ gua dataa na

wɔde agoru no yeree so. Wogorui ara kosii se onwini dwoe. Enna Ananse Kokuroko soma ma wɔde nnaka abien yi besisii guam se: “Okyeame, tie ma ento agofo baanu yi se, wɔn agoru yi ye me ne me manfo nyinaa de na nne nso mepɛ se metua wɔn so ka. Nnaka abien na esisi ho yi; wɔn mu biara mfa nea ɔpe. Mede saa nnaka no ne mu nneema nyinaa mekye wɔn. Mihyira so ma wɔn kosɛkosɛ”

Enna Okyeame no de too wɔn anim se: “Mo ara mo sɛmpa!”

Wɔkɔdaa ase baɛ no, Opete ka kyereɛ Kwaakwaadabi se: “Me ne panyin, enti ma menfa me de kan ansa na woafa wo de”. Enna Kwaakwaadabi nso se: “Yoo mate”. Opete gyen n’ani hwɛ nnaka abien no, paw kɛse a ɛwɔ mu no, enti Kwaakwaadabi nso faa ketewa a ɛkae no.

Wɔwiee nneema no nyinaa ye no, wosiim se woreko wɔn kurom. Wobuu kwan no mu abien no, na Opete gye no ho a, ɔkwa. Adaka no mu duru ama waye seɔbere. Enti ɔka kyereɛ Kwaakwaadabi seɔnsɔɛ no na ɔmmue so nhwe dekode a ɛwɔ saa adaka no mu a enti ɛma emu ye duru saa no. Ɔbesɔɛ abue so a, atantanne nyinaa bi hye mu. Eyɛsaa no, kwaakwaadabi nso kae seɔbeɔbue ne de no so ahwena se saa na nnaka no nyinaa mu nneema no te de a, watow akyene baabi agye n’ahome.

Ɔbeɔbue ne de no so a, sika mfuturu ne ntweaban atenten na ahye mu ma yi. Wɔde no nkakrankakra saa ara de kosii se wɔduu wɔn kurom.

Ɔbae se da bi, afe dui no, mmoadoma nyinaa siesiee wɔn ho se worekoɔhyia wɔn hene. Wɔn mu biara de nea ɔwɔ nyinaa hyehye ne ho ne ne mma. Opete ba beko abɔnten so beba a, ose “Awo, se

woanhwehwe nnwinne ammehyehyeme a, merenkɔ ahemfi no bi.”Ɔkaa saa pɛ, naɔda fam reyantam.

Opete pataa no, pataa no a, wampene. Enti ɔkɔ Kwaakwaadabi nkyen kogye nnwinne bi de behyehyɛ no ansa na ɔregyae su asim ako ahemfi no.

Wofi ahemfi hɔ resan aba ofie no, esiane ɔkyere a wɔkyeree so nti, saa nnwinne yi tew yerae a wanhu ara de kosii sɛ osan koduu fie. Ɔbedu hɔ, behwe ne kɔn mu a, pasaa.

Ɛna ne na se: “Mmɔ so koraa na ade pa bi kye a, yeatua ahema akɔpɛ. Enti akokɔkan bɔne pɛ, wosiim faa mmorɔn no nyinaa so pɛ pɛ a wɔanhu ho mpopoe koraa. Asɛm yi ho aniwu nti, Opete tuaa Kwakwaadabi fi hɔ koraa. Esiane sɛ Kwaakwaadabi hwɛ Opete anim ara nanso wamfa ade no amma nti, da bi osiim kɔ ne fi sɛɔrekɔgye ne nneɛma. Ɔbedu hɔ de bɛto n’anim a, ɔno na n’anim atow tuo yi! Onhu ne kabea koraa.

Ɛna Kwaakwaadabi siim, gyaw no hɔ kɔ ne fi. Opete nso bɔ ho mmɔden biara de, nanso wanhu da naɛno ara ɔgu so hwehwe daa nyinaa wɔ sumina so yi.

Enti nadaa Opete sisi sumina so yi oo!

LA RAISON POUR LAQUELLE LE VAUTOUR SE TROUVE TOUJOURS À

LA DÉCHARGE D’ORDURES

Un jour, le Vautour et le Corbeau fabriquèrent des tambours. Quand ils ont fini, le Vautour dit au Corbeau :

“Je suis l’aînée, tu le sais. Laisse-moi jouer mon tambour avant que tu ne joues pas le tien.” Le Corbeau accepta et demanda au vautour de jouer son tambour.

Le tambour du vautour sonna :

“*Futuru, futuru*⁶, je suis le premier à jouer.”

“*Futuru, futuru, je suis le premier à jouer.*”

“*Opete kwakye est le premier à jouer.*”

Quand le vautour finit, le Corbeau joua son tambour :

“*Kyen kyen*⁷, C’est mon propre tambour

*Kwaakyerε*⁸ a son propre tambour

La bonne mélodie de leurs tambours s’est répandue partout car, c’était beau à écouter. Ainsi, Ananse, le Chef, les invita à venir dans son village pour jouer pendant le Festival d’*Akwasidae*⁹. Les deux amis étaient très contents de l’invitation. Le jour venu, ils préparèrent bien leurs tambours et ils jouèrent à l’admiration de tous. Ananse le Chef était très fier d’eux. Il leur dit de revenir l’année suivante pour jouer. A leur départ, le Chef fabriqua deux valises : l’une, très belle et l’autre très sale et moche. Dans la valise sale, ils mirent la poudre d’or et de beaux pagnes, et dans l’autre valise, ils mirent des ordures.

Enfin, l’année passa et c’était encore le jour du festival. Les deux amis se mirent en route pour le village d’Ananse. Ils arrivèrent et on leur demanda de jouer. Ils jouèrent jusqu’au soir. Quand ils finirent de jouer, Ananse, le Chef demanda aux gens d’apporter les deux valises et il parla à travers le porte-parole : « J’ai aimé bien comment les deux amis ont joué donc je veux les récompenser. Voici deux valises,

⁶ *Futuru futuru* : Un son fait par un instrument de musique. (Ici : des tambours)

⁷ *Kyen kyen* : Un son fait par un instrument de musique. (Ici : des tambours)

⁸ *Kwaakyerε* : Une appellation du Corbeau

⁹ *Akwasidae* : un festival du peuple Akans qui est célébré dans chaque quarante jours ; neuf fois par an.

que chacun en choisit une, selon son goût. C'est un cadeau du fond de mon cœur à nos invitées ! »

Après avoir remercié le Chef, le vautour dit au Corbeau : « Laisse-moi faire un choix d'abord parce que je suis l'aîné. » Le Corbeau dit : « d'accord ! » . Le Vautour regarda bien les deux valises et il en choisit la plus grande et la plus belle. Dans ce cas, le Corbeau n'avait qu'à prendre la petite valise sale.

Les deux amis décidèrent de rentrer dans leur village avec les cadeaux. A mi-chemin, le Vautour trouva sa valise trop lourde à porter. Il supplia le Corbeau de l'aider à mettre la valise au sol, et que voyait-il : des ordures de toutes sortes. Donc, le Corbeau aussi décida d'ouvrir sa valise pour voir le contenu et qu'il la jettera dans la brousse si c'est le même contenu que celle du vautour. Il ouvrit sa valise et que voyait-il : de poudre d'or avec de beaux pagnes. Petit à petit, ils arrivèrent chez eux.

Un jour, il arriva que tous les animaux décident d'aller saluer leur roi. Chaque animal et ses enfants s'habillèrent magnifiquement. Le fils du Vautour, rentrant à la maison demanda à sa maman : « vous devez m'habiller avec des bijoux sinon je n'irai jamais au palais. » Il se jeta au sol en pleurant. Sa maman essaya de le consoler, mais il n'accepta point.

Maman Vautour partit chez son ami le Corbeau et lui emprunta quelques bijoux. Il habilla son enfant et il partit au palais. De leur retour au palais, les bijoux se perdirent en raison de la grande foule qui était présente. Ils cherchèrent bien mais en vain. Ainsi, Maman Vautour dit à son enfant : « Ne le dis à personne, on ira les chercher demain très tôt le matin. » À l'aube, le Vautour et son enfant cherchèrent partout mais en vain. Le Vautour n'allait plus chez le Corbeau à cause de la perte des bijoux. Le Corbeau attendait son ami pour remettre ses bijoux mais après très longtemps le Vautour ne venait plus chez lui. Il décida donc d'aller chez le Vautour

pour prendre ses bijoux. Quand il demanda au Vautour où étaient ses bijoux, notre dernier avait l'air bête.

Le corbeau rentra chez lui sans rien dire. Quant au Vautour continua à chercher les bijoux mais il ne les trouvait pas. C'est la raison pour laquelle le Vautour se trouve toujours à la décharge des ordures : Il cherche toujours les bijoux perdus de son ami, le Corbeau !

2.2 CONTES NUMÉROS 7, 11, 14, 27, 40

Ananse est le personnage principal de ce groupe de cinq contes.

2.2.1 M'AWEREFIRI AΣMA MEKAE SΣ MIKYI ABETE YI

Da bi Agya Ananse siim koo n'ase akuraa seerekosra no. Esiane se wohuuu no akye nanso da no hwee nni won ho nti, wokaa abete nwonwaso bi, de mako pa bi guu n'ani akyi, de besii n'anim. Nanso na Ananse nnim aduan ko a wosiesie maa no no.

Wode kosii ho pena wosoma kosee Agya Ananse senkohwe n'aduan no. Obebue so a, den ni? Ntempa na Ananse de mmutuso no san butuw so se: "Ao mikyi abete oo!" N'ano sii pena womaa mmofra koyii aduan no se: "Osew, woamma ntem, saa bere yi nso gua atu, enti eyi de wobemia wo ani ada na se ade pa bi kye a, yepakpe biribi ama woadi." Nso akasa ne ne ntekam, na efi anopa besi saa bere no, hwee nkaa Kwaku ano koraa e, enti ne yam nyinaa redew te se ogyatannaa. Agya Ananse te ho redwen seebeye na obedidi no ho saa ara na abofra bi bese no se "Akora, mede nsu makosi wo aguaree." Enna Ananse se "osempa" naosore koo aguaree. Ananse duu aguaree ho pe na ose, "

Menim nea meye.” Ntɛmpa na wasi samina ahuru tutututu. Ananse naɔreguare agu ne ntama so yi. ɛnna mmofra a ɛben no se: “Ai, Agya Ananse naɔreguare agu ne ntama so no oo! Wɔka yi nyinaa na Ananse mmua ho hwee ara. Ne de ara ne sɛɔreguare gu ne ntama no so.

Afei na ofie hɔ mmofra ne mpanyin nyinaa abɔ twi rekɔ aguaree hɔ. ɛnnyɛna afei wɔn mu biako retwiw akɔ Ananse nkyɛn se, “Akora, ɛden na wɔreguare agu wo ntama so yi?” ɛnna Ananse se: “Ao, ao, awerefiri yi oo! Moahu m’awerefi a ɛma mekɔkae sɛ mekyi abete nanso menkyi abete yi!”

Enti Ananse guare wiei no, wɔde abete no besii n’anim ma odi taforoo asanka no mu nyinaa.

C’EST L’OUBLI QUI M’A FAIT DIRE QUE JE NE MANGEAIS PAS D’ABETE

Un jour, Papa Ananse est allé rendre visite à sa belle-mère au village. Comme on n’avait pas vu Ananse depuis très longtemps et il n’y avait rien à manger ce jour-là, on lui prépara d’une façon spéciale l’*abete*¹⁰ avec la soupe, bien garni avec du piment frais. On servit Ananse. Ananse n’avait aucune idée du type de plat qui avait été servi. Quand le plat était servi on a invité Ananse à table. Il ouvrit l’assiette et à sa surprise, que voit-il ? Il couvrit l’assiette immédiatement, et il dit: « Oh ! Je ne mange jamais l’Abete. » On ordonna les enfants d’aller prendre l’assiette. La belle-mère lui dit : « Oh, cher beau-fils, c’est malheureux, tu es venu tard et il n’y a rien au marché à acheter ce soir, je vous prie donc d’aller dormir. Je crois que demain, on vous donnera quelque chose à manger. »

¹⁰ *Abete* : une patte fait de la farine du manioc sec, qui se sert avec la soupe.

Pour tout dire, Ananse n'avait rien mangé depuis le matin donc il avait une faim de loup. Alors qu'Ananse se réfléchissait pour savoir comment faire pour trouver à manger, un enfant vint lui dire: « Papa Ananse il y a de l'eau dans la salle de bain. Vous pouvez aller vous laver. Ananse dit : « bonne nouvelle ! » Il dit : « Je sais ce que je vais faire. » Rapidement, il fit une mousse de savon ; Sans enlever ses vêtements, il commença à se laver. Les enfants criaient:

« Aïe, Papa Ananse se lave sans enlever ses vêtements ! » Les enfants continuèrent à crier. Ananse entendit mais il continua à exécuter son plan. Tout d'un coup, tous les adultes et les enfants de la maison se dirigèrent vers la salle de bain.

L'un d'eux s'approcha de lui et demanda : « Papa Ananse, pourquoi vous vous lavez sans enlever vos vêtements? » Ananse répondit :

« Oh, J'ai l'habitude d'oublier. C'est la raison pour laquelle j'avais dit que je ne mangeais pas d'abete. » Quand Ananse sortit de la salle de bain, on lui donna encore l'abete à manger. Il mangea tous et il lécha l'assiette.

2.2.2 NEA ENTI A ANANSE TAA NWENE NE NTONTAN WỌ ABẸ MU

Da bi ho no ɔhenkese bi tra a ase a wofre no Obuo Mensa. Saa ɔhene yi asem den, wonka. Ne ho ade biako a eye ne nkoa nyinaa fe nso ne se, na ɔpe kuadwuma yiye. Da bi, ɔbo ne tirim seɔbeyo afuw wo n'asase no mu baabi a nhohow pii wo. Enti ofii ase pee apaafu.

ɔhene no hye se obiara a ɔbetumi adow saa haban no a ɔrenti ne ho koraa na mmom ɔbefa nhohow no mu adow afu no awie no, ɔbema no nantwi a ɔtua dua biako, nanso se obiara ani kobɔ haban no so a, na wawosow ne ti, adan ne ho ko.

Nantwi yi ho anibere nti, Ananse kɔɔhene nkyen kɔsee no sɛno de ɔbetumi adi saa mmara no so de adɔw afuw no. Mfiase no, Ananse tumi dɔw kɔɔ n'anim ara yiye, nanso ɔreye abu mu abien no ansa na ɔtoo nea eye den koraa no. Ɖdan ne ho fa baabiara a, eno ara ne se nhohow no tew gu no so sam sam. Afei ogye ne ho baabiara a, ennye. Nso na nhenkwaa gyinagyina hɔ rewen Ananse nea eye den. Ananse nso ntumi nka sɛrennow afu no bio, efi sɔye saa a, na wape awe. Enti ɔkaa ne tirim se “menim nea meye.”

Ɛne sɔgu so redɔw no, ne ho baabiara a ɔbete se mmoa no bi nam no, naɔde ne nsa abɔ hɔ se: “Ɖhene nantwi a ose ɔde bɛma no, ne ha ye kɔkɔɔ, meboa? Na ne ha ye nso ɛ? Ɛhɔ deɛ gyama eye fitaa anaa?” Ɖde saa ara kɔsii se owiee afuw no dɔw. Ɛna Ɖhene maa wɔde nantwi kɛse no brɛ Ananse.

Ananse nsa kaa nantwi no pɛ na osee ne yere se: “Merekɔyi mmusuo bi nti, momfa nnuan nkɔgu me nkwantia na mede makodi saa dwuma no.” Ne yere no nso tie de nnuane no kɔguu hɔ. Ɛna Ananse kɔbɔɔ bɛdɛw kɛse bi hyehyɛ nnuan no de kɔɔ wuram baabi. Ɖnam, nam no, ɔkoduu baabi a anomaa su po wonte enti ɔsɔɛ ne bɛdɛw too hɔ, sɔɔ gya, kum nantwi no.

Ɖgu so retoto ne nam no bi saa ara, ɔbɛma n'ani so a, aseredowa na osi dua so resu yi. Ɛna Ananse se: “Aseredowa yi pa ara de, gye mikum no toto we ansa na mabɛwe nam yi.” Enti ɔsɔre fii ase paa aseredowa no abo.

Ode n'akyi di saa ara kosii seokoduu baabi a onhu kwan nsan n'akyi koraa bio. Oye ye a, wanhunu n'akyi kwan da. Afei na ade resa, enti Ananse koforo abe bi koda mu, kosii se adekyee.

Ade kyee no, opekwan pee, pee, a, pasaa wanhunu ne nantwi no so kwan koraa bio ne nne. Enna onwenee ntontan bi wo abe no ho de kae da a ehiaa no na abe gyee no no.

Nea enti a Ananse taa nwene ne ntontan wo abe mu no ni oo !

KNUST

LA RAISON POUR LAQUELLE L'ARAIGNÉE FAIT TOUJOURS SES

TOILES DANS LES PALMIERS

Un jour vivait un grand roi qui s'appelait Obuo Mesah. Le Roi était très sévère. Il aimait cultiver la terre ; c'est ce qui plaisait à ses sujets. Il décida un jour de cultiver un champ à un endroit où eut beaucoup de fourmis. Il commença donc à chercher des travailleurs pour faire le travail. Le Roi promit que celui qui arrivera à faire le travail, sans se gratter, aura une grande vache comme récompense. Mais tous les gens qui virent les herbes secouèrent la tête et refusait de faire le travail.

Comme Ananse, le glouton, voulait avoir la vache n'importe comment, il alla chez le Roi pour lui dire qu'il pourrait faire le travail. Au début, le travail était facile et il travaillait bien, mais plus tard au milieu du champ, la tâche devenait difficile pour lui. Les insectes le piquaient sévèrement donc il était impuissant. En même temps les serviteurs le surveillaient sérieusement. Notre filou ne voulait pas arrêter de faire le travail car ça aurait été honteux.

Il se dit alors : « Je sais ce que je vais faire » En travaillant, quand il ait les bestioles quelque part sur son corps, il mettait sa main là et demandait: « La vache que le Roi a

promis de me donner, cette partie est rouge ou non ? Et ici ? Là-bas doit être blanc ou bien ? » Il continua de cette manière jusqu'à ce qu'il finit le travail.

Et puis, le Roi ordonna de donner la vache à Ananse.

Quand Ananse reçut la vache, il dit à sa femme : « Je vais faire un sacrifice donc, il faut aller déposer des aliments sur le chemin de la brousse. » La femme fut ce qu'Ananse demanda. Puis Ananse prit tous les aliments dans un panier et parti quelque part dans la brousse. Il arriva enfin à un endroit paisible. Il déposa son fardeau, alluma le feu et tua la vache. Quand il était en train de fumer la viande, il enleva la tête et il vit un petit oiseau qui chantait sur un arbre. Ananse dit : « Il faut que je mange cet oiseau avant de manger ma vache. » Puis, il commença à donner des coups de pierres à l'oiseau. Il suivit cet oiseau jusqu'au point où il n'arrivait plus à retrouver le chemin. Il a fait tout ce qu'il pouvait faire mais il ne trouva le chemin. La nuit tombait lentement et Ananse monta sur un palmier ; il resta là jusqu'au lendemain. Le lendemain, il continua à chercher le chemin mais il ne le trouva pas pour regagner sa vache jusqu'aujourd'hui. Alors, pauvre Ananse construit une toile dans le palmier pour lui faire souvenir du jour où il était en crise et le palmier l'avait sauvé. C'est pourquoi, L'Araignée construit souvent sa toile sur le palmier.

2.2.3 SĚNEA ANANSE DAADAA ɔBOSOMFOO BI GYEE NE GUAN

KODII

Da bi, ɔbosomfoɔ bi yen ne guan se, se afe du a, ɔde ahwie. Aka beye adaduanan na wahwie no, Ananse kɔɔɔbosomfoɔ yi nkyen se: “Nana, so wunim se meye obi a m’ani gye wo bosom yi ho yiye ana? Se wunnim saa de a, mereka makyere wo se : mepɛ se mede me ho mpo mema na wɔde bɔ saa bosom yi aforɛ. Mepɛ se wode me ne oguan a

woayen yi bo afere prako saa afe yi. Na senea ebeye na wokum me a, obiara renka wo aboatwaw nti, fa wo guan a woayen no yi ma me na minkum menni na menɔ srade, na se afe du na worehwie na wokum me a, na te se woakum me ne oguan no nyinaa.

Enna obosomfoɔ no se: “Sewo abusuafo bepene nko ara de a, me nso menni ho asem biara. Ntempa na Ananse abo hwii akofre ne mma no mu biako abedi ho adanse, agye oguan no de no ko ne fi dedaw. Ananse nsa kaa oguan no, one Okisi kokye dii a obusuani biara anhu ho hwee koraa.

Afei aka dapien abien na obosomfoɔ no ahwie no, osoma kakaee Ananse se bere no reben, enti deawo ye no, onye no ntem. Ananse tee no saa pe, okohuu Okisi maa otuu amoa nam fam ara de kosii obosom no ase pee. Okisi tu wiei no, Ananse bisaa no se: “Awe, se meguan mekohye saa obosom yi asea, wunnye nni se wode me ho bekye me? Enna Okisi se: “Minnye menni se eye wo ho nhokora wo ho saa! Nea yebeye mmom ne se merebako makwia Ohene ntumpan abien mabehye amoa yi mu, na sɛdu so na wɔrebekum wo a, meyan na se wogyaa wo a, eye; se nso woku wo a, mede mama wo dammirifua ara nen.” Enna Ananse se: “Osempa”

Eda no dui no, obosomfoɔ yi hyiaa akomfo a ewo paw no mu ho nyinaa sarehwie nti, wammra. Wode akom no yeree so ara de kosii owigyinae. Afei ato se wotwa oguan de guobosom no so. Enna obosomfoɔ no de reto ne mfefo a ahya ho no nyinaa anim se, “Saa afe no de, ode onipa mogya naerebegu ne bosom no so.”

N'ano siie pɛ, na abran kura Ananse a wɔaka ne nsa abien nyinaa agu n'akyi dasii.

Wɔde no duu ɔbosom no anim a wofii ase kankyee pɛ, wɔte sɛ ntumpan gugu so wɔ fam ho se:

“Mikiyɛ Ananse mogya kɔkɔkɔ,

Mekyiri Ananse mogya kɔkɔkɔ,

Sɛ wutwa gu me so a,

Wo ankasa wobedi so,

Wo mma nso bedi so,

Wo abusua nyinaa bɛbɔ fotoo.”

Nnipa a wɔkura Ananse no tee nea ntumpan no reka no, ntempa ara wogyaa no sii fam ma ɔfaa ne ho kodii

COMMENT ANANSE TROMPA UN FÉTICHEUR ET MANAGEA SON MOUTON

Il était une fois, un féticheur qui avait gardé son mouton en attendant le festival annuel où il allait le sacrifier aux dieux. Quarante jours avant le festival, Ananse alla chez ce féticheur et lui dit :

« Nana, le féticheur, sais-tu que je suis une personne qui adore bien tes dieux? Si tu ne le sais pas, je te le dit et je te propose même de m'offrir comme sacrifice à tes dieux. Cette année, je souhaite que tu sacrifies moi et le mouton à tes dieux. Afin que personne ne t'accuserais, donnes-moi le mouton à manger de sorte que j'aurai assez de graisse. A la fin de l'année si tu me tues, ce sera comme si tu me tuais, moi et le mouton. » Le féticheur répondit :

« Si ta famille est d'accord, je n'aurai aucun problème avec cet arrangement. »

Ananse entra chez lui et il emmena son fils pour aller témoigner. Il prit le mouton et alla partager avec le Rat à l'insu de sa famille.

Deux semaines avant le jour fatidique, le féticheur envoya un émissaire chez Ananse pour lui rappeler de sa promesse et de l'informer de faire tout ce qu'il voulait faire avant de mourir. Quand Ananse entendit la nouvelle, il alla chez son ami, le Rat. Il lui ordonna de creuser un trou de sa maison jusqu' au sanctuaire. Quand le rat finit, Ananse lui demanda :

« Croyez-vous que je serai pardonné si je vais chez le féticheur et lui demande pitié ? » Le rat dit :

« Non, je ne le crois pas. Voici ce que nous allons faire; je vais voler deux tambours du Roi et je vais les mettre sous terre, quand on sera sur le point de te tuer, je jouerai les tambours, et si nous sommes chanceux ils ne vous tueront pas, mais si on te tue, malheureusement, je jouerai les tambours pour te dire adieu. »

Le jour arriva, et le féticheur invita ses voisins chez lui. Ils jouèrent et dansèrent jusqu' à l'après midi. Le moment du sacrifice arriva et le féticheur dit à ses invités: « Le festival de cette année est spécial car, je vais sacrifier un être humain mais pas un animal aux idoles! »

Tout d'un coup, des hommes apporta Ananse, ses mains derrière lui s'attachées avec une corde. Le féticheur commença ses incantations. Quelques instants après, on entendit le son et le message des tambours :

« Je déteste vraiment le sang d'Ananse,

Je déteste vraiment le sang d'Ananse,

*Si vous versez le sang d'Ananse sur moi, vous allez mourir, vos enfants vont mourir,
Tous membres de vos familles vont mourir' »*

Quand les gens entendirent le message des tambours, ils remirent Ananse en liberté car ils croyaient que le message venait des dieux.

2.2.4 “WOANYE A, MEDAN WO AGYA”

Da bi akom kyenkyema bi baa wiase nyinaa. Saa bere yi nso na Ananse wo mma ne abusuafoa a wogu no so pere no kom. Se onya biribi ketewa bi de ba fie na se wonoa ma no a, na ne mpon ne ne mma yi agye ne nsam adi. Enti na onhunu nea onye ne ho koraa. Ofon ara na ofon.

Da koro bi aboo ne tirim seobefa nyansakwan bi so na akom ankum no. Da bi anopa wobehwe a, Ananse naote ho repopo yi. Woso no mu a, popo popo popo. Ananse na akom asi no so yi! Ogu so ne akom no saa ara afei nea ekowiei ara ne se, ose arekyere mmusu bi ma woyi ama akom no agu koraa.

Esiane seokom no ama nnipa nyinaa ani abere nti, nnipa a ahyia ho no nyinaa pene seonkyere won ho bi na wonye.

Enna Ananse se: “Ese se da biara anadwofa, ansa na wobeda no, wode won nnuan a wadi da no bi kosi odantu bi mu de ma ne bosom no, na seobosom no nya biribi di mee a, obehyirahyira won nnwuma so ama won nnobae pii.

Nnipa no pene saa asem yi so. Enti Ananse koo so kyere won senea ese se wogyaw aduan no ho kodeda ne ade nyinaa. Efiri saa da no, se Ananse kope biribi ba na wonoa, de bi si n'anim a, nea oka ara ne se:

“Mmofra munnidi na me de, sɛkɔm de me a, mede hama mɛbɔ me yam.” Ɔde no saa ara beye nnawɔtwe biako na ɔnni wɔn sɛn mu aduan da.

Da koro bi a wɔannya aduan pa bi de bi abesi wɔn agya anim no, Ananse po sii hɔ se: “Kɔnnorɔ Yaa nkwan de, ɛfanim huasu.” Enti ne fifo no bisabisaa wɔn ho se: “Na ɛhena nkwan koraa na agya nya nom nti a, ɔgu yɛn na anim ase sɛɛ yi?” Wofi ase tɛw Ananse ara sɛ wɔbɛhu nea ɔye didi ana, nanso, koraa – wanhunu ho hwee.

Da koro bi wɔnoaa nkatekwan de bi kosii wɔn bosom no hɔ sɛnni naɔnhyirahyira wɔn nnɔbaeɛ so mma wɔn. Ade bekye na mmofra no se wɔrekɔprapra wɔn agya ketɛ so ama no a, nkwan no bi na ɛbɔn ne ntama mu yi. Ɛnna mmofra no kɔfrɛ wɔn nua panin a wɔfrɛ no Ntikuma no se: “Anua, bɛhwɛ nea yeahu. Nkwan a nnɛra yedii no bi na ahwie agu agya ntama mu yi. “Ntikuma bɛhwɛade no komm na ɔse, “Ɛye koraa, mo de monnka hwee. Menim nea mɛyɔ.” Enti wɔprapra ketɛ no so siim kɔkɔmm.

Ade kyee no, wɔnoaa nkwan koro no ara bi de bi kosii wɔn bosom no hɔsenea wɔye daa no. Eduu anwumere a ɛsɛ sɛ wokɔda no, Ntikuma de, wankɔda ne dabere na mmom, owiawiaa ne ho kohintaaw faako a wɔde aduan no kosisii hɔ. Ɔda hɔɔdasum araɔte sɛ obi rekeka ba nea ɔda hɔse: “Ɛnnɛ de medidi mabɔasanka no maka ho prɛko.”

Ntikumaa nyane afei naɔpa bataa ɔdan no ho nea ɛye den na onii no anhu no. Ɔbata hɔ saa ara, ɔbɛhwɛ a, hena ni? Obi naɔreweawe ba nea ɔhintawe hɔabɛfa aduan no yi! Na onii no apa atra ase afei de

aduan no asi n’anim, waa, waa, waa. Ode nea etwa to no rekɔn’ano pɛ,
Ntikuma de no twitwe!

Enna onii no se: “Mesrewo, gyaa me na merentu me nan minsi ha da
bio.” Ntikuma se: “Me nso merenyaa wo nne, na merenyaa wo ɔkyena,
gye sɛ ade akye wo anim ansa”.

One no de kitikiti saa ara na afei anim afi ase rebaebae. Enna onii no
se: “Sɛ woanyaa me a, medan wo agya.” Ntikuma nso ammua ho hwee
de no saa ara adekyee yirenn! Wɔbehwe a, hena ni? Ananse na fere ne
aniwu akita no yi.

Anni da bi koraa na fere ne aniwu yi kum Ananse.

2.2.4 LÂCHEZ-MOI ! OU JE ME TRANSFORMERAI EN VOTRE PÈRE

Il était une fois, il y avait une grande famine. En ce temps-là, Ananse avait une grande
famille qui lui demandait toujours à manger. Chaque petite nourriture qu’on préparait
pour Ananse à manger était mangée par sa famille ses enfants. Ananse ne savait plus
quoi faire. Il continua à maigrir. Un jour il décida de trouver un plan pour ne pas
mourir de faim.

Un matin, on vit Ananse trembler. On le toucha mais il continua de trembler. Il
commença s’agiter comme un féticheur. Alors qu’il était dans cette situation, il essaya
de proposer des rituels à faire pour faire cesser la famine. Comme tout le monde était
troublé à cause de la famine, ils dirent à Ananse de deviner. Ananse prédit ce qu’ils
devaient faire pour faire cesser la famine. Ananse dit : « A partir d’aujourd’hui
chacun doit laisser une partie de la nourriture de la journée pour le fétiche avant de
dormir. »

Le peuple a accepté la recommandation d'Ananse. Ananse leur montra comment mettre la nourriture dans la salle et d'aller dormir. A partir de ce jour-là, Ananse ne mangeait pas ce que sa femme préparait. Il disait toujours : « Que les enfants mangent, quant à moi je ne suis pas inquiet de la faim. » Ananse se comporta dans cette manière pour longtemps, et il ne mangeait rien à la maison.

Un jour on prépara un bon plat pour Ananse mais celui-ci le rejeta et dit : « La soupe de *KonnoreYaa*¹¹ n'est pas du tout délicieuse ». Ses enfants se demandaient : « Est-ce que Papa mange le plat de quelqu'une d'autre ? Pourquoi insulte-il notre mère chaque jour ? »

Les enfants surveillèrent Ananse pour qu'ils puissent trouver là où leur père mangeait, mais ils ne virent rien.

Un jour, les gens préparèrent la soupe d'arachide pour les dieux. Mais le lendemain, quand les enfants allèrent nettoyer la chambre de leur père, ils sentirent la soupe dans le pagne d'Ananse. Les enfants allèrent appeler Ntikuma, leur frère aîné et lui dirent : « Cher frère, vient voir ce que nous venons de découvrir. Le pagne de notre père sent la soupe que nous avons mangée hier. » Ntikuma regarda bien et il leur dit : « Bon, ça va, ne dites rien, je sais ce que je vais faire ! » Ils nettoquèrent le lit et quittèrent. Le lendemain, comme d'habitude ils préparèrent le même plat pour les dieux.

À la tombée de la nuit tout le monde allait dormir, Ntikuma alla et se cacha dans la salle où on laissait la nourriture du fétiche. Dans la nuit, il aperçut quelqu'un arriver dans la salle et cette personne dit : « Aujourd'hui, je vais manger et casser le bol ! » Ntikuma se leva, il se cacha bien de sorte que la personne ne le vit. Et que voit-il? Il voit quelqu'un ramper vers la nourriture, la prendre et manger. Quand la personne était en train de manger le dernier morceau, Ntikuma l'empoigna. La personne

¹¹ *Konnore Yaa* : Nom Akan donné à la femme d'Ananse dans les contes Akans

plaida : « S’il vous plaît, laissez-moi partir, je ne reviendrai plus ici » Ntikuma lui dit :
« Je ne vais jamais te laisser! Nous resterons ici jusqu’au matin. » Les deux luttèrent
jusqu’ à l’aube et la personne dit : « lâchez-moi ou je me transformerai en votre
père ! »

Ntikuma continua à le tenir jusqu’ au beau matin. La surprise: C’est Ananse, très
scandalisé. Quelques jours plus tard, Ananse mourut à cause de la honte.

2.2.5 AKUKOMFI NE ANANSE

Da bi, òhenkese bi dɔw afuw bi de aburɔw, asɛ, nkuruma, ɔde ne
bankye hyɛɛ no ma tɔ. Esiane afuw yi so a ɛso nti, anka ne ye ye abu
n’abasa so de, nanso ɔmiaa n’ani bɔɔ ho paa mpɛn pii, ma otumi yeɛ.
Na n’anidaso nyinaa ne sɛ, sɛ afuw no mu nneɛma no ye yiye a, ɔbenya
bi de atua n’apaade ne ne mpemanim po.

Ampa, anni da bi koraa na saa afuw yi mu nneɛma no nyinaa sɔree,
enti Ɔhene no ani gyei yiye. Saa bere yi mu ara na Akukomfi ne
Ananse faa nnamfo. Agoru titiriw a wɔde gye wɔn ani ne adonkotow.
Da bi a wɔnam saa no, wɔkofii Ɔhene afuw no so. Ananse ani bɔɔ afuw
yi so pɛ, na ose: “Puei! Puei! Puei! Gyama Ɔhene afuw a wɔaka ho
asɛm na manya no ntee mpɛn pii no ni? Ɛsono awu a, na meda so
metɔ nam? Me Kwaku, merennɔw afuw ara kosi sɛ afuw yi mu nneɛma
bewie sa!”

Ɛnna Akukomfi se: “Ei, wo de, wonsuro wo ho ade koraa sɛ? Ɔhene
afuw a wabɔ ho kaw pii no mu na wopɛ sɛ wudidi. So wunnim sɛ prako
ano so a, ɔde didi asuogya naɔmfɛ ntwɛ asu?”

Ananse se: “Manka? Wo de wusuro ade dodo”

Enna Akokomfi se: “Agya Ananse, mekaa no saa a mekaa no agoru so !Yɛnea wopɛ”

Enna wosiim baa ofie. Efi saa da no, Ananse nan ampa saa afuw no mu da. Da bi ɔhene no mma kɔɔ afuw yi mu kohui sɛ obi ayɛ no yantamm. Enti wɔbɛbɔɔ wɔn agya amanneɛ. Mfiase no, agya yi annyɛ anni sɛ obiara betumi adi no asɛm a ɛte saa, nanso akyiri yi esiane sɛ nnipa a ɛkɔɔ afuw no mu bedii afuw no sɛe ho adanse kyerɛɛ no mpen pii nti no, osiim da koro bi sɛrekoɔsra mu ahwe. Obɛdu ho a, afuw no mu nneɛma no nyinaa na wɔayɛ no butuu yi.

Enna ɔhene no se: “Eyi de, mɛmpene da. Sɛ onii a odi saa asɛm yi annyae a, me ne no rensen saa ahemman yi mu da.” N’ano sii pɛnaɔdawuru nam kurow no mu nyinaa.

Eyi akyi no, oyii atɛwfo maa wɔtɛwee ara de, nanso wɔn nsa anka nea ɔyɛ saa amumuyɛ no ankyere no da. Afei na ɔhene no nhu nea ɔnyɛ. Eno ara ne sɛ afuw yi mu nneɛma no kɔ so sa. Akyiriakyiri yi, obi susuw kyerɛɛ ɔhene no se: “Nana, sɛ nnipa antumi ankyere saa ɔdebɔneyɛfo yi a, ma wɔnsua firi na sesekwa ɛno betumi ayi no adi a, obi nnim. Enna ɔhene no ma wosuaa firi no a obi bi ante ho hwee.

Da koro bi ahemadakyɛ Ananse da hɔara na ose: “Anokwasɛm, asɛm a ese wo ani te bebrebe a wo afuw da wuram yi, wom ampa. Hwe sɛ ɔhene adɔ afuw kɛse a ɛte sɛna me apapahwekwa a mete sɛmididi mu. Ma mensɛn nkɔpɛ biribi mmedi anɔpa yi”

N’ano sii pɛnaɔsɔre faa ne kotoku see, de n’ani kyerɛɛ afuw no mu. Okoduu mu fii ase faa nea ɔpɛ nyinaa, dan ne ho sɛresan akɔ n’akuraa. Obɛduu afuw no ano baabi pɛ, ɔbɛhwe a, borɔfere bi na abere

gonn yi! Ananse se: “Mawu afi a! Se mammefa ha nne a, anka m’agYaw m’akonnnde. Se me nsa anka saa borofere yi a, merenk0 akuraa nne koraa na aye se mak0ka ho asem akyere me mma.” 0kaa saa pe, na0dan n’adesoa a 0da ne mmati no too fam, faa borofere no ase kwan. Ne nsa a ose 0rete0 atew borofere no ne firi no yi a eyii no ye bafua. Ananse na afei 0sen soro ne fam ntem yi. 0ye ne ho den na aye yie?

0sen ho ne apenepene saa ara kosii se0bema n’ani so a, Akukomfi na watutu ne ntama pa bi, apae n’asowiaa bi mu reba yi. Ananse ani b00 no so no anka 0de osu rehyehye so, nanso 0dwenee ne tirim kakra no, 0kaa se dabi, 0renye no sa, na mmom, 0b0fa 0kwan foforo bi so.

0ye se Akukomfi reben no pe no, ogyee no awo se: “Me nua Akukomfi oo!” Enna Akokomfi nso gyee no so se: “Me nua Ananse oo!”

Ananse toaa so se: “Wonim nantew yiye koraa, Mesen dua yi ano retow adonko yi nyinaa no, na wo ho ara na meredwene seehena koraa na menya no ma wab0fre wo ab0tow saa adonko yi bi, ene se woabefi me so yi. Wompa wo ntama nnwu ho mmeto bi anaa?”Asem yi maa Akokomfi ti hone.ENTI ntampa ara na 0paa ne ntama guu ho, ka kyere0 no se: “Si fam 0?”

Enna Ananse se, “0sono saa adonko yi kakra, enti besane me”

Esiane se Akukomfi nso repe adonko no atow nti, ntampa na 0sanee Ananse ma osii fam. Ananse sii pe, 0de hama no too Akukomfi nso asene, faa ne ntama no tutu mu, pae n’asoiaa no mu.

Enna Akukomfi se: “Agya Ananse, hama no retwa m’asen na besan me ansa na woak0” 0rete0m yi nyinaa na Ananse de mmirika a emu ye den se: “Mommehwe owifo oo!” “Mommehwe owifo oo!”

Ode nteeteem no saa ara kosii seoduu ahemfi kabooohene amannee ma wotuu abofo kasan Akukomfi wo firi no mu bae. Oyii n'ano biara a, antentam. Na wode nkontimaa boroo no ara kosii se oguowe.

Eyi nti na Akukomfi ntumi nnyina faako na mmom daa nyinaa oko n'anim san ba n'akyi yi oo.

“Ayankogoru nti na okoto annya ti!”

LA MANTE ET ANANSE

Un jour un grand roi établit une grande plantation. Il remplit la plantation du maïs, du haricot, du gombo du plantain et du manioc. Comme la plantation était si grande, il a été découragé au commencement, mais avec la détermination il fit la plantation dont tout le monde était fier. Il emboucha des travailleurs pour l'aider. Il avait de l'espoir qu'à la fin de l'année il puisse récolter les produits, faire des bénéfices et payer ses ouvriers. Bientôt, les alimentaires fructifièrent et combla le roi de joie.

En ce moment-là, Ananse et la mante étaient de vrais amis. Le jeu favori de ces deux amis était de se balancer sur des arbres.

Un jour, alors que les deux amis se promenaient, ils tombèrent sur la plantation du roi. Ananse s'exclama : « Oh là là !, c'est la plantation du roi dont tout le monde parle. Est-ce que je dois acheter de la viande si l'éléphant est mort ? Moi, Kwaku, je n'aurais jamais mon propre plantation jusqu'à ce que les produits dans cette plantation soient finis ! » La mante répondit : « Toi, tu n'as peur de rien n'est-ce pas ? Tu veux dire que tu vas te nourrir dans cette plantation du roi pour laquelle il a dépensé tout d'argent ? Saches-toi que même ivre, la souris ne s'aventure pas vers la demeure du chat ! » Ananse répondit : « N'ai-je pas dit, toi tu es trop lâche. » La mante répondit : « Je plaisantais. Fais comme tu veux ! »

À partir de ce jour-là, Ananse se rendait toujours à la plantation du roi.

Un jour, les enfants du roi allèrent dans la plantation, et à leur surprise, ils remarquèrent que quelqu'un volait les produits. Ils rentrèrent à la maison avertir leur Papa. Au début, le roi ne croyait pas que, quelqu'un osa aller voler les produits de sa plantation. Après quelques jours, il décida d'aller voir ce qui se passait dans la plantation. Car, On lui avait parlé de la situation détériorant de la plantation à maintes reprises.

Le roi arriva dans la plantation,Quel choc ! Presque tous les produits dans la plantation avaient été volés. Notre roi déclara :

«Je ne permettrai jamais cela ! Ce voleur va souffrir s'il continue à voler mes produits. Il ne sera jamais content dans ce royaume ! »

Il demanda au crieur public et il annonça ses intentions à ses sujets. Ensuite, le roi nomma des gens pour surveiller la plantation. Après une longue période on n'attrapait aucun voleur. Le roi était confus. Les produits disparaissaient toujours. Un jour, quelqu'un suggéra au roi : « Nana, si des hommes ne sont pas capables d'attraper le voleur, utilisons un piège et je crois que le piège vas attraper le voleur. » Alors, le roi mit un piège dans la plantation à l'insu des gens.

Un jour, à l'aube, alors qu'Ananse se reposait sur son lit, il se dit : «C'est vrai que les bons nageurs sont à la fin noyés ! Le roi a fait une si grande plantation et c'est un idiot comme moi qui en profite ! Ce matin je vais chercher quelque chose à manger! »

Immédiatement, il prit son sac et se mit en route en direction de la plantation. Il prit tout ce qu'il voulait prendre et il décida de rentrer chez lui.

Arrivé au bord de la plantation il vit une papaye mûre. Il exclama : « Que je suis chanceux ! Si je n'étais pas venu ici, j'aurais raté mon fruit préféré! Si je n'obtiens pas cette papaye, je n'irai jamais à la maison aujourd'hui afin d'informer mes enfants. » Il mit son sac sur le sol et alla envers le papayer. La tentative de cueillir la papaye coïncida avec la prise au piège instantanément. Notre ami resta suspendu dans l'air. Que doit-il faire alors ? Alors qu'Ananse gémissait, il se leva la tête et il vit son ami, la mante, arriver. Celui-ci était bien habillé de son beau pagne et un parapluie. Quand Ananse le vit, il voulait commencer à pleurer mais il changea sa stratégie. Quand il est venu plus près de lui, Ananse cria :

« Mon frère, Mante ! » La mante répondit :

« Mon frère Ananse ! » Et Ananse dit :

« Tu es vraiment chanceux ! Je suis en train de me balancer sur cet arbre et je pense toujours à toi. J'ai voulu envoyer quelqu'un pour t'appeler afin qu'on puisse jouer ensemble. Vas-tu enlever ton pagne et venir jouer ? » La Mante se sentait flattée par ces mots. Il enleva son pagne, et dit à Ananse de descendre de l'arbre. Ananse dit : « Ce jeu de se balancer est un peu différent. Viens me détacher de la corde. »

Comme la Mante avait envie de jouer, il détacha Ananse de la corde. Ananse descendit et il mit la corde à la taille de la Mante. Ananse s'habilla avec le pagne de la Mante. Il prit aussi son parapluie. Au bout d'un moment, la Mante dit à Ananse :

« Viens me détacher de la corde avant de partir, la corde est en train de me faire mal. » Alors que la mante criait, Ananse courut et cria : « Venez voir le voleur ; venez voir, le voleur ! »

Ananse continua à crier jusqu'à ce qu'il arriva au palais. Il notifia le roi et celui-ci ordonna ses gardes d'aller enlever la Mante du piège.

La Mante a tout dit pour se défendre au palais mais on ne croyait pas ce qu'elle disait.

On battu la Mante avec des matraques jusqu'à ce qu'elle devint paralysé.

C'est la raison pour laquelle la Mante, bouge-t-elle toujours. Elle ne peut pas se tenir en un seul endroit à cause des coups qu'elle avait reçu.

« On doit se méfier de mauvaises fréquentations ! »

2.3 CONTES NUMÉROS 3, 6, 10, 12, 26

Les personnages principaux ce se groupe de contes sont des être humains.

2.3.1 OTWE MPOROW WO ADUKURO MU

Mmere bi Osikani tirimodenfo bi traa ase a ɔwo akoo bi. Saa akoo yi nim ahayo yiye, na ɔtow aboo a ɔmfom da. Se hanam ye ne wura akonno na ɔma ne tuo so ko wuram a, ɔbeba na aboo bo ne kon ho.

Da koro bi a ɔkoe saa no, ne nsa kaka batafo kese bi. ɔde bae pe na ne wura no se: "Eyi de, wofre no akoo nni." Enti ɔne ne ne yere ne ne mma dii a wamma no bi da.

Da bi, wosoma no bio seonkopetwe bi mmra. ɔdui pe, ankyena ne nsa kaa bi, nanso atirimoden a ne wura no bo no nti, wamfa no ankɔ fie na ɔde no hye adukuro bi mu. ɔbedu fi a, ne wura ne ne yere ne ne mma na atwa ahyia rebɔ nserehehe yi. Na ose: "Me wura, semedeotwe no bae nne a anka menya bi madi?" Enna ne wura no se : "Enne mmom de anka worennya bi nni gye da bi."

Enna akoo no nso reka ne tirim se: "Ende na ɔtwe mporow wo adukuro mu."

QUE LE CERF POURISSE AU CREUX D'ARBRE

Il était une fois, un méchant homme riche. Cet homme avait un bon serviteur qui était aussi un bon chasseur. Chaque fois que son maître avait envie de manger du gibier le serviteur prenait son fusil, allait dans la forêt pour tuer un animal pour lui. Il ne rentrait jamais à la maison sans gibier.

Un jour le serviteur tua un grand Potamochère. Il arriva à la maison et son maître lui dit. « Ce gibier s'appelle 'serviteur ne mange pas !' » Le maître mangea le gibier avec sa femme et ses enfants sans rien donner au serviteur.

Un autre jour, on envoya encore le serviteur d'aller chercher du gibier. Il trouva vite un cerf mais à cause de la méchanceté de son maître, ce Serviteur laissa le gibier dans le creux d'un arbre. Il arriva à la maison où son maître et sa famille l'attendaient avec excitation. Il demanda à son maître :

« Sire, si j'avais apporté un cerf à la maison aujourd'hui, est-ce que vous alliez m'en donner à manger ? » Le maître répondit : « Pour aujourd'hui, non !, tu n'en aurais pas mangé. Tu en mangeras un autre jour ! » Le serviteur se dit : « Donc, que le cerf pourrisse au creux d'arbre ! »

2.3.2 SÈYÈ A ONIPA WU A WỌYERE NO

Kan tete no, se onipa wu a, nea wọye ara ne se wọma no so kosie no. Saa bere yi mu ọbọfo bi tra a ase a wọka n'ahayọ ho asem ka ka a, ẹnsa. Da bi saa ọbọfo yi faa ne tuo kọọ wuram. Onenam ha no mu saa ara na ọkofii akwaku kuw bi so. Ohuu wọn saa no, ọde ne tuo sii ne bo, tow wọn mu nimpa no. Otow aboa no saa no, ọbọ hoo kọọ dua no ase serekofo no. Obedu họ a, fafuu! Aboa biara nni dua no ase họ.

Enna ɔsan kɔtɛw baabi foforo sɛ, sɛɔnya wɔn atowye a, watow biako bi ahwɛ bio. Ɔtɛw hɔara na ɔbehwɛ a, akwaku no akɔma wɔn mu biako a ɔtow no no so, ayere no a wɔn mu biako gyina n'ananim remoma no sɛ:

“Agya ɔbɔfoɔ, wo yam ye nwene,

Agya ɔbɔfoɔ, wo yam ye nwene,

Obiakofɔ, woakum Ntiamoa,

Akum Saperekyiwa,

Wɔmfɔ no nkɔto he?

Wɔmfɔ no nkɔto he?

Agya ne ɛnowaa awurade,

Da hɔ komm na woɛsɔre a

Wɔagyɛ wo awurade,

Agya sɛ ɔrenkasa na wɔagyɛ no hoo!”

Oyi ano si a, naɔfoforo nso akogyina hɔ aye ade korɔ no ara. Ɔbɔfo no tɛw hɔ saa ara afei, ɔno na awɔsɛ agu no so yi. Enna ɔnam brɛoo baa fie bɛbɔɔ amanneɛ.

Eyi nti na onipa wu a, wɔyere no na wɔmoma no yi oo!

LA RAISON POUR LAQUELLE ON PLEURE LES MORTS

Auparavant, quand quelqu'un mourait, on l'enterrait simplement sans pleurer.

À cette époque-là, il y avait un chasseur dont tout le monde parlait de la vaillance.

Un jour, ce chasseur prit son fusil pour aller à la chasse. Dans la forêt, il tomba sur une troupe de chimpanzés. Il prit son fusil, le mit sur la poitrine et il le pointa à sa cible. Il tua le plus âgé des chimpanzés. Ce chasseur alla sous l'arbre pour prendre son gibier mais à son arrivée, il n'y avait pas de chimpanzé mort.

Il alla se cacher quelque part dans le but de tuer un autre chimpanzé. Pendant qu'il se cachait, il vit la troupe de chimpanzé prendre la mort et lui traitait avec beaucoup de respect. L'un deux pleurait sa mort :

« Monsieur le chasseur, vous êtes méchant,

Monsieur le chasseur, vous êtes méchant,

Vous, une seule personne, vous avez tué Ntiamoa,

Vous avez tué Saperekyiwa

Où doit-on mettre notre bien aimé,

Où doit-on mettre notre bien aimé,

Oh, bon Dieu,

Reposez-vous tranquillement, et quand vous vous levez

Que Le bon Dieu vous reçoive

Notre père dit qu'il ne parlera pas pour qu'on ne puisse répondre ! »

Quand l'un finit l'autre prit la parole. Le chasseur fut captivé par les actions des animaux et il resta immobile sur place. Il revint à la maison lentement et raconta tout ce qui s'était passé. C'est la raison pour laquelle on pleure les morts.

2.3.3 WOPÈ SÈ EGU WO YONKO SO A, EGU WO SO

Da bi, ɔbea bi ne ne kunu ne wɔn abanoma bi siim kɔɔbatadi. Wɔwɔ saa ɔbatadi yi mu ara na ɛna no patuw wuu awumono bi ma etwaa obiara yam. Nea ɛmaa asem yi yɛɛ mmɔbɔ ntraso koraa ne sɛ, saa bere a ɛna yi patuw wui yi, na biribi kakra aba wɔn nsam a enti wɔahyɛ da bi a wɔbesan akɔ wɔn akyi bio. Enti wowiee ayi no yɛ no, wɔsan hyɛɛ da foforo bi a wɔbesan akɔ wɔn kurom.

Esiane se agya no ahu se biribi aba won nsam no nti, ope se oyi saa oba yi ho na nea woanya no aye ne nko de. Enti nea oye ne seko odunsinni bi nkyen kogye aduru bi. Odunsinni no kyere no se: "Saa aduru a mede mama wo yi ho ade ne se wode wo ho to asu biara mu pe na woadane odenkyem. Enti se mudu asu a eda mo kurotia no mu ara pe, dan wo ho to nsu no mu na fre abofra no seommeguare. Na se ose oretow ne ho ato nsu no mu abeguare ara pe, tow si no so kyere no."

Efi bere a odunsinni no maa opanyin no aduro no, bere biara a odunsinni no ani beb abofra no so no, na n'ani ataataa nsu. Ebae se da bi ohyiaa no no oka kyere no se: "Abofra, kye me biribi ma me nso menye biribi mma wo." Enna abofra no se: "Akora menni hwee se saa kapre yi". Enti damfo no gye kapre no fii abofra no nsam se: "Me ba, wo agya a wo ne no rebesan aka mo kurom no abegye aduru wo me nkyen a ebema watumi adan odenkyem na wakyere wo, afa sika a wo ne no ape nyinaa. Se mudu nsu a eda kurotia no mu a, obese wo se bra na munnuare ansa na moadu mo kurom. Seeba se ose wo saa a, fa ne ntama a wayi agu koko so no tow ma no wo nsu no mua. Se woye no saa ara pe, obeka nsu no mu na woanya wo ti adidi mu."

Abofra no tee saa no, ne ho dwiriw no se. Nanso asem no nwonwa a eye no nti wantumi anka hwee na mmom, odaa opanin no ase, siim ko fie.

Bere a worebeka no dui no, opanin no san fre abofra no tii asem no mu kyere no bio ansa na woresim. Wonom, nam no, wokoduu asu no ano. Wotwa sii nsunoa ara pe na agya no ye ntem tow ne ho kyenee

nsu no mu se: “Oba, bra na yennuare, nhohoro yen ho fifiri ansa na yeadu fie.”

Abofra no gyina hɔ kɔmm na nusu aguare no kwa. Na Agya no asan afɛ no bio. Nanso wammua ara. Agya no san frɛɛ no ne mpɛn abiɛsa so no, ɔbɔɔ hoo faa ne ntama no tow guu nsu no mu se: “Akora, gye wo ntama oo!”

Ɛyɛɛ saa no, ɔbarima yi dan aboa ɔɔɛnkyɛm kaa nsu no mu ne nɛɛ.

KNUST

QUICONQUE SE SERT DE L'ÉPÉE PÉRIRA PAR ÉPÉE

Un jour, une femme avec son mari et leur belle-fille partirent pour gagner leurs vies ailleurs. Là, la mère décéda subitement et tout le monde a été choqué. Ce qui provoqua la tristesse de la mort de la mère était le fait qu'ils avaient un peu d'argent et qu'ils avaient décidé de retourner chez eux dans quelques jours.

Après les funérailles, ils ont choisi un autre jour pour retourner chez eux. Comme le père a constaté qu'ils avaient beaucoup d'argent, il prit la décision d'éliminer sa belle-fille pour qu'il puisse garder la fortune pour lui tout seul. Voilà donc ce qu'il fit : il partit voir un marabout pour prendre des grigris. Le marabout lui dit : « Voici comment les grigris que je te donne fonctionnent, si tu tombes dans n'importe quelle rivière tu te transformeras à un crocodile. Donc, si vous arrivez à la rivière qui est près de votre village, jette-toi dans la rivière et appelle ta belle-fille de venir nager, si elle se jette dans la rivière tu la mangeras.

A partir du jour que le marabout donna les grigris au vieux, il se mit à pleurer chaque fois qu'il vit l'enfant. Un jour, le marabout rencontra la fille et lui dit:

« Mon enfant, donne-moi quelque chose et je ferai quelque chose pour toi. » La fille répondit. « Vieux, je n'ai rien que cette pièce d'argent. » Le vieux prit la pièce

d'argent et lui dit : « Mon enfant, ton père est venu me voir ; il a pris des grigris chez moi afin de se transformer en un crocodile pour te tuer, parce qu'il veut garder pour lui seul tous vos biens. Quand vous arrivez au fleuve de votre village, Il va te demander de nager avec lui. S'il te demande cela, prends son pagne et jette le sur lui dans l'eau, il restera dans l'eau et tu seras sauvée. »

La fille était très étonnée par la nouvelle donc elle n'avait rien dit. Elle remercia le vieux et rentra à la maison.

Le jour de départ arriva enfin, le vieux appela la fille et la rappela de tout ce qu'il avait lui dit.

Après avoir marché pendant longtemps, ils arrivèrent à la rivière. Quand ils traversèrent la rivière, le père se jeta dans l'eau et ordonna sa belle-fille : « Ma fille, viens nager avec moi pour se laver avant d'entrer chez nous. » L'enfant resta calme, rien que des larmes dans ses yeux.

Son père l'appela une deuxième fois, mais elle ne répondit pas. Quand le père l'appela pour la troisième fois, elle prit le pagne et le jeta sur son père dans l'eau et dit : « Mon vieux, prenez votre pagne ! » Ainsi l'homme se transforma en un crocodile et resta dans l'eau jusqu'à aujourd'hui.

2.3.4 SEANTE YƐ MMUSU

Da bi, ɔbea bi ne ne kunu tra a ase a wɔdodɔ wɔn ho yiye. Da bi, wɔkɔɔ afum na ɔwɔ kɔkaa okunu yi. Wɔpereɛ no biara de, nanso, wantumi amma ne ti so naɔtɔɛ. Wowieɛ ayi no yɛ senea amanne kyere no, wɔde too okunafo yi anim sɛ afei de ɔnnom nkwan kakra. Wɔkae, kae a, wampene. Enti asɛm no duu ɔhene anim.

Ohene no maa no akoo biako sɛmfa no naonye biribiara a anka ne kunu te ase no ɔye ma no no nyinaa, nanso ne bo annwo ara. Enti wogyaa no sɛnyeneano ara ɔpe. Okoo so dii mmuada no ara kosii se da bi de, na oso mu a, enso. ɔpe sɛnya biribi di, nanso esiane se watew ohene ne nnipa pii anim atua nti, onhu neonye no. Enti omaa ne korow so siim koo afum. Ogu so reye adwuma no nyinaa na aduan si gya so wo n'akyi. Na ebene no, ɔde bi yee ne ho yiye san baa fie.

Ekame aye se da biara a okoo afuw no mu no, sɛyɛara nen. Da koro bi de, ugu so redi ne nnwoma saa ara na otee se anomaa bi resu se:

“Sereke ee, Sereke ee, ntrekoma,

Ose oni awu oo ntrekoma,

Ose ɔse awu oo ntrekoma,

Ose ɔrennidi oo, ntrekoma,

Onyame kura akoo, ntrekoma

Asase kura afanaa, ntrekoma,

Okoo afuom a, ntrekoma

Onnye na onnidi, ntrekoma,

W'akoo nnwomma, ntrekoma,

Oti a, gonoo, ntrekoma

Sukorama yoo yoo, ntrekoma

Taasen Mensa, ntrekoma

Yaa Kakari

Enna okunafo no se: “Na anomaa busufo yi se den koraa ni? Ma menses memfa m'adesoa minsim menko fie.” Enna osiim koe. Oreko yi nyinaa na anomaa no di no ntenteso kosii se odui.

Oresoe ne n'adesoa pena anomaa yi nso besii ne fi ho de dwom no hyehyee so. Ankyena asem no atrew oman no mu nyinaa ama akodu ohene asum. Wode asem no bisaa no a, ono naebobo ne bo yi. Enna ohene se: "Esiane se woatew m'anim atua nti, me nso meremma wonko afum na tra me nkyen ha di wo abuada no. Enna otraa hɔara kosii seokom kum no.

Enti na wode yee akasabebui se: "Se wotu wo fo tu, tu, na woante a, wokɔ Anteade."

KNUST

RIEN NE SERT D'ÊTRE ENTÊTÉ

Il était une fois, une femme qui vivait tranquillement avec son mari. Les deux s'aimaient bien. Un jour, le mari fut mordu par un serpent au champ. Cet homme ne pourrait pas survivre ; il mourut.

Après les funérailles, on conseilla la femme de manger mais celle-ci refusa de manger car elle pleurait toujours la mort de son mari. On signala alors cette affaire au Chef du village.

Le Chef ordonna à l'un de ses serviteurs d'être au service de cette dame ; de faire pour elle tout ce que son mari aurait fait pour elle, mais la femme refusa toujours de manger. Enfin, on lui laissa de faire tout ce qui lui plaisait. Elle continua à jeûner jusqu'à ce qu'elle ne pouvait plus supporter la douleur. En ce moment-là, elle voulait trouver quelque chose à manger mais elle ne pouvait plus demander car elle avait rejeté le conseil du chef.

Un jour, cette veuve eut un plan. Elle prit son panier et alla à la ferme. Alors qu'elle travaillait, il y avait de la nourriture sur le feu. Elle mangea bien avant de rentrer à la maison.

Cette femme faisait ainsi chaque jour qu'elle allait à la ferme. Un jour alors qu'elle mangeait son *Nnwomma*¹² elle entendit chanter un oiseau :

“Serekeee, sereke ee, ntrekoma,

Elle dit que sa mère est morte, ntrekoma,

Elle dit que son père est mort, ntrekoma,

Elle refusa de manger, ntrekoma,

Dieu surveille sur homme, ntrekoma,

La terre surveille sur femme, ntrekoma,

Elle prenne à manger, ntrekoma,

Elle refusa de manger, ntrekoma,

Elle alla à la ferme, ntrekoma

*Elle prépara *Nnwoma*, ntrekoma,*

Elle regarda ici, Elle regarda là-bas, Ntrekoma,

Elle mangea, Ntrekoma,

Elle but de l'eau, Ntrekoma,

Taasen Mensah, ntrekoma,

Yaa Kakari.

Notre veuve dit: « Mais qu'est-ce que dit cet oiseau perturbateur? Que je prenne mon fardeau et aille à la maison ! » Elle se mit en route envers la maison mais l'oiseau la suivit jusqu'à ce qu'elle arriva à la maison.

Alors qu'elle était en train d'enlever son fardeau, l'oiseau vint chez elle et commença à chanter la même chanson. L'histoire se propagea partout dans le village jusqu'à ce qu'elle arriva au palais. On demanda à notre veuve ce qu'elle pensait de la chanson,

¹² *Nnwomma* : un type de bouillie faite de l'igname et de la soupe ou de la sauce

mais elle n'avait rien d'autre à dire pour se défendre. Le chef lui dit : « Comme tu ne m'as pas respecté, tu n'iras plus à la ferme, tu resteras au palais et tu continueras à jeûner. » Elle vécut au palais jusqu'à ce qu'elle mourut de faim. La mouche qui refuse d'écouter les conseils se retrouve dans la tombe avec le cadavre !

2.3.5 NEA ENTI A ƆPAPO ATIFI YI HUA

Da bi ɔhene bi traɔ ase a ɔwɔ babea nwonwaso bi a ne din de Nyankamago. Ɔhene yi hyɛ ne babaa no mmara sɛnni ho kwan sɛtu ne nan si da. Enti sɛhene no rekɔ baabi a, na wagyaw no ama n'afanaa bi a ɔde Ɔkaraa sɛnhwe no so. Da bi Ɔhene no siim sɛrekɔpase n'afum aba.Ɔreko no, ɔhyɛ ne ba no ne Ɔkaraa ase ketee sɛ wonni ho kwan sɛ wɔtu wɔn nan si baabiara kɔsi sɛɔbesan aba. Bio, ɔhyɛ wɔn nso sɛ, obiara bebɔ ofi no pon akyi a, wonnhie no kosi sɛɔbesan aba, efise, Sasabonsam bi wɔ mfikyiri so ho a, sɛ wɔanhwe wɔn ho so yiye a, ɔbɛkyere wɔn akɔwe.Ɔne wɔn kasae saa wiei no, ɔsii ne kwan so kɔɛɛ.

Ɔkɔɛ no, ɛkyɛ yie ansa na mmofra no tee sɛ obi gyina ofi no pono akyi se: “Kurow mum, obi nni mu ana o?” Wɔfrɛ ne mpɛn abien so no, Nyankamago gyee so se: “Yɛhyɛ ha oo.”

Ɔna Sasabonsam buee ofi no ano pon, hyɛn mu.Ɔkaraa ani bɔɔ no so pɛna ose: “Sasabonsam wufi he ni?” N'ano antɔ koraa na Sasabonsam kyeree no twaa ne ti, de no hyɛ ne bɔtɔ mu. Ɔde hyɛ mu saa no, ɔmaaa Nyankamago so nso kaa ho de no sii kwan so kɔɛ.

Sasabonsam nam kwan so rekɔ no, ɔhyiaa nnipa a ɔhene no ne wɔn kɔɔ afum no nyinaa sɛ wɔreba. Wɔn mu nea odi kan no huu no pɛ, na

ose: “Sasabonsam, wufi he ni?” Enna Sasabonsam gyee so se: “Mefi kurow kakraa a Kwabeten abien redi mu ahim mu.”

Enna ahenkwaa no se: “Wohuu me wura ba Nyankamago dehye?”

Sasabonsam buaa se:

“Mehu no o, manhu no o,

Nyankamago kyiri nantew nti,

Oma mo ahyia, oma mo ahyia,

Oo, aye ee, oo aye ee.”

N’ano sii pɛ, na watwaam ntɛm. Ɛyɛ saa a, na Nyankamago atɛm wɔ kotoku no mu se: “Agya, mehyɛ kotoku no mu oo!” Nanso wɔntɛ nti, wɔmmua hwee.

Sasabonsam de no saa ara kosii sɛ ohyiaa Nyankamago n’agya ankasa, nanso esiane sɛ n’ani nni so koraa se ebia ne ba hyɛ kotoku no mu nti, wɔde dwom no gyee Sasabonsam na ɔgyee so no, wantie akyiri koraa. Sasabonsam de saa ara kosii sɛ ohyiaa Aberekyi a ɔyere mmobaa ase a wonhu n’anim koraa.

Aberekyi huu no pɛ, na obisaa no senea ne mfɛfo no bisaa no ara pɛ.

Sasabonsam nso buaa no saa ara pɛ. Aberekyi tee pɛ, na ose: “Aka m’aso biako.” Na Sasabonsam de ahyehyɛ so. N’ano sii pɛ, Aberekyi se:

“Sasabonsam, me ne wo ne ko nnɛ.” Enna, ɔdan ne mmobaa no too fam ne Sasabonsam de tame.

Aberekyi de Sasabonsam hwee fam mpɛn abiɛsa, gyee ɔhene ba no de no kɔɔ fie. Odui pɛ, naɔde no kɔhyɛɛ ne fi, too pon mu. Ɔhene pɛɛ ne ba no, pɛɛ pɛɛ a, ohuu no he?ɛnnyɛno na Aberekyi resoma akɔɔhene no

nkyɛn se: “Nana, ma wɔmmɔ gua na mewɔ asem bi meka mekyere wo ne wo manfo.” Ankyɛ, gua dataa.

Enna Aberekyi resɔre agyina gua mu abɔ n’amannee ne senea eyee na ne nsa kɔkaa ohene ba no gyee no Sasabonsam nsam no nyinaa. Aberekyi ano sii pɛ, na Ohene se: “Aberekyi, den koraa na wopɛ wɔ wi yi ase?”

Enna Aberekyi se: “Mempɛhwee sɛ Nyankamago kurobow kakra a wɔbɛsew de abɔ me mpampam ama me.”

Enti wɔkofaa kurobow de bi bɔɔ ne mpampam maa no. Saa kurobow no na egyptina aberekyi ho daa no oo!

POURQUOI LE SOMMET DE LA TÊTE DE LA CHÈVRE PUE

Il était une fois, un grand roi qui avait une très belle fille qui s’appelait Nyankamago. Le roi interdit sa fille de sortir de la maison. Il ordonna sa domestique de veiller sur sa fille chaque fois qu’il voyageait ou sortait. La domestique s’appela Okaraa.

Un jour, le roi décida d’aller se promener dans sa ferme. Il ordonna sa domestique et sa fille de ne pas sortir jusqu’à son retour. Il leur dit aussi de ne pas ouvrir la porte de la maison car il y avait un *sasabonsam*¹³ dans les environs qui pouvait les tuer et manger. Le roi s’en alla à sa ferme après avoir parlé aux filles.

Longtemps après son départ, les enfants entendirent quelqu’un frapper à la porte :

« Ville silencieuse, y a-t-il quelqu’un ? » La personne frappa deux fois et *Nyankomago* répondit : « Nous sommes ici ! »

Le géant ouvrit la porte et il y entra. Quand Okaraa le vit elle cria :

¹³ *Sasabonsam* : En mythologie Akan ; un type d’animal-homme qui est géant, très fort, méchant et peut tuer et manger des gens.

« Mais d'où viens-tu, géant ? »

Le géant la prit et coupa sa tête et il la mit dans son sac. Le géant attrapa Nyankomago pour partir avec.

En route, le géant rencontra les gens qui étaient allés à la ferme avec le roi qui retournaient de la ferme. La première personne qui vit le géant demanda :

« D'où viens-tu, géant ? » Le géant répondit :

Je viens de la ville où deux palmiers vécutent. Il demanda au géant encore:

« Tu as vu la fille de mon maître ? »

Le géant répondit :

« Si je l'ai vue ou je ne l'ai pas vue,

Nyankomago déteste la marche,

Elle vous salue, elle vous salue

*Oo aye ee, oo aye e!*¹⁴ »

Le géant, quant il finit de parler, s'en alla à la hâte. Nyankomago cria au fond du sac :

« Père, je suis dans le sac ! » Mais personne ne l'entendit. Le géant rencontra le roi en route. Il le salua et le roi répondit. Comme le roi ne soupçonnait rien, il ne réagit pas quand le géant chanta sa chanson.

Ensuite, le géant rencontra la chèvre transportant une charge lourde de bois de chauffage. La chèvre le salua et le géant répondit. Quand le géant chanta sa chanson, la chèvre lui demanda de chanter encore. Le géant chanta et la chèvre déclara la guerre contre le géant. La chèvre enleva sa charge et se battit avec le géant. Il fit tomber le géant trois fois et il prit Nyankomago du sac et l'emmena à la maison. Le roi avait cherché sa fille pendant longtemps mais il ne la trouva pas. Heureusement, la chèvre envoya quelqu'un chez le roi et lui dit : « Faites rassembler tout le monde au

¹⁴ *Oo aye e* : Forme de refrain dans une chanson traditionnelle.

palais, j'ai quelque chose très importante à vous dire. Tout d'un coup, il fut un grand public au palais.

La chèvre raconta comment il sauva la fille du roi des mains du géant. Quand il finit, le roi lui demanda : « Chèvre, qu'est-ce que tu veux de moi comme récompense ? »

La chèvre lui répondit :

« Je n'aime que de l'encens versé sur ma tête par Nyankomago. On prit alors l'encens et on le versa sur le front de la chèvre. C'est la raison pour laquelle le front de la chèvre a une odeur toujours.

KNUST

2.4 CONTES NUMÉROS 2, 16, 21, 43

Dans ce groupe de contes, Ananse agit comme un homme, une araignée, ou une combinaison des deux.

2.4.1 SÈ ƐYƐƐ A NNIPA BINOM YƐƐ ANYANSAFO NA EBINOM NSO YƐƐ NTETEKWAA

Da bi, ananse boaboa nyansa a ɛwɔ wiase nyinaa ano de hyɛ toa bi mu sɛɔde rekɔsɛn dua bi so na onipa anhu hwee koraa bio. Oreko no nyinaa na ne ba Ntikuma di no ntenteso.

Ananse duu dua no ase no, ɔde toa no sɛn n'anim na ɔde n'afuru too dua no ho sɛɔreforo akɔ so. Oyɛ biara a ɛnyɛ ye. Ɛnna ne ba Ntikuma fi wiram hɔ se: "M'agya, wunnye nni sɛ wode toa yi sɛn wo akyi mmom a, anka wobetumi aforo dua yi?" Ɛnna Ananse dan toa no de too n'akyi, fii ase tentam dua no. Ananse hui sɛ Ntikuma akyerɛ no nyansa no, ɛyɛ no yaw sɛ wantumi ammoaboa nyansa nyinaa ano na ebi aka ne ba no tirim. Enti ɔde abufuw gyaa toa no hwee fam ma ɛbɔe. Toa no bɔe

no, nnipa pii kɔɔ dua no ase. Wɔn a ɛkɔɔ hɔ kɔfaa bi de baa wɔn afi mu no ne anyansafo na wɔn a ankɔ bi no ne ntetekwaa.

Sɛɛyɔɛ a nnipa binom yɛɛ anyansafo na ebinom nso yɛɛ ntetekwaa no ni oo!

COMMENT CERTAINES PERSONNES DEVINRENT INTELLIGENTES ET D'AUTRES DEVINRENT IDIOTES

Un jour, Ananse rassembla toute la sagesse du monde. Il mit la sagesse dans une bouteille afin de la cacher au sommet d'un arbre de sorte que personne ne saura rien. Alors qu'il s'en allait exécuter son plan, son fils, Ntikuma²¹ le suivait.

Ananse arriva sous l'arbre. Il accrocha la bouteille sur le ventre et il commença à grimper à l'arbre mais c'était difficile pour lui.

Son fils Ntikuma sortit de la brousse et lui dit : « Papa, Ne crois-tu que tu peux mieux grimper à l'arbre si tu mets la bouteille à dos ? » Alors, Ananse mit la bouteille au dos et il commença à grimper jusqu'au sommet de l'arbre. Après avoir réalisé que son fils lui avait donné des conseils, il était troublé car il n'avait pas pu rassembler toute la sagesse du monde, son fils, Ntikuma, en possédait beaucoup. En colère, il fit tomber la bouteille par terre. La bouteille se brisa et les gens vinrent sous l'arbre pour ramasser de la sagesse. Les gens qui prirent assez de sagesse chez eux devinrent intelligents; et ceux qui n'en ont pas pris devinrent idiots. C'est la raison pour laquelle certaines personnes devinrent intelligentes et d'autres devinrent idiotes.

2.4.2 WOTO ADURU A, EBI KA WO ANO

Da bi Ananse siim sɛrɛkɔ akɔtɔbɔ. Ogu so rekyere akɔtɔ no, ɔkofii amoa bi so naɔde ne nsa wuraa mu sɛrɛkɔkyere ɔkɔtɔ ko a ɔhye mu. Sena saa ɔkɔtɔmoa no de, emu dɔ na ase nso trɛw haharaa.

Ananse nsa a ɔde hyee tokuru no mu ara pɛ na biribi soo ne nsa no mu twee no faa amoa donkudonku no mu de no kɔhwee ase sei birim!

Ananse bɛtew n'ani a, akwakoraa posoposo bi naɔte amoa no ase hɔ yi!
Ananse suroe, efise, osusuwi sɛpanyin no bɛkum no.

Enti ɔsee akwakoraa no sɛ: “Agya, mesrɛwo, hu me mmɔbɔ, nyɛ me hwee! Hwɛ, ɛha a madu yi, merebɛdaadaa wuram mmoa nyinaa aba na yeakum wɔn akye wɔn nam adi.” Akora no sɛ: “Mate” Ananse fi hɔ no, ɔkɔhwehwɛɛ nnadewa atenten-atenten bi de bɛbobɔ amoa no ase hɔ nyinaa. Ɔdanna nnadewa no ano hwirenhwiren no de kyere-kyere soro sɛnea sɛ biribi fi amoa no atifi anase ano reba a, ɛbɛhwe ano.

Ananse wiei no, ofii adi kɔka kyereɔdabɔ sɛmma wɔnkɔ akɔtɔbɔ. Ɔna Ɔdabɔ sɛ: “Duom ɛ!” Ananse duu tokuru a wasum afiri wɔ mu no so no, (nso naɔdabɔ aka akyiri kakra) ɔfrɛ sɛ: “ɔdabɔ ee, ɔdabɔ ee, bra na mahu ɔkɔtɔmoa bi wɔ ha oo! Ka wo ho fa wo nsa bɛhyɛmu yi no bra. Ɔdabɔnsa a ɔde wuraa tokuru no mu ara pɛ biribi de ne nsa twitwe, na dekode no twee no faa tokuru no mu hwii de no kɔhwee nnadewa no so maa ɛwowɔ no kum no. Ankyɛna Ananse anim ni na osee akora no sɛ: “Woahu adwuma a maye? Sɛ meka mekyereɛwo.” Amonom hɔara na wɔtraa ase, guaa aboa no how ne nam no, kye dii.

Adeɛ kyeeɛ no, Ananse kɔdaadaa Adowa yɛɛ no saa ara. Ne nansa so no, Atwaboa na ne nsa kaa no. Ɔno akyi ɔkɔtɔo adanko nso brada ma

okonyaa awiawu. Ananse nam saa kwan yi so kunkum mmoa mu fa kɛse. Nanso bere a Ananse reyɛ sɛɛ yi nyinaa na Opurow kotow abɛ so rehwe no komm. Afei ɔfii adi bio sɛɛrekɔhwehwe aboa foforo ne no akɔ akɔtɔbɔ.

Okohuu Opurow naɔtoo n'ano frɛɛ no sɛ onsian mmra na wɔnkɔbɔ akɔtɔ. Opurow sii pɛ, na Ananse de no kɔɔ tokuru no ano hɔ ka kyereɛ no sɛɛkɔtɔ kɛse bi tɛw ano hɔ pɛɛ, enti onyi no mmra.

Opurow boapa de ne nsa fofaa amoa no ano na ɔsee Ananse sɛ: “Ananse, wodaadaa me! Minhu aboa biara! Meto me nsa a, ɛsi fam kwa! A me na woyɛ me kwasea yi?” ɛnna Ananse sɛ: “Opurow den koraa na wokyerɛ yi? Tokuru da wo anim pontonn yi, wunhu anaa? Wo aniwa abobɔ?”

Opurow sɛ: “Minhu a! Wo ankasa fa wo nsa susuw kyere me na menhwe!”

Ananse de ahometew yii ne nsa kɔɔ amoa no mu dodo maa dekode no twee no ɔhere so de no kɔhwee nnadewa a ɔno ara de bobɔ hɔ no ano ma ɛwowɔ no, kum no. ɛnna Opurow nso sian kɔɔ amoa no mu na ɔne akwakoraa no kɔkyɛ Ananse nam dii.

Enti na wɔka sɛ: “Woto aduru a, ebi ka wo ano” no.

QUI SÈME LE VENT RÉCOLTE LA TEMPÊTE

Un jour, Ananse sortit de la maison à la recherche de crabes. Alors qu'il attrapait les crabes il tomba sur un trou ; il mit sa main dans le trou pour attraper le crabe. Ce trou-là était profond donc quand il mit sa main dedans, quelque chose le tira immédiatement et l'envoya dans le trou.

Quand il ouvrit les yeux, il vit un homme profondément ridé. Ananse eut peur car il pensait que le Viel homme allait lui faire du mal.

Il supplia le Viel homme : « Je vous en prie, Viel père, prenez pitié de moi, ne me faites pas de mal ! Comme j'ai découvert cet endroit, je vais piéger tous les animaux de la brousse et les emmener ici. On va les tuer, et partager leur viande ! » Le Viel homme lui répondit : « Bon, j'accepte. » Quand Ananse sortit du trou, il alla chercher de longues clous et il les plaça dans le trou. Il montra la flèche des clous vers le haut pour tuer tous ceux qui allaient tomber dedans.

Quand Ananse termina de mettre son piège, il s'en alla et trouva la gazelle :

-Frère, allons à la recherche des crabes.

-Bon, allons !

Ananse arrive au trou et vit que son ami se trouvait derrière, il dit :

« Gazelle, gazelle, j'ai trouvé un trou de crabes ici, viens, viens mettre ta main et attraper le crabe. »

Pauvre gazelle mit sa main dans le trou et instantanément, quelque chose la tira à l'intérieur du trou. La gazelle tomba sur les clous et elle mourut. Ananse entra dans le trou et demanda à l'homme : « Vous voyez que j'ai fait un travail parfait ! Je ne mentais point ! » Les deux partagèrent la viande. Le lendemain, Ananse trompa le cerf et l'épaveuse. Il trompa aussi le lapin ; celui-ci trouva une mort douloureuse. Ananse tua la majorité d'animaux de la brousse. Alors qu'Ananse faisait cela, l'écureuil, sur un palmier le regardait. Ananse sortit encore pour chercher une autre victime ; il ne trouva que l'écureuil. Il invita l'écureuil à la recherche des crabes et notre dernier accepta. Ananse l'emmena au trou et lui dit de mettre la main dans le trou pour attraper un crabe :

-Ah Ananse, tu te moques de moi ou quoi ? Je ne trouve pas de crabe ! Mes ongles touchent seulement le sol ! Tu te moques de moi.

-Écureuil, qu'est-ce que tu veux me dire. Tu ne vois pas le trou devant toi ? Es-tu aveugle ?

-Je ne vois pas le trou. Viens me montrer avec la main.

Ananse essaya de montrer le trou à l'écureuil avec la main. Soudainement il tomba sur son propre piège dans le trou. Ananse fut tué par le piège. L'écureuil entra tranquillement dans le trou. Il partagea la viande d'Ananse avec le Vieil homme. C'est pourquoi on dit toujours : *Qui sème le vent récolte la tempête.*

2.4.3 SƎƎYEƎA OPETE ATIFI PAE

Da bi Ntikuma nenam wuram ara na okofii ɔbotan nwomwaso bi so. Ogyina saa ɔbotan no ho rekamfo sɛaraɔbehwe a apete beyɔha na ɛretutu ba n'atifi mfamfia yi. Esiane sɛ Ntikuma nhuu saa bi pen nti, ɔyɛ ntem kohintaw dupɔn bi mu. Ɔhye ho komm saa araɔbehwe bio a, apete no na abesisi ɔbo no so yi. Wɔn mu biara ka se: "Ɔbo, manwe mmerɛbo" penaɔbo no abue na wahyen mu. Ntikuma tɛw hɔara de kosii sɛ mmoa no nyinaa kɔɔbotan no mu na wɔsan fii. Wɔn nyinaa kɛ no, ɔno nso pɛ sɛ ohu neaɛwɔbotan no mu, enti ɔkogyinaa anim kae se: "Ɔbo manwe mmerɛbo." N'ano sii penaɔbodan no abue. Ɔhyen mu pɛ, naɛsan ka hinii ano. Ɔbekɔ mu a, nnuan ne nam horow a ɛwɔ wiase nyinaa bi na wɔde atow pon yi. Odii neaɔbetumi wiei no, ɔsan kae se: "Ɔbo, manwe mmerɛbo." Na ehie maa ofii adi. Ǝna Ntikuma se: "ɛhɔ ye, ade bekye wɔfrɛ no ɔkyena." Ade kyee a ɔresan akɔ wuram ho

bio no, ɔde ne kotoku kɔe kɔyɛ sɛnea ɔyɛ da bi no, de nam pii baa ofie. ɔbedu fi a, Ananse se: “Ehe na eyinom nyinaa fi?” ɛna Ntikuma se : “ M’agya nen. ɔrebehu odum ma odum apo.”

Ade kyee bio a Ntikuma rekɔ no, N’agya no dii no ntenteso ara kosii se okoohuu nea Ntikuma ye de hyen ɔbo no mu no. Ntikuma hyen mu pɛɔbɛhwɛ a, n’agya anim ni. ɛna ose: “Agya, woyɛ dɛn na wobaa ha?”

N’agya no se: “Manka mankyerɛwo sɛ metiw wo ana?” ɛna Ntikuma se: “Agya, saa ɔbo a woaba mu yi mu de, wɔnwe mmerɛbo wom koraa. Wode ketewa bi sɛɛ ka wo ano pɛ, woaka mu ara nen.” Ananse se: “Yoo mate.”

Wogu so rekyin ɔbotan yi mu ara na wɔkofii mmerɛbo kɛse bi so. Ananse ani bɔɔ so pɛna ose: “Yee, mmerɛbo yi beyɛ dɛ sɛ! Eyi de, mahwɛna esi baabi a asi!” Ntikuma se : “Agya, wode bi ka wo ano ara pɛ woaka ɔbotan yi mu o!” Ananse se : “ɛmfa ho, ɔbarima de, owu da koro. Meka mu a, aduan wɔ mu yi nko ara de, ɛmfa ho koraa.” Enti ɔtam mmerɛbo no wee. Afei na ade reye asa nti, Ntikuma begyinaa ɔpon no ano se: “ɔbo, manwe mmerɛbo.” N’ano sii pɛna ɔbotan no abue ma wafi adi.

Ananse nso begyinaa ano se : “ɔbo, manwe mmerɛbo.” ɔkaa no mpen pii de, nanso ɔbotan no ammue.

Ankyɛ koraa Ananse tee sɛ nnomaa a ɔbo no ye wɔn de no abegyinyina ɔpon ano repɛkwan aba mu sɛnea wɔyɛ daa no. Enti ɔyɛ ntem kohintaw asammorofi. Nnomaa no bae pɛ, wɔbɛsɔɔ ogya ano sɛ wɔrebɛpɛ biribi adi.

Ananse karabiri a ɛbɔ ne tam ano, fako a ɔhyehɔ no na wɔbɛsɔɔ ogya no. Ogya dɔ kitaa Ananse saa no, ɔwosow asammorofi hɔmaa mmoa no nyinaa betwaa ne ho hyiae sɛ wɔrebehwe dekode a ɛhyehɔnaɛhɔ rewosow saa no.

Ananse hui sɛwɔabetwa ne ho ahyia saa no, ofi asammorofi hɔ fii hɔn, de akɔm hyehyɛ so prɛko pɛ. Ɔka kyerɛɛ nnomaa no nyinaa sɛwɔ asem bi bɔ wɔn amanneɛ nti, wɔn nyinaa mfi adi mfi ɔbo no mu, nkɔbo pata kɛse bi, mfa nsu nsi gya so wɔsɛn kɛse bi mu naɔnka saa asem no nkyerɛ wɔn.

Enti wɔyɛɛ ntem kɔyɛneakae no. Wowiee no, Ananse maa wɔn nyinaa gyinagyinaa ɔsɛn no ano naɔkaa wɔn nyinaa ti hyɛ nsuɔhyew no mu, maa wɔn nyinaa atifi worɔworɔwe. Sɛyɛɛ a opete atifi pae ni oo ! Na anka kan no na ntakara wɔ opete atifi.

2.4.3 POURQUOI LE VAUTOUR EST CHAUVE

Un jour, pendant que Ntikuma se promenait dans la brousse, il tomba sur un magnifique rocher. Alors qu'il admirait le rocher, il vit environ cent vautours qui venaient vers le rocher. Le pauvre garçon qui n'avait jamais vu un tel spectacle alla se cacher derrière un grand arbre. Après quelques minutes, il voyait les vautours s'installer sur le rocher. Arrivée au rocher, chaque vautour disait : « Cher rocher, je n'ai pas mangé de foie » ; le rocher s'ouvrait presque aussitôt et il entra. Ntikuma se cachait là-bas jusqu'à ce que les vautours soient sortis du rocher. Quand les vautours entrèrent, Ntikuma aussi se déplaça devant le rocher et dit : « cher rocher, je n'ai pas mangé de foie ». Le rocher s'ouvrait presque aussitôt et il entra. Le rocher se ferma encore. Ntikuma ne croyait pas ce qu'il voyait : toutes sortes de viandes et de

nourritures du monde étaient servies à l'intérieur du rocher. Il en mangea comme il pourrait. Quand il finit, il dit encore au rocher : « Cher rocher, je n'ai pas mangé de foie. » Le rocher s'ouvre et il sortit. Il déclara : « Oh ! C'est bon, demain viendra certainement ! » Le lendemain, il partit encore dans le rocher ; mais cette fois si il prit son sac et il apporta beaucoup de nourriture à la maison. Arrivé à la maison, son père, Ananse lui demanda : « D'où viennent ces nourritures ? ». Ntikuma répondit : « Quant à mon père, quand il découvre quelque chose, il la détruit, c'est son habitude ! »

Le troisième jour, quand Ntikuma allait dans le rocher, Ananse le suivit jusqu'à ce qu'il trouva le rocher. Il regarda aussi comment faire pour entrer dans le rocher. Dès que Ntikuma entra, il vit son père entrer. Surpris, il demanda à son père :

- Papa, comment as-tu fais pour entrer dans le rocher ?
- Mais, j'ai promis de te suivre ?
- Papa, fais attention ! Dans ce rocher on ne mange point de foie. Si tu manges le foie, même une petite quantité, alors tu ne sortiras plus d'ici.
- Je comprends!

Alors qu'Ananse se promenait dans le rocher il vit un foie particulier. « Ah ! Que ce foie sera délicieux ! » Il remarqua: « Je dois bien manger ! » Quand Ntikuma vit les intentions de son père il lui dit ; « Papa, si tu en manges tu resteras coincé à l'intérieur ! » Ananse dit : « Je m'en fou ! Un homme doit être aventureux, même devant la mort ! Si je reste dedans, je n'aurai pas de problèmes parce qu'il y a assez de nourriture. » Ananse mangea le foie. À la nuit tombée, Ntikuma se dirigea vers l'entrée, et dit : « Cher rocher, je n'ai pas mangé de foie ! » Le rocher s'ouvrit et il sortit. Ananse aussi se dirigea vers l'entrée et dit : « Cher rocher, je n'ai pas mangé de foie ! ». Le rocher ne s'ouvrit pas. Il répéta plusieurs fois mais le rocher ne s'ouvrit pas.

Après quelques minutes, Ananse entendit que les vautours à qui appartenait le rocher étaient dehors et ils voulaient entrer. Il alla se cacher dans les cendres. Quand les oiseaux entrèrent, ils allumèrent le feu pour préparer leur repas. C'était la malchance pour Ananse : le feu était mis à l'endroit où Ananse se cachait. Lors que la chaleur de l'incendie était trop pour Ananse, il se secoua, et tous les animaux vinrent voir ce qui était là. Voyant cela, Ananse sortit. Il commença à agir comme un féticheur. Il dit aux vautours :

- Attention ! J'ai un message très important pour vous. Sortez du rocher et allez-vous rassembler sous une tente.

Ensuite, il leur ordonna de faire bouillir l'eau dans une grande marmite. Les vautours firent comme Ananse demanda. Quand l'eau était chaude, Ananse les fit venir autour de la marmite. Il plongea leurs têtes dans l'eau chaude ; immédiatement, ils devinrent chauves. C'est la raison pour laquelle le vautour est chauve. Auparavant, le vautour avait des plumes sur la tête.

2.4.4 SƐ ƐYƐƐ A MFIA BAA WIASE NYINAA

Da bi Agya Ananse siim koo wuram seerekope abe bi anu de abeye nkwan bi anom. Onam saa ara na okofii abe bi so wootare bi kon so. Esiane se wabre nti, otenaa ho kakra ara gyee n'ahome na eno akyi no, ofaa ne behama tentam abe no. Ode no poo! poo! poo! saa ara kosii se abe no behwee nsu no mu. Enna Agya Ananse siim seerekofa n'abe de ako n'akuraa.

Onnya nnuu abe no ho no, obehwe nsuo no mu a, asanka fefefe bi naesi ase yi. N'ani bo so no, ode ne nsa tuaa n'ano se: "Asanka fefe ben ni?" Enna asanka no retew n'ano aka se: "Womfre me asanka na

mmom wɔfrɛ me Hohɔre. Ɛnna Agya Ananse se: “Sɛ wɔfrewo Hohɔre de a, hohɔre kakra na menhwɛ”. Ankyewi yi ase nnuan horow nyinaa bi na abu so wɔ wura no ase yi. Ananse boroo so ara senea ɔbetumi na ɔmaa asanka no so de siim sɛɔde reba n’akuraa. Oduu afikyiri no, ɔman de kɔhyɛɛ dua bi akyi na anim biribirii no, ɔyɛɛ nwaa de kosiee san so.

Efi da a Agya Ananse nsa kɔkaa saa asanka nwonwaso yi no, ade nkye no wɔ akuraa koraa da. Ɛye sɛ anim reboɛ pɛ, na wadi kan kɔ afum sɛ ne mma ne ne yere ntiw no mmra. Obu ano sɛ wɔresim pɛ, na wafa nkwansiane akofi wɔn akyi akɔforo san no, akɔyɛ ne ho biara senea ɛfata.

Ɛkame ayɛ sɛ da biara saa na na ɔyɛ ara nen. Sɛ nso ɔforo san yi sian yi nyinaa no, na ne ba gyatɔfowa bi hyɛ akutu so wɔ mfikyiri so hwe nea ɔyɛ no nyinaa.

Enti da koro bi de, n’agya kɔɔ hɔ siane no, ɔno nso siim kɔɔ hɔ sɛɔkɔhwɛ dekode a ɛhyɛ hɔ nti a, n’agya di hɔ aforosian no.

Obedu hɔ a, asanka fɛfɛ no na esi hɔ yi! Ɛnna ɔreka se: “Asanka fɛfɛ ben ni?” Ɛnna asanka no nso rebua no se: “Wɔmfɛ me asanka. Wɔfrɛ me Hohɔre.” Na ogyatɔfowaa no se: “Hohɔre kakra na menhwɛɛ? Ankyena nnuan pii abesisi hɔ ama wadi mu nea ɔpɛ. Odi wiei no, ɔpraa neaɛkae no nyinaa kogui.

Owiei pɛ, na n’agya fi afum bae beforoo san no senea ɔyɛ daa no. Ɔno nso yɛnea obetumi wiei no, osian fam, faa ne nkrante, siim kɔɔ afum. Wɔn nyinaa fi afum bae no wɔde aduan besii gya so. Ananse se

wakohu nneema bi wɔ wuram a ɔmpɛ nti, aduan a ɛde aduan renka n'ano da du.

Ade kyee no, Ananse tuaa nhema kɔɔ afum sɛnea naɔtaa yɔ no. Ogyatɔfowa buu ano sɛ wadu afum no, ɔne ne nuanom kɔɔ hɔ kɔkyerɛ wɔn. Ne nuanom no huu asanka no, wɔtɛɛm se: "Asanka bɛn ni?" Ɛnna asanka no buaa wɔn se: "Wɔmfɛ me asanka na mmom wɔfɛ me Hohɔre." Ɛnna ogyatɔfowa se: "Hohɔre kakra na yɛnhwɛɛ?" Da no nnuan a ɛbae de, ɛso bi mmae da. Ɛnna anuanom no di taforoo asanka no mu fɛfɛfɛ. Wɔwiei no, wɔn mu biako fae sɛrɛkɔhohoro mu. Ose ɔresian pɛ, na asanka no fii ne nsa bɔɛ. Ɛnna wɔtraa ase pompam ne nyinaa, de kosii ne sibeaa bio.

Mframa faa so kakra no, wɔn agya nso fi afum baɛɛ. Ɔde akuraa no ho mfamfia bɔara kosii sɛ ne yere ne ne mma no nyinaa siim kɔɔ afum. Ohui sɛ obiara nni hɔ no, ɔyɛɛ nwaa kɔforoo san no. Oduu hɔ pɛ na ɔde agugu no se: "Asanka bɛn ni? Ao Asanka, wo yɛ fɛ mmorosow! Wo din de sɛn? Ɔka biara a, budii. Ɔyɛɛ yɛɛ a asanka no ammua no koraa na wayɛ biribi ama no adi. Ose ɔrema asanka no so pɛ, na egurow guu ne nsa mu. Enti ɔde awɛrɛhow siane siim kɔɔ afum.

Agya Ananse fi afum baɛɛ no, ɔbesii hɔ bosow. Wobisa no aɛm biara a, naɔwɔwɔn wɔ soro, wɔ wɔn wɔ fam. Na ɛyɛ sɛ ade resa no, ɔkɔɔ wuram kɔpɛɛ borɔfere bi dii ansa na ne mfe rentumi aka ketɛ. Adeɛ kyee no, osiim kɔɔ abɛ no ase hɔ bio sɛ ebia ne nsa bɛka asanka no bi anaa. Ɔduu hɔ no, ɔbɛhwɛ nsu no ani a, mfia bi naɛten ani yi. Ɛnna Ananse se: "Abaa fɛfɛ bɛn ni?" N'ano sii no, ɔte sɛ Abaa no se: "Wɔmfɛ me abaa fɛfɛna mmom, wɔfɛ me Abiridiabrada." Ɛnna Ananse se:

“Biridi kakra ma menhwɛ?” N’ano sii pɛ, na Abaa gu no so, na Ananse de n’ano too mu. Ananse ano da mu saa arana anomaa bi betwaam sɛ: ‘Wonka se kooko, dwo brɛoo ana?’. ɛna Ananse se: “Kooko, dwo brɛoo.” ɛhɔara na Abaa no san kɔtɛn nsu no ani bio.

ɛna Ananse faa abaa no de kɔhyɛ ne san so. Ne mma no hui sɛ wɔn agya aforo san no nti, ɔdaneɛ ne ho pɛ, na wɔn nso wɔforoe sɛ wɔrekɔhwɛ dekode a ɔde akɔhyɛ hɔ. wɔbedu hɔ a, mfiã fɛfɛ bi na ɛda ho yi.

ɛna Ogyatɔfowa a n’ano awo no se: “Yee, abaa fɛfɛ bɛn ni?” ɛna Abaa no se; “Wɔmfɛ me abaa fɛfɛna mmom, wɔfɛ me Abiridiabrada.” ɛna Ogyatɔfowa se: “Biridi kakra na yenhwɛ?” Anni gyina koraa na egu wɔn so nea ɛyɛ den wɔ san no so hɔ. ɛna wɔbɔɔ mmɔden ara soo abaa no mu twitwaa mu asinasin de petee wiase nyinaa.

Sɛɛyɛ a mfiã baa wiase nyinaa no ni oo!

2.4.4 COMMENT LA CHICOTTE VINT AU MONDE

Un jour, Papa Ananse se mit en route à la recherche des fruits de palme dans la brousse pour préparer de la soupe à manger. En marchant, il tomba sur un palmer au bord d’un lac. Il décida de se reposer un peu, car il était fatigué. Il commença à couper le fruit de palme après avoir se reposer. Le fruit de palme est tombé dans le lac et sans hésiter, Ananse entra dans l’eau pour prendre son fruit de palme. Quand il s’approcha du palme, il vit un joli bol à terre cuite. Il s’exclama : « Quel joli bol. » Le bol répondit : « Je ne me nomme pas bol mais on m’appelle ‘préparez pour moi.’ Ananse répondit alors, préparez donc quelque chose pour moi, si ça c’est ton nom ! Immédiatement, toute sorte de nourritures était pleine dans la brousse. Ananse en

mangea jusqu'à son plaisir et il prit le bol, le mit dans son sac et partit à la maison. Arrivé dehors de la maison, Ananse cacha le bol derrière un arbre et quand c'était nuit, il le cache sur les toits de sa maison.

Depuis le jour où Ananse trouva le bol, il allait aux champs à l'aube et dit à sa femme et ses enfants de venir plus tard. Quand ils se mettaient en route, Ananse retourna à la maison, il alla aux toits et prit le bol. Il mangea jusqu' au soir plaisir. Ananse se comportait pour longtemps, mais, un enfant de lui qui était sur un arbre avait déjà vu ce que son père faisait.

Un jour, quand Ananse finit à manger, l'enfant aussi y alla pour voir ce qui était là. Il dit : « Quel joli bol. » Le bol répondit : « Je ne me nomme pas bol mais on m'appelle *préparez pour moi*. Ananse répondit alors, préparez donc quelque chose pour moi, si ça c'est ton nom ! Immédiatement, toute sorte de nourriture était pleine.

Il en mangea jusqu'à ce qu'il soit pleine. Il jeta le reste. Au bout d'un moment, son père revint des champs. Papa fit comme d'habitude et il descendit, prit encore son coupe-coupe et il partit aux champs. Quand la famille revint des champs, Maman prépara le dîner, mais Ananse déclara qu'il ne mangera pendant dix jours à cause des choses mystérieuses qu'il avait vu dans la brousse.

Le lendemain, Ananse partit à l'aube aux champs et son fils malade qui connaissait le secret monta sur les toits avec ses frères. Quand ils virent le bol ils s'exclamèrent : « Quel joli bol ! » Le bol répondit : « Je ne me nomme pas bol mais on m'appelle *préparez pour moi*. Les enfants répondirent alors, préparez donc quelque chose pour nous, si ça c'est ton nom ! Immédiatement, toute sorte de nourriture était pleine dans la maison.

Ils mangèrent toutes les nourritures. Quand ils finirent de manger, l'un d'eux prit le bol d'aller le laver. Alors que celui-ci descendait du toit, le bol tomba et se cassa en morceaux. Ils réparèrent le bol et le laissèrent à sa place.

Papa Ananse revint des champs plus tard. Il se promena jusqu'à ce que chaque personne parte aux champs. Quand il vit que personne n'était à la maison il monta sur les toits. Il commença à flatter le bol : « Quel joli bol, Ah cher bol, comment tu es joli !

Comment vous vous appelez ? » Mais pas de réponse. Le bol ne répondit plus. Papa Ananse essaya de soulever le bol, mais le bol s'est cassé en petit morceau dans ses mains.

Il retourna au champ avec tristesse. Au soir, Ananse retourna des champs, triste, et il ne parlait à personne. Quand la nuit s'approcha il entra dans la brousse où il trouva de la papaye, il la mangea avant d'aller au lit. Le lendemain, il retourna au palmier pour voir s'il pouvait trouver un autre bol. Il y arriva et quand il s'approcha du lac, il vit une belle chicotte dans l'eau. Il s'exclama ! « Quelle jolie chicotte ! » La chicotte répondit. « Je ne me nomme pas jolie chicotte mais je me nomme *abridiabrada*¹⁵ »

Ananse lui répondit : « Fouetter donc ! » La chicotte le fouetta jusqu'à ce qu'il commença à pleurer. Alors que la chicotte continua à faire son travail, un oiseau qui passait dit à Ananse : 'Pourquoi pas dire « *Koko, dwo breoo*¹⁶ ! ». Immédiatement, Ananse dit : « *Koko, dwo breoo!* ». La chicotte cessa de le fouetter et elle retourna dans l'eau.

¹⁵ *Abiridiabrada* : Façon de dire comment une chicotte peut fouetter.

¹⁶ *Koko dwo breo* : Façon ludique de dire 'du calme'

Ananse prit la chicotte, et quand il arriva à la maison, il la mit sur les toits.

Les enfants d'Ananse virent que Papa était monté sur les toits donc quand Papa Ananse était sorti, ces enfants montèrent sur les toits pour voir ce qui était là de nouveau. Ils virent une belle chicotte.

L'enfant malade, qui parlait aussi bien dit : « Quelle jolie chicotte ! » La chicotte dit : « Je ne me nomme pas jolie chicotte mais je me nomme *abridiabrada* » Les enfants dirent : « fouetter donc ! » A l'instant, la chicotte commença à les fouetter sur les toits. Enfin, ils attrapèrent la chicotte, et ils la coupèrent en petit morceau. Ils les jetèrent partout à partir de ce jour-là, la chicotte se propagea partout dans le monde.



CHAPITRE TROIS

3.0 L'ANALYSE DE LA TRADUCTION

Dans notre activité traduisant, nous avons rencontré des problèmes dans la traduction de certains mots et expressions figées. Ces problèmes peuvent être liés à des raisons culturelles, linguistiques ou lexicales. Selon Newmark, l'aspect culturel comprend cinq catégories à savoir l'écologie, la culture matérielle, la culture sociale, les organisations ; coutumes, activités, procédures, concepts, et les gestes et habitudes. (Newmark op. cit : 95). Ces éléments sont pertinents à notre analyse à cause de la nature du texte que nous avons traduit (contes).

A travers ces procédés, nous avons transmis le message en akuapim twi vers le français à nos audiences en respectant les éléments linguistiques, culturelles et sociaux des deux langues en question.

3.0.1 Analyse des expressions figées

Selon Newmark (1998, p.28), Le problème majeur face à un traducteur n'est pas grammatical mais lexical, i.e. des mots, des collocations, des expressions figées ou des expressions idiomatiques. Ainsi, Davies (2004, p.193) souligne certains problèmes que le traducteur rencontre dans la traduction des expressions figées :

1. Reconnaissance
2. Manque d'équivalence dans la langue d'arrivée,
3. Une équivalence similaire à la fois dans la langue d'arrivée qui est employé dans une autre manière.
4. Une expression idiomatique ayant un sens littéral et idiomatique en même temps dans la langue source.

5. Différence entre la convention, le contexte et la fréquence d'utilisation dans la langue source et la langue cible.

Comme notre texte (les contes) possède beaucoup d'expressions figées, ces problèmes étaient présents pendant notre traduction.

Nous avons tombé sur des stratégies proposées par Baker (1992, pp. 22-77). Baker présente quatre stratégies pour la traduction des expressions figées :

1. L'emploi d'une expression de sens et de forme similaires.
2. L'emploi d'une expression de sens similaire mais d'une forme différente.
3. Traduction par paraphrase.
4. Traduction par omission.

Vinay et Darbelnet aussi propose les sept procédés de traduction tels que l'équivalence, la traduction littérale, l'adaptation, la modulation, l'emprunt, la transposition et le calque.

3.0.2 Proverbes

Dans la traduction de ces proverbes nous les avons traduits par l'emploi des expressions de sens similaires mais des formes différentes dans la langue d'arrivée.

Nous avons employé le procédé d'équivalence.

- *Se prako ano so a, ɔde didi asuogya na ɔmfa ntwā asu* .Littéralement, ce proverbe veut dire ' si le cochon a une grande bouche, il se nourrit sur les berges de la rivière mais il ne traverse pas la rivière' Ce proverbe montre qu'il devrait toujours y avoir une limite à ce que les gens font. Alors nous proposons cette traduction par le procédé d'équivalence :

Même ivre la souri ne s'aventure pas vers la demeure du chat. (cf 2.2.5 p.71).

- **Wo ani afi bebre a, wo afu da wuram.** Une traduction littérale de ce proverbe sera ‘*Si tu es très sage ton champ est dans la brousse*’ Cela indique qu’on ne peut tout faire même si on est très sage. Comme le sens ne se trouve pas bien dans la traduction littérale, nous proposons cette traduction par le procédé d’équivalence :

Bon nageurs sont à la fin noyés. (cf. 2.2.5 p.71).

- **Wopε se egu wo yanko so a egu wo so.** Littéralement, ce proverbe veut dire ‘*si vous voulez quelque chose tombé sur votre voisin qu’il tombe sur vous*’. Alors nous proposons cette traduction par le procédé d’équivalence :

Quiconque se sert de l’épée périra par l’épée. (2.3.3 p.79)

- **Woto aduru a ebi ka wo ano**

Une traduction littérale de ce proverbe sera ‘*Si vous empoisonner quelqu’un vous risquez d’y goûter aussi*’ Pour avoir l’effet de ce proverbe sur nos lecteurs francophones nous proposons cette traduction par le procédé d’équivalence :

Qui sème le vent récolte la tempête. (cf 2.4.2 p.91).

- **Se wotu wo fo tu tu na woante a, wokɔ Anteade :** Littéralement, ce proverbe veut dire ‘*si vous n’écoutez pas aux conseils vous irez à Anteade*’. Anteade est le nom d’une ville au Ghana qui est utilisé pour ce proverbe, donc un lecteur étranger ne comprendra pas ce proverbe. Alors nous proposons cette traduction par le procédé d’équivalence

La mouche qui refuse d'écouter les conseils se retrouve dans la tombe avec le cadavre. (cf. 2.3.4 p.82).

Dans la traduction du proverbe suivant nous avons employé la stratégie de "Traduction par paraphrase." Pour le rendre compréhensible pour nos lecteurs français.

Esono awu a, na meda so metɔ nam? Est-ce que je dois acheter de la viande si l'éléphant est mort ? (cf. 2.2.5 p.71).

- *Ayankogoro nti na ɔkɔɔ annya ti* : Littéralement, ce proverbe veut dire ' *Le crabe n'a pas de tête à cause de l'amitié*' Pour avoir une bonne compréhension pour nos lecteurs dans la langue d'arrivée, nous proposons cette traduction par un paraphrase :
- On doit se garder de mauvaises fréquentations.* (cf. 2.2.5 p.71).

3.0.3 Expressions idiomatique

Dans la traduction de ces **Expressions idiomatique** nous les avons traduits par l'emploi des expressions de sens similaires mais des formes différentes.

"Wonim nantew yiye koraa : Littéralement, on traduira cette expression « *tu sais bien marcher* » mais cette traduction n'est pas le sens propre pour l'expression dans la langue d'arrivée. Par le procédé d'équivalence, nous avons trouvé ***Tu es vraiment chanceux !*** Comme un bon remplacement pour l'expression. (cf. 2.2.5 p.71).

- *Merekɔyi musu* : Si cette expression est traduit mot à mot nous allons avoir ' *Je vais enlever le tabou* ' ; Un lecteur que ne comprend pas bien les langues Akans ne comprendra pas cette expression si on traduit mot à mot. Nous avons

un problème culturel dans ce cas et il nous fallait une équivalence pour bien traduire. Une équivalence de cette expression se trouve dans «*Je vais faire un sacrifice* ». Un lecteur français comprendra mieux de cette façon. (cf. 2.2.2 p.59).

- ***Dabi Obosomfoɔ bi yen ne guan na se afe so a ɔde ahwie***: Si cette expression est traduite mot à mot, on aura :

Un jour, un Féticheur garda sa mouton afin q' il versera avec à la fin de l'année.

Le sens de cette traduction n'est pas bien sorti. Nous avons traduit cette phrase pour faire sortir le vrai sens : « *Il était une fois, un féticheur qui avait gardé son mouton en attendant le festival annuel où il allait le sacrifier aux dieux.* » (cf. 2.2.3 p.62).

- ***Mawu afi a*** : Cette expression se traduit littéralement *Je suis mort*. Mais on constate que cette expression n'a rien à faire avec la mort dans la langue source. Il nous faut une équivalence le sens qui se trouve dans *Que je suis chanceux*. Cela montre le choc et la joie que l'un de nos caractères a eue quand celui-ci a vu son fruit préféré. (cf. 2.2.5 p.71).

Nsem yi maa Akokomfi ti hone : Cette expression se traduit littéralement 'La tête de la mante était enflée à cause de cela'. Le sens de cette traduction ne s'applique pas dans le contexte du conte. Nous arrivons enfin à traduire par le procédé d'équivalence en français : *La mante se sentait flattée*. (cf. 2.2.5 p.71).

- ***Etwaɔ obiara yam*** : Cette expression idiomatique de la langue twi veut dire littéralement 'Cela a coupé le ventre de tout le monde.' Une traduction de ce

type n'aura pas de sens dans le contexte du conte que nous avons traduit. Nous emploierons alors le procédé d'équivalence à travers lequel nous avons la traduction suivante : *Cela a fait mal à tout le monde* (cf. 2.3.3 p.79).

-
- **Wo ani abobo ?** : Cette expression est bien traduite dans 'Es-tu aveugle ?' par l'équivalence. On risque de perdre le sens de cette expression si on traduit le mot 'abobo' comme 'cassée' (cf. 2.4.2 p.91).

KNUST

Mehyira so ma wən kose kose: Nous avons eu un problème dans la traduction de cette phrase parce que le style de la phrase, surtout les mots *kose kose* ne se trouve pas dans la langue française. Dans ce cas nous avons trouvé cette adaptation pour traduire la phrase : *C'est un cadeau du fond de mon cœur à nos invités.* (cf. 2.1.6 p.52).

- **Baabi a anomaa su mpo wonte** : Littéralement la traduction de cette expression doit être 'un endroit où on n'entend pas le chant d'un oiseau' ; mais nous avons décidé de traduire le sens et ce que veut dire l'auteur de la langue source :

« Un endroit paisible » à travers le procédé d'adaptation. (cf. 2.2.2 p. 59).

- **ɔno na n'anim atow tuo yi!** : Cette expression veut dire que la personne avait l'air bête. Cette expression se traduit littéralement 'ses yeux ont été enlevés dans ses mains'. Le sens de cette traduction ne s'applique pas dans le contexte du conte. Nous arrivons enfin à traduire par le procédé d'équivalence en français Nous trouvons cette traduction par le procédé d'équivalence. (cf. 2.1.6 p.52).

3.0.4 Expressions métaphoriques

Kɔnnɔre Yaa nkwan de, na ɛfanim huasu :Kɔnnɔre Yaa est la femme de kwaku Ananse dans les contes Akan. *Dans le conte, la soupe de Kɔnnɔre Yaaest comparée à huasu.*Cette comparaison donne une impression que la soupe préparée par cette femme n'a pas de gout ; car, le mot *huasu* est un nom donné aux gouttes d'eau qui se trouve sur des feuilles pendent le matin ou après les pluies sur un chemin dans la brousse. Ce mot est difficile à trouver dans la langue d'arrivée. Cette difficulté rend la phrase difficile à traduire avec d'autres procédées.Nous avons employé l'adaptationet nous avons-nous avons trouvé cette traduction : *Kɔnnɔre Yaa nkwan de, na ɛfanim huasu* « *La soupe de Konnore Yaa n'est pas du tout délicieuse.* ». (cf. 2.2.4 p.66).

Enti ne yam nyinaa redew te se ogyatannaa. Le mot ogyatanaa s'agit d'une grande flamme de feu. L'auteur dit que le ventre d'Ananse brûlait comme cette ogyatanaa. Cette comparaison décrit l'intensité de la faim qu'avait Ananse. Pour le mieux dire en français nous avons trouvé une équivalence de cette expression : *il avait une faim de loup.* (cf. 2.2.1 p.56).

Quant aux sous-catégories de l'aspect culturel, l'écologie recouvre les animaux, les arbres, des milieux ou vivent les êtres vivant. La culture matérielle recouvre aussi la nourriture, les habits, les bâtiments, etc. (Newmark (op cit : 95)) ces aspects sont très importants dans notre analyse comme notre texte est un texte littéraire qui a beaucoup d'éléments culturels.

3.0.5 Noms des animaux :

➤ *Ɔdabɔ/ ɔtwe* : le Cerf

L'animal Ɔdabɔ est aussi appelé *ɔtwe* dans la langue Akan. Il fait référence à un animal qui appartient au groupe d'antilopes ; plus petit que l'antilope. La difficulté dans la traduction de ce mot est qu'il y a beaucoup d'animaux dans ce groupe et le traducteur le trouve difficile à trouver le nom exact pour *Ɔdabɔ* ou *ɔtwe* dans la langue d'arrivée. Par le procédé d'adaptation nous avons choisi le mot Cerf pour décrire cet animal après avoir consulté Le dictionnaire *Dixel 2010* qui définit le Cerf comme « *Animal ruminant vivant en troupeaux dans les forêts* » *Ende na ɔtwe mporɔw wɔ adukuro mu* : *Donc, que le cerf pourrisse au creux d'arbre !* » (cf. 2.3.1 p.75).

➤ *Nantwi a ɔtua dua* : une grande vache

En réalité, *Nantwi a ɔtua dua* peut se traduire littéralement comme *une vache avec de la queue*. On sait bien que chaque vache normalement a de la queue donc l'auteur à utiliser ce nom pour une raison. Dans la culture Akan, on emploie ce mot d'exagération pour signifier que ce n'est pas seulement une vache mais c'est une grande vache. Nous avons traduit ce nom par le procédé d'adaptation afin de le dire dans une manière où nos lecteurs vont comprendre :

Ɔhene no hyɛ se obiara a ɔbetumi adɔw saa haban no a ɔrenti ne ho koraa na mmom ɔbefa nhohow no mu adɔw afu no awie no, ɔbɛma no nantwi a ɔtua dua biako : *Le Roi promet que celui qui arrivera à faire le travail, sans se gratter, aura une vache comme récompense.* (cf. 2.2.2 p.59).

➤ **Aseredowa** : un petit oiseau

Ce mot s'agit d'un oiseau très petit qui se trouve dans la culture de la langue de départ. Même s'il y a sans doute beaucoup de petits oiseaux dans la langue d'arrivée, il est difficile de trouver le nom exact de cet oiseau. L'auteur a utilisé cet oiseau pour montrer le vrai caractère d'Ananse comme un gourmand qui voulait manger cet oiseau avant de manger une vache qu'il avait pour lui seul. Par le procédé d'adaptation nous avons traduit le nom de cet oiseau comme un petit oiseau afin de rendre le texte compréhensible à nos lecteurs francophones : *ɔbema n'ani so a, aseredowa na osi dua so resu yi* : il enleva la tête et il vit un oiseau qui chantait sur un arbre (cf. 2.2.2 p.59).

L'adaptation est un procédé de traduction par lequel le traducteur remplace la réalité sociale ou culturelle du texte de départ par une réalité correspondante dans le texte d'arrivée. L'adaptation dépend donc de notre interprétation de cette langue-culture, ce qui implique une première subjectivité : nous comprenons le texte en fonction de notre sensibilité et culture. Cette sensibilité et cette culture nous amènent à traduire et à envisager les choses différemment, selon notre propre bagage : deuxième subjectivité qui intervient lors de nos choix d'expressions dans notre traduction.

➤ **Batafo** : Potamochère

Le dictionnaire *Dixel 2010* définit *Potamochère* comme « petit cochon, mammifère ongulé voisin du sanglier, qui vit dans les marécages, en Afrique. » Comme cette description est semblable au mot *Batafo* dans la langue d'arrivée, nous l'avons traduit ainsi par le procédé d'adaptation : *Da koro bi a ɔkɔe saa no, ne nsa kɔkaa batafo kɛse bi* :

Un jour le serviteur tua un grand Potamochère (cf. 2.3.1 p.75).

3.0.6 Noms des nourritures

Nnwomma : un type de bouillie faite de l'igname et de la soupe ou de la sauce. Cette nourriture se trouve au Ghana mais aussi il y a d'autres variations dans d'autres pays africains comme le Nigeria et la Sierra Leone où on l'appelle « cocoyam/yam porridge » Comme ce n'est pas trop commun dans d'autres pays africain, nous avons emprunté ce mot dans notre traduction vers la langue française. L'emprunt s'agit de maintenir le même mot de la langue source dans la langue d'arrivée. Dans notre travail nous avons bien expliqué ces mots empruntés en annexe pour proposer une bonne compréhension à nos lecteurs francophones :

Da koro bi de, ogu so redi ne nnwoma saa ara na etee se anomaa bi resu se:

Un jour alors qu'elle mangeait son Nnwomma elle entendit chanter un oiseau : (cf. 2.3.4 p.82).

Abete : C'est une nourriture traditionnelle du Ghana et de certains pays de la sous-région ouest-africaine. Elle est préparée avec de la farine du manioc sec, qui se sert avec la soupe. Comme il n'y a pas d'équivalence de cette nourriture dans la langue d'arrivée, nous proposons un emprunt de ce mot dans la traduction en français. Ce mot est écrit et expliqué en bas de la page où se trouve le conte en français : ***m'awerefi a ema mekae se mekyi abete yi*** :

C'est l'oubli qui m'a fait dire que je ne mangeais pas d'*abete* (cf. 2.2.1 p.56).

3.0.7 Noms des lieux

➤ *Tagyan aboɔ so*

- Le nom désigne un endroit imaginé qui représente un endroit lointain. Il n'existe pas au Ghana. C'est un mot culture-sociale qui est difficile à traduire dans la d'arrivée. L'emplacement du narrateur (ou la poule) est loin de cet endroit imaginé. Pour faire comprendre ce mot, nous proposons le processus d'adaptation pour le traduire : *se ewɔ ɛha neTagyan aboɔ so koraa a... même si ça se trouve à un endroit lointain. . (cf. 2.1.3 p.36).*

➤ *akokɔ kurom*

- Dans le conte, un roi dit sa fille de ne pas aller à *akokɔ kurom* (le village du coq) L'interprétation de ce mot est que l'enfant n'avait pas le droit de sortir même si là ou elle allait était un endroit proche de la maison. Ce mot n'est pas un village qui existe donc nous avons adopté le processus d'adaptation pour traduire ce mot : *Ohene yi hyɛ ne babaa no mmara se ɔnni ho kwan se ɔtu ne nan si akokɔ kurom da : Le roiinterdit sa fille de sortir de la maison. . (cf. 2.3.5 p.86).*

3.0.8 Mots socio-culturels

Il y a d'autres mots socio-culturels qui ne peuvent pas être catégoriser dans les groups de mots et expressions déjà discutés. Ces mots ont aussi posés des problèmes de traduction.

➤ *akonhama* :

- Dans la culture Akan, *akonhama* est un nom donné a une somme d'argent qu'un mari donne à sa femme (chaque jour) pour prendre soin de la famille.

C'est relatif à *l'argent de poche* mais l'emploi et le sens sont différents dans la langue source. Nous avons paraphrasé et employé le procédé de transposition pour traduire ce mot. La transposition consiste à remplacer une partie du discours par une autre, sans changer le sens du message. Ici le mot '*akɔnhama*' qui est un nom est changé en un verbe '*nourrir*' : *Mentumi mmɔ wɔn akɔnhama* : *Je ne peux pas les nourrir* (cf. 2.1.3 p.36).

Nhenkwaa : Dans les palais des Rois et Chefs du peuple Akan, les gens qui servent sont appelés *nhenkwaa*. Pour traduire ce mot, nous avons employé le procédé de calque. Pour le calque, on emprunte à la langue étrangère le syntagme, mais on traduit littéralement les éléments qui le composent. Ainsi, nous avons trouvé le mot *serviteur* dans la langue d'arrivée : *na nhenkwaa gyinagyina hɔ rewɛn Ananse nea eyɛ den* : *Les serviteurs le surveillaient sérieusement*. (cf. 2.2.2 p.59).

ɔdeɛfoɔ : Ce mot est un titre qui est donné à un roi, ou un homme de grande réputation. Dans l'un des contes, la chèvre s'adressait à la tigresse comme *ɔdeɛfoɔ*. A travers le procédé de calque nous proposons *Votre Majesté* dans la langue d'arrivée. *Afei merebɛda nnahɔɔ, enti wo nso kɔda, ɔdeɛfoɔ!* : *Maintenant je vais m'endormir profondément et vous aussi devriez également aller dormir, Votre Majesté* : (cf. 2.1.4 p.41).

- *Sasabonsam* : En mythologie Akan ; un type d'animal-homme qui est géant, très fort, méchant et peut manger des gens. Pour traduire ce mot, nous proposons un emprunt de ce mot dans la traduction en français. Après avoir emprunté ce mot, nous avons aussi utilisé le calque dans quelques situations pendant notre traduction en utilisant le mot *géant*. (cf. 2.3.5 p.86).

- **Asammorofi** : Dans les maisons traditionnelles Akans et ghanéennes, des bois de chauffage sont utilisés dans les cuisines. Ce mot désigne les cendres qui restent après avoir brûlé du bois de chauffage. En traduisant ce mot, nous avons choisi le procédé de calque et d'adaptation : **Sasabonsam bi wɔ mfikyiri so hɔ**:il y avait un sasabonsam dans les environs (cf.2.4.3 p.95).
- **Abiridiabrada** : Ce mot est une expression dans la langue d'arrivée qui est une façon de dire comment une chicotte peut fouetter. Nous avons emprunté ce mot dans la langue d'arrivée durant notre traduction : **Wɔmfɛ me abaa fɛfɛ na mmom, wɔfrɛ me Abiridiabrada**.Je ne me nomme pas jolie chicotte mais je me nomme abridiabrada (cf.2.4.4 p.100).
- **Kooko dwo brɛo** : *kooko* est un tubercule qui se trouve autour des plans d'eau. L'expression veut dire 'que cette nourriture refroidisse'. Dans le contexte, c'est une façon ludique de dire 'du calme'. Nous avons emprunté ce mot dans la langue d'arrivée durant notre traduction. **Wonka se kooko, dwo brɛoo ana?** Pourquoi ne pas dire « *Kooko, dwo brɛoo* » (cf.2.4.4p.100).
- **Hohɔre** est un mot qui est dans l'art culinaire qui comprend la préparation des nourritures délicieuses et somptueuses. A travers l'adaptation, nous avons paraphrasé ce mot vers la langue d'arrivée. « préparez pour moi » **Wɔmfɛ me asanka na mmom wɔfrɛ me Hohɔre**

Je ne me nomme pas bol mais on m'appelle 'préparez pour moi.'(cf.2.4.4p.100).

Agoo:On dit ce mot quand on veut entrer dans la salle ou chez quelqu'un d'autre.

Dans la culture Akan, c'est la forme verbale de frapper à la porte de quelqu'un avant

d'entrer. Ce mot a été traduit par le procédé d'emprunt dans notre traduction : *Enna Aberekyi se "Agoo!"*

La Chèvre frappa à la porte Agoo! (cf.2.1.4p.41).

- *Mεε Mεε* : Le cri de la Chèvre chez les Akans. Ce mot a été traduit par le procédé d'emprunt dans notre traduction.

N'ano ansi koraa na Aberekyi gyee so se: "Mεε, mεε! Elle n'avait même pas fini quand la Chèvre répondit. . (cf.2.1.4p.41).

- *dammirifua* : Ce mot est un mot socio culture qui est dit à une personne morte pour lui dire adieu ou à une personne dans un état de difficulté pour le consoler. Puisque le but de notre traduction est de rendre l'équivalence de l'effet de la langue source nous avons employé le procédé d'adaptation à partir duquel nous trouvons ; la version « adieu » (cf. 2.2.3 p.62).

3.0.9 Les Chansons

Dans la traduction des chansons dans les contes, il y avait certains mots qui posaient des problèmes. Cependant, nous les avons traduits avec certains procédés et nous avons expliqué ces mots en bas des pages.

- *Kre kekye kekye,*
Seeniwa!
Se menyare a, anka,
Seeniwa!
Anka mebo ne ha,

Seeniwa.?

- “*Kre kekye kekye,*

*Seeniwa*²

Si je n’étais pas malade,

Seeniwa,

Je jouerais ici,

Seeniwa.’’

Dans cette traduction, les mots ‘*Kre kekye kekye*’ représentent le son que le tambour fait, donc il fallait le procédé d’emprunt pour traduire. Le deuxième mot c’est *Seeniwa*. Ce mot n’est qu’une réponse qui est donnée au son d’appel du tambour.

Nous avons employé aussi l’emprunt pour le traduire. (cf.2.1.2p.33).

- “*Nkete, nkete, nkete,*

Nkete, nkete, nkete,

Okyena mewe nam oo,

Nkete!”

- ‘*Nkete nkete nkete,*

Nkete nkete nkete,

Je mangerai de la viande demain !

Nkete !

Littéralement, le mot ‘*Nkete nkete nkete*’ veut dire *petit-petit-petit*. Cependant, il représente un son fait par un instrument de musique à cordes (*guitare*). Dans le conte, les personnages jouaient cette instrument en chantant (*sous-entendu dans le conte*)

Nous avons employé l’emprunt pour le traduire. (cf.2.1.2p.33).

- “*Futuru, futuru manya ntem,*
Futuru, futuru manya antem,
Opete Kwaakye, many ntem!”

- “*Futuru, futuru⁶, je suis le premier à jouer.*”
“*Futuru, futuru, je suis le premier à jouer.*”
“*Opete kwakye est le premier à jouer.*”

- “*Kyen, kyen manya m’adee*
Kwaakyerε, manya m’adee!”

- “*Kyen kyen,⁷*
C’est mon propre tambour
Kwaakyerε⁸ a son propre tambour

Ces deux mots *Futuru futuru* et *Kyen kyen* sont des onomatopées qui représentent les sons fait par des instruments de musique. (Ici : des tambours). *Kwaakyerε* est une appellation du Corbeau. Ces mots ont été traduits par le procédé d’emprunt dans notre traduction.(cf.2.1.6 p.52).

- *Agya ɔbɔfoɔ, wo yam ye nwene,*
Agya ɔbɔfoɔ, wo yam ye nwene,
Obiakofɔ, woakum Ntiamoa,
Akum Saperekyiwa,
Wɔmfɔ no nkɔto he?
Wɔmfɔ no nkɔto he?
Agya ne enowaa awurade,
Da hɔ komm na woɛsɔre a

Wɔagye wo awurade,

Agya se ɔrenkasa na wɔagye no hoo!”

- « *Monsieur le chasseur, vous êtes méchant,*

Monsieur le chasseur, vous êtes méchant,

Vous, une seule personne, vous avez tué Ntiamoa,

Vous avez tué Saperekyiwa

Où doit-on mettre notre bien aimé,

Où doit-on mettre notre bien aimé,

Oh, bon Dieu,

Reposez-vous tranquillement, et quand vous vous levez

Que Le bon Dieu vous reçoive

Notre père dit qu’il ne parlera pas pour qu’on ne puisse répondre ! »

Dans la traduction de ce chant funèbre, la difficulté se trouve dans la dernière ligne :

Agya se ɔrenkasa na wɔagye no hoo!” Le mot *hoo* représente une réponse qui veut aussi dire *oui*. Nous avons employé le procédé d’adaptation dans cette traduction.

Notre père dit qu’il ne parlera pas pour qu’on ne puisse répondre ! » (cf.2.3.2p.76).

- “*Sereke ee, Sereke ee, ntrékoma,*

Ose oni awu oo ntrékoma,

Ose ɔse awu oo ntrékoma,

Ose ɔrennidi oo, ntrékoma,

Onyame kura akoo, ntrékoma

Asase kura afanaa, ntrékoma,

Ɔkɔɔ afuom a, ntrékoma

Onnye na onnidi, ntrekoma,

W'akɔɔ nnwɔmma, ntrekoma,

Oti a, gonɔ, ntrekoma

Sukorama yɔɔ yɔɔ, ntrekoma

Taasen Mensa, ntrekoma

Yaa Kakari

- *“Serekeee, sereke ee, ntrekoma,*

Elle dit que sa mère est morte, ntrekoma,

Elle dit que son père est mort, ntrekoma,

Elle refusa de manger, ntrekoma,

Dieu surveille sur homme, ntrekoma,

La terre surveille sur femme, ntrekoma,

Elle prenne à manger, ntrekoma,

Elle refusa de manger, ntrekoma,

Elle alla à la ferme, ntrekoma

Elle prépara Nnwoma, ntrekoma,

Elle regarda ici, Elle regarda là-bas, Ntrekoma,

Elle mangea, Ntrekoma,

Elle but de l'eau, Ntrekoma,

Taasen Mensah, ntrekoma,

Yaa Kakari.

Dans cette chanson, l'auteur a donné plusieurs noms et titre au personnage (la veuve)

Ces noms sont : *Sereke, Taasen Mensah, Yaa Kakari, Ntrekoma*. Le mot *Ntrekoma* est une réponse qui se trouve dans presque chaque ligne de la chanson. Nous avons employé aussi l'emprunt pour le traduire. (cf.2.3.4p.82).

3.0.10 Distinction lexicale

A partir de la nature de ces deux langues utilisées, il a été évident que certains énoncés en akuapim twi étaient traduits par le changement de point de vue vers le français.

Par exemple : *Ananse na ɔreguare agu ne ntama so yi : Sans enlever ses vêtements, il commença à se laver* (cf.2.2.1p.56). Le style de l'auteur du texte original a été changé.

L'utilisation du discours direct est aussi dominante dans le texte original. Il y a beaucoup de dialogue que l'auteur utilise pour narrer les contes et cela rend les contes intéressants. Par exemple, dans la conversation entre Ananse et le Rat:

Enna Okisi se: “Minnye menni se eye wo ho nhokora wɔ ho saa! Nea yeɔyeɔ mmom ne se merebɛkɔ makɔwia Ohene ntumpan abien mabɛhyɛ amoa yi mu, na se edu so na wɔrebekum wo a, mɛyan na se wogyaa wo a, eye; se nso wɔku wo a, mede mama wo dammirifua ara nen.”

Le rat dit : « Non, je ne le crois pas. Voici ce que nous allons faire; je vais voler deux tambours du Roi et je vais les mettre sous terre, quand on sera sur le point de te tuer, je jouerai les tambours, et si nous sommes chanceux ils ne vous tueront pas, mais si on te tue, malheureusement, je jouerai les tambours pour te dire adieu. » (cf.2.2.3p.62).

Les contes de Mmrehua que nous avons traduits comme tout conte Akans sont décorés par des proverbes, des expressions idiomatiques, des interjections et des chansons. A travers ce style employé par l'auteur, les contes dans le texte source sont intéressants à lire. Nous avons aussi essayé de maintenir ce style dans le texte cible pour nos lecteurs francophones.

3.1 RÉSULTATS

Nous reconnaissons à partir de notre analyse qu'au niveau linguistique et culturel, il n'y a pas d'ordre spécifique quant à la composition des problèmes de traduction ; ces deux aspects constituent également les problèmes de traduction. Cependant, la traduction est possible dans toutes langues humaines malgré la différence entre les cultures les formes linguistiques. C'est aussi évident que le passage inter linguistique et interculturel d'une langue à l'autre se réalise bien en tenant fidèlement au contenu de l'original. Chaque langue possède des éléments grammaticaux uniques qui favorisent la manière d'expression de toute situation. C'est à l'avantage du traducteur de connaître bien la langue et la culture dans lesquelles le texte original est écrit et aussi la langue d'arrivée.

3.2 CONCLUSION

Notre objectif de traduire *Mmerehua, Twi Folk Tales* d'akuapim twi en français n'a pas été facile comme la langue akan et la langue française sont très différentes du point de vue linguistique et culturel. Les théories de traduction que nous avons appliquées nous ont aidées à arriver à faire une traduction qui est près de l'originale. Les problèmes rencontrés pendant la traduction, sont résolus par des procédés particuliers pour arriver à transmettre le message que l'auteur veut passer à son audience et à notre audience ; des Français et des Francophones

Nous avons commencé par une introduction qui compose le cadre général, la problématique, l'objectif du choix du sujet, la justification du choix du sujet, la limitation du champ du travail, l'hypothèse de départ, l'arrière-plan historique, la méthodologie du travail et le plan du travail.

L'objectif du choix du sujet comprend notre désir de traduire et faire l'analyse de notre traduction afin de garder les contes et aussi de continuer nos études dans le domaine de la traduction. Dans la limitation du champ du travail nous avons indiqué comment nous avons sélectionné les vingt contes parmi les quarante-six contes de *Mmrehua, Twi FolkTales*. L'hypothèse de départ parle des écoles de pensées dans la traduction et comment nous avons abordé notre travail.

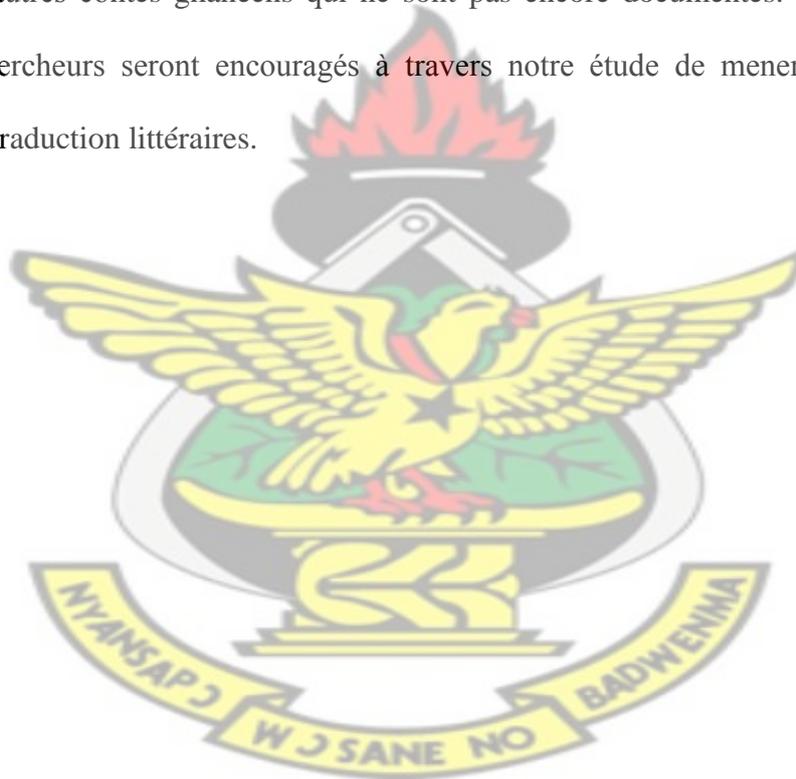
Le premier chapitre porte sur le cadre théorique, les travaux antérieurs et l'activité traduisante. Nous avons parlé des théories de traduction que nous avons employées et nous avons expliqué comment nous allons les utiliser. Nous avons cité certains ouvrages qui ont des rapports avec notre actuel travail sous les travaux antérieurs. L'activité traduisante se portait sur les méthodes et les théories utilisées pour la bonne traduction du livre *Mmrehua, twi Folk tales* par E. O Aye.

Le deuxième chapitre était la traduction des trente contes du livre *Mmrehua, twi Folk tales* par E. O Aye. Ici, nous avons utilisé majoritairement les méthodes adoptive et fonctionnelle de la traduction. Nous avons traduit beaucoup d'expressions familières, certains proverbes et expressions de la langue akuapim twi et nous avons aussi rencontré certains mots et concepts culturels.

L'analyse de la traduction est le titre pour notre troisième chapitre, qui montrait les difficultés que nous avons rencontrées en traduisant le livre *Mmrehua, twi Folk tales* et les manières dans lesquelles nous avons résolu ces problèmes liés à l'activité traduisante. Nous avons essayé de garder les effets des contes sur nos lecteurs en français à travers les différentes stratégies de traduction que nous avons employé. Notre traduction n'a pas été facile comme la langue akan et la langue française sont très différentes du point de vue linguistique et culturel. On remarque que les éléments

socio culturels composent les problèmes majeurs de traduction. Nous constatons aussi que l'absence d'une équivalence dans la langue d'arrivée rend la traduction difficile, surtout dans la traduction des contes akans en français. La majorité d'expressions figées était traduit par le procédé d'équivalence. Au sujet de l'aspect culturel, bon nombre des mots sont empruntés à la langue d'arrivée. Tous les noms propres aussi ont été empruntés.

Notre souhait est que dans l'avenir nous pouvons commencer une autre recherche dans ce domaine avec les autres contes de *mmerehua* qui ne sont pas encore traduits; ou avec d'autres contes ghanéens qui ne sont pas encore documentés. Ensuite, que d'autres chercheurs seront encouragés à travers notre étude de mener à bien des travaux de traduction littéraires.



BIBLIOGRAPHIE

1. ADEWUNI, S. (2006). *Narrowing the Gap between Theory and Practice of Translation*. Translation Journal Volume 10, No.2.
2. ANYIMAH, I. E (2009) *The Housemaid d'Ama Darko* : Traduction commentée des six premiers chapitres, Mémoire Maitrise, Kumasi, KNUST.
3. AYE, E. O. (1965), *Mmrehua Twi Folk Tales*: Hong Kong, Continental Printing Press.
4. BA, AMADOU H. (1985) *Njeddo Dewal mère de la calamité*: conte initiatique peul Dakar : NEA, (Collection: Orale).
5. Baker, M. (1992) *In Other Words, a coursebook on Translatio*: London, Routledge.
6. BELINGA, E. S. M. (1978), *Comprendre la littérature orale africaine* : Issy-les-Moulineaux : Les classiques africains
7. BERMAN, A. (1995) *Pour une critique des traductions* : Paris, Gallimard.
8. CATFORD, J. C. (1965): *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*: Oxford, Oxford University Press.
9. Davies, M. G. (2004). *Multiple voices in the translation classroom: Activities, tasks and project*: Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
10. DUSSART, A. (2006) *La traductologie: objet et objectifs* (Qu'est-ce que la traductologie ? Etudes réunies par Michel Ballard) : Arras, Artois Presses Université.
11. ISRAËL, F. (1990), *Traduction littéraire et théorie du sens*, in M Lederer (éd) *Etudes traductologiques* : Paris, Minards, Lettres Modernes.
12. LADMIRAL, & JEAN- RENE (1994), *Traduire : théorèmes pour la traduction* : Paris, Gallimard.

13. LEDERER, M. (1981), *La traduction simultanée, expérience et théorie* : Paris, Mainard, Lettres Modernes.
14. LEDERER, M. (1994), *La traduction aujourd'hui. Modèle interprétatif* : Paris, Hachette.
15. LEDERER, M. (1997) *La théorie interprétative de la traduction: un résumé* : Manchester, St Jerome Press.
16. MESCHONNIC, H. *Poétique du traduire*, (1999) : Paris, Edition Verdier.
17. MOUNIN, G. (1976) : *Linguistique et traduction*, Brussels: Dessartet & Mardaga.
18. NEWMARK, P. (1988), *Textbook of Translation*. Prentice-Hall International (UK) Ltd, Hertfordshire.
19. NIDA, E. (1964): *Toward a Science of Translating*, Leiden; E. J. Brill.
20. OWUSU-SARPONG, C. (1998) *Anthologie trilingue de contes Akans* : Broché.
21. Perrault, C. (1967) *Contes, textes établis par G. Rouger*. Paris : Éditions Garnier Frères.
22. REISS, K. (1971): *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*, Munich: M. Hoerber. (Trans. E. F. Rhodes, *Translatino Criticism: Potential and Limitations*, Manchester: St Jerome Press, 2000).
23. SELESKOVITCH, D. & LEDERER M. (1984) *Interpréter pour traduire* : Paris, Didier Erudition, (3ème édition - revue et corrigée, 1993).
24. SELESKOVITCH, D. (1975), *Langage, langues et mémoire* : Paris, Mainard, lettres Modernes. Séminaire d'analyse textuelle (2005), *La traduction/ création du Vathek de William Beckford et la théorie de la traduction au XVIIIe Siècle* : Tania Collani.

25. VAN, D. H. (2010), *La théorie du sens et la traduction des facteurs culturels* : Paris, Synergies Pays.
26. VINAY, J. P. & DARBELNET, J.(1977), *Stylistique Comparée du Français et de L'anglais* : Nouvelle édition revue et corrigée ; Paris, Les Editions Didier.
27. WIDDOWSON, H.G. (1991), *Une approche communicative de l'enseignement des langues* : Paris, Les Editions Didier.
28. ZHANG, X. (2006) *Traduire le théâtre* (Application de la Théorie interprétative à la traduction d'œuvres dramatiques françaises en chinois) Thèse dirigée par, Marianne LEDERER : Université paris III – Sorbonne nouvelle.

SITOGRAFIE

1. ARTHUR, E. H. (1949), *The Translation of Folk Tales:Western States* Folklore Society: FG <http://www.jstor.org/stable/1496152>. (25/10/13- 22:53).
2. GUADEC, D. (2004), *Faire Traduire*, La Maison du Dictionnaire, Paris. www.fairetraduire.net (25/02/14- 08 :26).
3. HELOÏSE, D. (2011) *Les différents procédés de traduction dans la littérature de jeunesse* : La Clé des Langues (Lyon: ENS LYON/DGESCO) : Url : <http://cle.ens-lyon.fr/anglais>. (11/09/13 -13:09).
4. HERBULOT, F. (2004), *La Théorie interprétative ou Théorie du sens : point de vue d'une praticienne* : E.S.I.T, Paris, France : <http://id.erudit.org/iderudit/009353ar>. (11/09/13- 12 :42).
5. IWUCHUKWU, M. O. (2010) *Théorie du sens et sociocritique en traduction littéraire* :

- Les Presses de l'Université de Montréal : <http://id.erudit.org/iderudit/045075ar>.
(11/09/13- 14 :50).
6. *La littérature d'Afrique noire* : <http://fr.encyclopedia.yahoo.com>. (19/11/13-23 :55).
 7. M. Robin's Library) GR360. A55r3X; www.books.google.com. (05/11/13-07:48).
 8. VECSEY, C. (2008), *The Exception Who Proves the Rules: Ananse the Akan Trickster*: BRILL <http://www.jstor.org/stable/1581431> .(15/11/13- 15:44).
 9. WALLAERT, I. (2008), *Traduire les contes soufis pour la jeunesse : contraintes et défis d'un transfert multiculturel et multifonctionne* (Université d'Édimbour-Université de Strasbourg) : <http://en.childrenslibrary.org>.
(29/08/13- 23 :06).
 10. WINDMÜLLER, F. (2008) *Étude de l'adaptation interculturelle d'un conte commun à diverses cultures étrangères. L'exemple du Petit Chaperon rouge – Approche didactique et exploitation pédagogique : Cahiers de l'APLIUT, Vol. XXVII* : <http://apliut.revues.org>. (04/01/14 -10 :22).
 11. Schwass, M. (2008), *La traduction de la littérature enfantine : Analyse critique de la version française de The Hobbit de J.R.R. Tolkien* : www.archivesdegondor.net (04/01/14-23:48).

1. MMOADOMA AKYENE.

Enye mmoadoma nyinaa na ewo ho? Enna da bi wakosen akyene nwonwaso bi a wohwe a, ehwwe koraa. Woyere wici no, won hene hyee da a obekyere nea ese se osoa akyene no.

Da no dui no, oporj omanj mu no nyinaa hyiae na omaa okyeame de too omanj no nyinaa anim se: Wonj mu nea ne ho ye tanj koraa no na ope se osoa akyene no.

Afei na gua nyinaa atem dijj. Enye eno na Kontromfi resore aso akyeampoma mu se: Okyeame ntie na ento Obiremporj na ento omanj no se, akyene no, orentumi nsoa!

2. SE EYEE A NNIPA BINOM YEE ANYA-NSAFO NA EBINOM NSO YEE NTETE-KWAA.

Da bi Ananse boaboa nyansa a ewo wiase nyinaa ano de hyee toa bi mu se ode rekosenj dua bi so na onipa anju hwee koraa bio. Orekō no nyinaa na ne ba Ntikuma di no ntenteso.

Ananse duu dua no ase no, ode toa no senj n'anim na ode n'afuru too dua no ho se oreforo akō so. Oye biara a, enye ye. Enna ne ba Ntikuma fi wuram ho se: "M'aeva. wunnve nni se wode toa yi senj wo akyi numom a, anka wobetumi aforo dua yi ana?" Enna Ananse danj toa no de too n'akyi, fii ase tentam dua no.

Ananse hui se Ntikuma akyere no nyansa no, eyee no yaw se wantumi ammoaboa nyansa nyinaa ano na ebi aka ne ba no tirim. Enti ode abufuw gyaa toa no hwee fam ma ebōe. Toa no bōe no, nnipa pii kōō dua no ase. Wonj a ekōō hō kōfaa bi de baa wonj afi mu no ne anyansafo na wonj a anko bi no ne ntetekwaa.

Se eyee a nnipa binom yee anyansafo na ebinom nso yee ntetekwaa no ni oo!

3. OTWE MPOROW WO ADUKURO MU.

Mmere bi osikani tirimodenjo bi tra a ase a ewo akōa bi. Saa akōa yi nim ahayo yiye, na otow aboa a, omfom da. Se hanam ye ne wura akōnno na oma ne tuo so kō wuram a, ebēba na aboa bō ne kōj ho.

Da koro bi a okōe saa no, ne nsa kōkaa batafo kese bi, ode bae pē, na ne wura no se: "Eyi de, wōfrē no 'akōa nni'." Enti one ne yere ne ne mma dii a wōamma no bi da.

Da bi wōsoma no bio se ojkōpe otwe bi mmra. Odui pē, ankye koraa na ne nsa kaa bi, nanso atiri-mōdenj a ne wura no bōō no nti, wamfa no anko fie na ode no hyee adukuro bi mu. Obedu fie a, ne wura ne ne yere ne ne mma na atwa ahyia rebō aserehehe yi. Enna ose: "Me wura, se mede otwe no bae nne a, anka menya bi madi?" Enna ne wura no se: "Enne mmom de, anka worennya bi nni, gye da bi."

Enna akōa no nso reka ne tirim se: "Ende na otwe mporow wō adukuro mu."

4. NEA ENTI A AKOROMA KYERE JKOKO MMA.

Da bi Akoroma ka kyere Akokō se: "Ma yenkotwa akyene e?" Enna Akokō se: "Meyare." Enna Akoroma se: "Ende fa wo dade ma me e?" Akokō se: "Me dade nso yare." Enti Akoroma siim kōō wuram kotwaa n'akyene, yere de besii awiam se orekō afum aba.

Oduu kwanj so no, ote se obi ka n'akyene no se:

"Kre kekye kekye,
Seeniwa,
Se menyare a, anka,
Seeniwa,
Anka mebō ne ha,
Seeniwa."

Enna Akoroma se: "Na hena koraa na oka m'akyene yi? Mesanj makōhwe onii kō." Enti omanj baa akuraa no ase. Ebēba a, Akokō na ote dampanj mu yi. Enna Akoroma se: "Anua, hena na obeyanj m'akyene no yi?" Akokō se: "Minnim!" Enti Akoroma siim kohintaw afikyiri.

Ohye hō saa ara, obehwe a, Akokō na wahuruw asi agua anim reka akyene no yi. Enna ofi wuram hō, ne so tee! Osoo ne mu a ose orekum no pē, na Akokō se: "Mesre wo, nkum me na da bi mewe mma a, woabefa bi." Enti ogyaa no ma okōe.

Nea enti a Akoroma kyere jkoko mma daa no ni oo!

6. SE EYEE A ONIPA WU A, WŌYERE NO.

Kanj tete no, se onipa wu a, nea wōye ara ne se wōma no so kosie no. Saa bere yi mu obōfo bi tra a ase a wōka n'ahayo ho asem ka ka a, ensa.

Da bi saa obōfo yi faa ne tuo kōō wuram. Onennam ha no mu saa ara na okofii akwaku kuw bi so. Ohuu wonj saa no, ode ne tuo sii ne bo, tow wōj mu nimpa no. Otow aboa no saa no, obōō hōō kōō dua no ase se orekōfa no. Obedu hō a, fafuu! Aboa biara nni dua no ase ho.

Enna omanj kotew baabi foforo se, se onya wonj atowye a, watow biako bi ahwe bio.

Otew hō ara obehwe a, akwaku no akōma wonj mu biako a wōtow no no so, ayere no a wonj mu biako gyina n'anim remoma no se:

"Agya obōfoō wo yam ye n̄wene,
Agya obōfoō wo yam ye n̄wene,
Obiakofō, woakum Ntiamoa,
Akum Saperekyiwa,
Wōmfā no nkoto he,
Wōmfā no nkoto he,
Agya ne enowaa awurade,
Da hō komm na wōsore a,
Wōagyē wo awurade,
Agya se ojkasa na wōagyē no hōō!"

Oyi ano si a, na ofoforo nso akogyina hō aye ade koro no ara. Obōfo no tew hō saa ara afei onō na awōse agu no so yi. Enna onam brōō baa fie bebō amannee.

Eyi nti na onipa wu a, wōyere no na wōmoma no yi oo!

7. "M'AWEREFIRI A EMA MEKAE SE MIKYI ABETE YI."

Da bi Agya Ananse siim koo n'ase akuraa se arekōsra no. Esiane se wohuu no akye nanso da no hwee nni wōn ho nti, wōkaa abete ŋwōnwaso bi de mako pa bi guu n'ani akyi de besii n'anim.

Nanso na Ananse nnim aduanj ko a wosiesie maa no no.

Wode kosii hō pē na wōsoma kosee Agya Ananse se ŋkōhwe n'aduanj no. Ananse nso duu hō pē na ode nsu guu ne nsa so. Ōbebie so a, den ni? Ntempa na Ananse de mmutusō no saŋ butuw so se: "Ao, mikiyi abete oo!" N'ano sii pē, na wōmaa mmofra koyii aduanj no se: "Osew' woamma ntem, saa bere yi nso gua atu, enti eyi de, wobemia wo ani ada na se ade pa bi kye a, yeakōpē biribi ama woadi." Nso okasa ne ne ntekam, na efi anōpa besi saa bere no, hwee ŋkaa Kwaku ano koraa ε, enti ne yam nyinaa redew te se ogyatannaa.

Agya Ananse te hō redwēŋ se ebeye na obedidi no hō saa ara na abofra bi besee no se: "Akora, mede nsu makosi wo aguaree." Enna Ananse se: "Ōsempa." Na ošore kōo aguaree. Ananse duu aguaree hō pē, na ose: "Minim nea meye." Ntempa na wasi samina ahuru tutututu. Ananse na oreguare agu ne ntama so yi. Enna mmofra a ebēŋ no no se: "Ai, Agya Ananse na oreguare agu ne ntama no so no oo!" Wōka yi nyinaa na Ananse mmua hō hwee ara. Ne de ara ne se okō so guare gu ne ntama no so.

Afei na ofie hō mmofra ne mpanyiŋ nyinaa abo twi rekō aguaree hō. Enye eno na afei wōn mu biako retwiw akō Ananse ŋkyeŋ se: "Akora, eden na woreguare agu wo ntama so yi?" Enna Ananse se: "Ao, ao, awerefirī yi oo! Moahu m'awerefirī a ema mekōkōe se mikiyi abete nanso miŋkyi abete yi!"

Enti Ananse guare wiei no, wode abete no besii n'anim ma odi taforoo asaŋka no mu nyinaa.

8. NEA ENTI A AKOKO ASO YE ŊKETEŊKETE.

Aduanj beŋ koraa na Akokō pē no yiye? Eden nti na ope saa aduanj no? Muntie nea enti a ete saa.

Kaŋ tete no na Akokō aso ye atenteŋ te se ntōteboa a aka no nyinaa de pē. Da bi okōm kyēkyemma bi bae a obiara ŋhu nea onye ne hō koraa. Saa bere no mu no, na obiara nni aduanj gye okuafo biako pē na owo aburōw.. Esiane okye a saa kōm yi kyee nti, ekame aye se onipa biara hō sika sae. Ohia bere yi mu ara na Akokō kosow mma buburigyaa bi a oŋhu senea ebeye na wabō wōn akōŋhama. Enti da bi otuaa ahema kohuu okuafo no se: "Agya Okuafo mesre wo oye me mma vi hi tra wo

ŋkyeŋ na ma me aduanj minni." Enna okuafo no se: "Yoo, mate." Enna ogyee wōn tra a ne fi.

Ɔwō hō wō hō no, da koro bi aŋwummere okuafo no te hō saa ara ebēhwe a akokōtaŋ no anim ni bio se: "Agya, miso mu a, enso koraa. Enti mesre wo a, dom me wie preko. Fa me ne me mma yi nyinaa tra wo ŋkyeŋ preko." Enna okuafo no se: "Awo, wōn a migyee wōn no mpo, mintumi memmō wōn akōŋhama na mede bi maka hō. Enti minnye minni se metumi maye nea worebisa yi."

Akokō kae kae a, amfua. Enti ode awerehow siim se arekō ne fi. Osiim se arekō pē na okuafo no frē n'atiko se: "Awo, saŋ bra na mimmisā wo asem biako." Enna Akokō saŋ kōe.

Oduu ne ŋkyeŋ pē na otow asem yi maa no se: "Awo, nea enti a mise saŋ bra no ne se: ade biako pē na eho hia me saa bere yi mu. Saa ade no ne nam. Na se wobetumi akyere me kwanj a mēfa so manya bi de a, mebu wo nyansāfo na mede wo matra me ŋkyeŋ." Enna Akokō se: "Se wobepene ŋkutoo de a, aŋka meka makyerē wo se, fa me ne me mma yi nyinaa tra wo ŋkyeŋ na da a nam hō behia wo no, woatwa yeŋ mu biako aso. Ye yeŋ saa ara kosi se okōm yi begu."

Asem yi ye okuafo no mmōbō na ose: "Se meye mo saa a, moreŋwuwu?" Enna Akokō se: "Dabi, yereŋwuwu." Enti okuafo no penee na ofii ase ye senea okae no ara pē. Ōde wōn aso no twitwa ara kosii se okōm no gui, nanso bere a okōm no gui no, na ŋkokō no mu biara nni aso koraa.

Ansa na Akokō ne ne mma refi hō no, oŋe okuafo no hyehyee se ade a ode n'aso atō de, se Ɔwō eha ne Tagyaŋ aboō so po a, gye se okōfa. Efi eyi so nti na Akokō aso ye ŋketeŋkete na n'ani di aburōw akyi daa yi oo!

10. WOPE SE EGU WO YŌŊKO SO A, EGU WO SO.

Da bi obea bi ne ne kunu ne wōn abanoma bi siim kōo obatadi. Wōwō saa obatadi yi mu ara na ena no patuw wuu awumono bi ma etwaa obiara yam. Nea emaa asem yi ye mmōbō ntraso koraa na se, saa bere a ena yi patuw wui yi, na biribi kakra aba wōn nsam a enti wōahye da bi a wōbesaŋ akō wōn akyi bio. Enti wowiee ayi no ye no, wōsaŋ hyee da foforo bi a wōbesaŋ akō wōn kurom.

Esiane se agya no ahu se biribi aba wɔŋ nsam nti, ɔpɛɛ se oyi saa ɔba yi hɔ na nea wɔanya no aye ne ŋko de. Enti nea ɔyee ne se, ɔkɔɔ odunsinni bi ŋkyeŋ kogyeɛ aduru bi. Odunsinni no kyereɛ no se: "Saa aduru a mede mama wo yi ho ade ne se, wode wo ho to asu biara mu pɛ, na wodaŋ ɔdenkyem. Enti se mudu asu a ɛda mo kurotia no mu ara pɛ, dan wo ho to nsu no mu na frɛ abofra no se ɔmmeguarɛ. Na se ose ɔretow ne ho ato nsu no mu abeguarɛ ara pɛ, tow si no so kyere no."

Efi bere a odunsinni no maa ɔpanyiŋ no aduru no, bere biara a odunsinni no ani bebɔ abofra no so no, na n'ani ataataa nsu. Ebae se da bi ohyiaa no no, ɔka kyereɛ no se: "Abofra, kye me biribi ma me nso menyɛ biribi memma wo." Enna abofra no se: "Akora, minni hwee se saa kaprɛ yi." Enti damfo no gyeɛ kaprɛ no fii abofra no nsam se: "Me ba, wo agya a wo ne no rebesaŋ akɔ mo kurom no abegye aduru wɔ me ŋkyeŋ a ebema watumi adaŋ ɔdenkyem na wakyere wo, afa sika a wo ne no apɛ nyinaa. Se mudu nsu a ɛda mo kurotia no mu a, ɔbese wo se bra na muŋguare ansa na moadu mo kurom. Se eba se ose wo saa a, fa ne ntama a wayi agu koko so no tow ma no wɔ nsu no mua. Se woyɛ no saa ara pɛ, ɔbeka nsu no mu na woanya wo ti adidi mu."

Abofra no tee saa no, ne ho dwiriw no se. Nanso asem no ŋwɔŋwa a eye no nti, wantumi aŋka hwee na mmom ɔdaa ɔpanyiŋ no ase, siim kɔɔ fie.

Bere a wɔrebekɔ no dui no, ɔpanyiŋ no saŋ frɛ abofra no tii asem no mu kyereɛ no bio ansana wɔresim. Wɔnam nam no, wɔkoduɔ asu no ano. Wotwa sii nsunoa ara pɛ, na agya no yɛɛ ntem tow ne ho kyence nsu no mu se: "ɔba, bra na yeŋguare, ŋhohoro yeŋ ho fifiri ansa na yeadu fie."

Abofra no gyina hɔ kommi na nusu aguare no kwa. Na agya no asaŋ afre no bio. Nanso wammua ara. Agya no saŋ frɛ no ne mpeŋ abiesa so no, ɔbɔɔ hoo faa ne ntama no tow guu nsu no mu se: "Akora, gye wo ntama oo!"

Eyee saa no, ɔbarima yi dan aboa ɔdenkyem kaa nsu no mu ne nne.

11. NEA ENTI A ANANSE TAA ŊWENE NE NTONTAŋ Wɔ ABɛ MU.

Da bi hɔ no, ɔhenkese bi traɛ ase a wɔfrɛ no Obuo Mensa. Saa ɔhene yi asem den, wɔŋka. Ne ho ade biako a eye ne ŋkoa nyinaa fe nso ne se, ɔpɛ kuadwuma yiye. Da bi ɔbɔɔ ne tirim se ɔbeyɛ afuw wɔ n'asase no mu baabi a ŋhohow pii wɔ. Enti ofii ase pɛ apaafɔ.

ɔhene no hyɛ se obiara a ɔbetumi adɔw saa habaŋ no a ɔrenti ne ho koraa na mmom ɔbefa ŋhohow no mu adɔw afuw no awie no, ɔbema no nantwi a otua dua biako, nanso se obiara ani kɔbɔ habaŋ no so a, na wawosow ne ti, adaŋ ne ho kɔ.

Nantwi yi ho anibere nti, Ananse kɔɔ ɔhene ŋkyeŋ kosɛɛ no se ɔno de ɔbetumi adi saa mmara no so de adɔw afuw no. Mfiase no, Anase tumi dɔw kɔɔ n'anim ara vive. nanso ɔreɛvɛ abɛ mu abien

no ansa na ɔtoo nea eye den koraa no. ɔdan ne ho fa baabiara a, eno ara ne se ŋhohow no tew gu no so sam, sam. Afei ogye ne ho biara a, ennye. Nso na ŋhenkwaa gyinagyina hɔ rewɛŋ Ananse nea eye den. Ananse nso ntumi ŋka se ɔrennɔw afuw no bio, ɛfise ɔye saa a, na wape awe. Enti ɔkaa ne tirim se: "Minim nea meye."

Enɛ se: Ogu so redɔw no, ne ho baabiara a ɔbete se mmoa no bi nam no na ɔde ne nsa abɔ hɔ se: "ɔhene nantwi a ose ɔde bema no, ne ha ye kɔkɔɔ, meboa? Na ne ha nso ɛ? ɛhɔ de, gyama eye fitaa ana?" ɔde saa ara de kosii se owieɛ afuw no dɔw.

Enna ɔhene ma wode nantwi kɛse no brɛ Ananse.

Ananse nsa kaa nantwi no pɛ, na oseɛ ne yere se: "Merekoyi mmusu bi nti, momfa nnuan ŋkogu me ŋkwantia na mede makodi saa dwuma no." Ne yere no nso tie de nnuan no koguu hɔ. Enna Ananse kɔbɔɔ bedɛw kɛse bi hyehyɛ nnuan no de kɔɔ wuram baabi. ɔnam nam no, ɔkoduɔ baabi a anomaa su po wante, enti ɔsɔɛ ne bedɛw no too hɔ, sɔɔ gya, kum ne nantwi no.

Ogu so retoto nam no bi saa ara, ɔbema n'ani so a, aseredewa na osi dua so resu yi. Enna Ananse se: "Aseredewa yi pa ara de, gye mikum no toto we ansa na mabɛwe me nam yi." Enti ɔsɔɛ fii ase paa aseredewa no abo.

ɔde n'akyidi saa ara kosii se ɔkoduɔ baabi a oŋhu kwaŋ nsan n'akyi koraa bio. ɔyɛɛ yɛɛ a, wanhu n'akyi kwaŋ da. Afei na ade resa, enti Ananse kɔforoo abɛ bi kɔdaa mu, kosii adekyɛɛ.

Ade kyee no, ɔpɛ kwaŋ pɛ pɛ a, pasaa wanhu ne nantwi no so kwaŋ koraa bio ne nne. Enna ɔŋweneɛ ntantaŋ bi wɔ abɛ no ho de kae da a ehiaa no na abɛ gyeɛ no no.

Nea enti a Ananse taa ŋwene ne ntantaŋ wɔ abɛ mu no ni oo!

12. SEANTE YE MMUSU.

Da bi ɔbea bi ne ne kunu traɛ ase a wɔdodɔ wɔŋ ho yiye. Da bi wɔkɔɔ afum na ɔwɔ kɔkaa okunu yi. Wɔpɛɛɛ no biara de, nanso wantumi amma ne ti so na ɔtɔɛ. Wowieɛ ayi no ye senea amanne kyere no, wode too okunafo yi anim se afei de, ɔnnom ŋkwaŋ kakra. Wɔkae kae a, wampene. Enti asem no duu ɔhene anim.

ɔhene no maa no akɔa biako se ɔmfɔ no na ɔnye biribiara a aŋka ne kunu te ase no ɔye ma no no nyinaa, nanso ne bo aŋwo ara. Enti wogyaa no se ɔnye nea ɔno ara ɔpɛ. ɔkɔɔ so dii mmuada no ara kosii se da bi de, na oso mu a, enso. ɔpɛ se onya biribi di, nanso esiane se watew ɔhene ne nnipa pii anim atua nti, oŋhu nea ɔnye no. Enti ɔmaa ne korow so siim kɔɔ afum. Ogu so reye adwuma no nyinaa na aduan si gya so wɔ n'akyi. Na ebeŋe no, ɔde bi yɛɛ ne ho yiye saŋ baa fie.

Ekame aye se da biara a ɔkɔ afuw no mu no, se

oye ara neɗ. Da koro bi de, ogu so redi ne ɗɗwomma saa ara na ɔtee se anomaa bi resu se :

“Sereke ee, Sereke ee, ntrekoma,
Ose oni awu oo, ntrekoma,
Ose ase awu oo, ntrekoma,
Ose ɔrennidi oo, ntrekoma,
Onyame kura akoo, ntrekoma,
Asase kura afanaa, ntrekoma,
Onnye na onnidi, ntrekoma,
Ose ɔrennidi, ntrekoma,
Ɔkɔ afuom a, ntrekoma,
Wakɔbɔ ɗɗwomma, ntrekoma,
Ɔhwe ha, hwe ha a, ntrekoma,
Oti a, gonɔ, ntrekoma,
Sukorama yɔɔ, yɔɔ, ntrekoma,
Taasenɗ mensa, ntrekoma,
Yaa Kakari.”

Enna okunafo no se : “Na anomaa busufo yi se deɗ koraa ni? Ma menseɗ memfa m’adesoa minsim menkɔ fie.” Enna osiim kɔe. Ɖreka yi nyinaa na anomaa no di no ntenteso kosii se ɔdui.

Ɖresɔe n’adesoa pe, na anomaa yi nso besii ne fi ha de dwom no hyehyee so. Ankye na asem no atrew ɔmarɗ no mu nyinaa, ama akodu ɔhene asem. Wɔde asem no bisaa no a, ɔno na ebobɔ ne bo yi. Enna Ɖhene se : “Esiane se watew m’anim atua nti, me nso, meremma wɔnkɔ afum na tra me ɗkyerɗ ha di wo abuada no. Enna ɔtraa ha ara kosii se ɔkɔm kum no.

Enti na wɔde yee akasabebui se : “Se wotu wo fo, tu tu na woante a, wokɔ Anteade.”

14. SENEAN ANANSE DAADAA ƉBOSOMFOO BI GYEE NE GUANJ KODII.

Da bi ɔbosomfoɔ bi yerɗ ne guanɗ se se afe du a, ɔde ahwie. Aka beye adaduanɗ na wahwie no, Ananse kɔɔ ɔbosomfoɔ yi ɗkyerɗ se : “Nana, so wunim se meye obi a m’ani gye wo bosom yi ho yiye ana? Se wunim de a, mereka makyerɗe wo se : mepe se mede me ho mpo mema na wɔde bo saa bosom yi afɔre. Mepe se wode me ne oguanɗ a woayerɗ yi bo afɔre preko saa afe yi. Na senea ebeye na wukum me a, obiara renka wo aboatwaw nti, fa wo guanɗ a woayerɗ no yi ma me na miɗkum minni na mennɔ srade, na se afe du na worehwie na wukum me a, na te se woakum me ne oguanɗ no nyinaa.”

Enna ɔbosomfoɔ no se : “Se wo abusuafɔ bepene ɗko ara de a, me nso minni ho asem biara. Ntempa na Ananse abɔ hwii akɔfre ne mma no mu biako abedi no adanse, agye oguanɗ no de no ko ne fi dedaw. Ananse nsa kaa oguanɗ no, ɔne Okisi kɔkye dii a obusuani biara anhu ho hwee koraa.

Afei aka adaperɗ abierɗ na ɔbosomfoɔ no ahwie no, ɔsoma kɔkaee Ananse se bere no berɗ, enti nea ɔwɔ ye no, ɔnye no ntem. Ananse tee no saa pe, ɔkohuu Okisi ma otuu amoa nam fam ara de kosii ɔbosom no ase pee. Okisi tu wiei no, Ananse bisaa no se : “Awe, so miɗguanɗ mekɔhye saa ɔbosom yi ase a, wunnye nni se wode me ho bekye me?” Enna Okisi se : “Minnye minni se eye se wo ho ɗhokora wɔ ha saa! Nea yebeye mmom ne se : merebekɔ makowia ɔhene ntumpan abien mabehye amoa

yi mu, na se edu so na wɔrebekum wo a, meyan na se wogyaa wo a, eye ; se nso wokum wo a, na mede mama wo dammirifua ara neɗ.” Enna Ananse se : “Ɖsempa!”

Eda no dui no, ɔbosomfoɔ yi hyiaa akɔmfo a ewɔ pɔw mu ha no nyinaa se ɔrehwie nti, wɔmmra, Wɔde akom no yeree so ara de kosii owigyinae. Afei ato se wotwa oguanɗ de gu ɔbosom no so. Enna ɔbosomfoɔ no de reto ne mfefo a ahya wɔ ha no nyinaa anim se : saa afe no de, ɔde onipa mogya na erebegu ne bosom no so.

N’ano sii pe, na abranɗ kura Ananse a wɔaka ne nsa abierɗ nyinaa agu n’akyi dasii.

Wɔde no duu ɔbosom no anim a wofii ase kanpyee pe, wote se ntumpanɗ gugu so wɔ fam ha se :

“Mikiyi Ananse mogya kɔkɔkɔ,
Mikiyi Ananse mogya kɔkɔkɔ,
Se wutwa gu me so a,
Wo ankasa wobedi so,
Wo mma nso bedi so,
Wo abusua nyinaa bebɔ fotoo.”

Nnipa a wokura Ananse no tee nea ntumpanɗ no reka no, ntempa ara wogyaa no sii fam ma ɔfaa ne ho kodii.

16. WOTO ADURU A, EBI KA WO ANO.

Da bi Ananse siim se ɔreko akɔtɔbɔ. Ogu so rekyere akɔtɔ no, ɔkofii amoa bi so na ɔde ne nsa wuraa mu se ɔrekyere ɔkɔtɔ ko a ɔhye mu no. Se na saa ɔkɔtɔmoa no de, emu dɔ na ase nso trew haharaa.

Ananse nsa a ɔde hwee tokuru no mu ara ne na biribi soo ne nsa no mu twee no faa amoa donkudonku no mu de no kɔhwee ase see birim!

Ananse betew n’ani a, akwakoraa posoposo bi na ɔte amoa no ase ha yi! Ananse surɔe, efise osusuwi se ɔpanyinɗ no bekum no.

Enti osee akwakoraa no se : “Agya, mesre wo, hu me mmɔbɔ, nye me hwee! Hwe eha a madu yi, merebɔdaadaa wuram mmoo nyinaa aba na yeakum wɔn akye wɔn nam adi.” Akora no se : “Mate.” Ananse fi ha no, ɔkɔhwehwee nnadewa atenterɗ-atenterɗ bi de bebɔbɔ amoa no ase ha nyinaa. Ɖdannaɗ nnadewa no ano hwireɗhwireɗ no de kyere-kyere soro senea se biribi fi amoa no atifi anase ano reba a, ebhwee ano.

Ananse wiei no, ofii adi kɔka kyere Ɖdabɔ se ɔmma wɔnkɔ akɔtɔbɔ. Enna Ɖdabɔ se : “Duom e!” Ananse duu tokuru a wasum afiri wɔ ase no so no (nso na Ɖdabɔ aka akyiri kakra), ɔfree se : “Ɖdabɔ ee, Ɖdabɔ ee, bra na mahu ɔkɔtɔmoa bi wɔ ha oo! Ka wo ho fa wo nsa behye mu yi no bra.” Ɖdabɔ nsa a ɔde wuraa tokuru no mu ara pe, biribi de ne nsa, twitwe, na dekode no twee no faa tokuru no mu hwii de no kɔhwee nnadewa no ano ma ewowɔ no kum no. Ankye na Ananse anim ni na osee akora no se : “Woahu adwuma a maye? Se meka mekyere wo.” Amonom ha ara na wɔtraa ase guaa aboa no how ne nam no kye dii.

Ade kyee no, Ananse kɔdaadaa Adowa yee no saa ara. Ne nnansa so no, Atwabo na ne nsa kɔkaa no. Eno akyi ɔkɔto Adanɗko nso brada ma ɔkonyaa awiawu. Ananse nam saa kwanɗ yi so kunɗum wuram mmoo mu fa kese.

Nanso bere a Ananse reye see yi nyinaa na Opurow kotow abe so rehwe no kumm. Afei ofii adi bio se arekohwehwe aboa foforo ne no akə akətəbə. Əkohuu Opurow na ətoo n'ano frəe no se onsiə mmra na wəjkəbə akətə. Opurow sii pə, na Ananse de no kəə tokuru no ano hə ka kyerəe no se əkətə kese bi təw ano hə pəe, enti onyi no mmra.

Opurow boapa de ne nsa fofaa amoa no ano na osee Ananse se: "Ananse, wodaadaa me! Miŋhu aboa biara! Meto me nsa a, esi fam kwa! A, me na woye me kwasea yi?" Enna Ananse se: "Opurow, deŋ koraa na wokyere yi? Tokuru da wo anim pontorŋ yi wuŋhu ana? Wo aniwa abobə?"

Opurow se: "Miŋhu a! Wo aŋkasa fa wo nsa susuw kyere me na meŋhwe!"

Ananse de ahometew yii ne nsa se əde rekyere Opurow.

Wuŋhu nea eyee na ne nsa kəə amoa no mu dodo maa dekode no twee no əhare so de no kəhwee nnađewa a ətə ara de bobə hə no ano ma ewowəə no kum no. Enna Opurow nso siəŋ kəə amoa no mu na ətə akwakoraa no kəkyee Ananse nam dii.

Enti na wəka se: "Woto aduru a, ebi ka wo ano" no.

21. SE EYEE A OPETE ATIFI PAE.

Da bi Ntikuma nennam wuram see ara na əkofii əbotəŋ ŋwoŋwaso bi so. Ogyina saa əbotan no ho rekamfo see ara əbehwe a apete beye əha na eretu bə n'atifi mfamfia yi. Esiane se Ntikuma ŋhuu saa bi pəŋ nti, əyee ntem kohintaw dupuŋ bi mu. Əhye hə homm saa ara əbehwe bio a, apete no na abesisi əho no so yi. Wəŋ mu biara ka se: "Əbo, maŋwe mmerebo" pə, na əbo no abue na wahyeŋ mu. Ntikuma təw hə ara de kosii se mmoa no nyinaa kəə əbotəŋ no mu na wasəŋ fii. Wəŋ nyinaa kəe no, ətə nso pəe se ohu nea ewə əbotəŋ no mu, enti əkogyinaa anim kae se: "Əbo, maŋwe mmerebo." N'ano sii pə, na əbotəŋ no abue. Əhyeŋ mu pə, na esəŋ ka hinii ano. Əbəkə mu a, nnuəŋ ne nam horow a ewə wiase nyinaa bi na wəde atow poŋ yi. Odii nea əbetumi wiei no, əsəŋ kae se: "Əbo, maŋwe mmerebo," na ehie ma ofii adi. Enna Ntikuma se: "Əhə ye, ade bekye wafre no əkyena."

Ade kyee a əresəŋ akə wuram hə bio no, de ne kotoku kəe kəyee seneə əyee da bi no, de nam pii baa ofie. Əbedu fie a, Ananse se: "Əhe na eyinom nyinaa fi?" Enna Ntikuma se: "M'agya neŋ. Ərebehu odum ma odum apo."

Ade kyee bio a Ntikuma rekə no, n'agya no dii no ntəntəso ara kosii se əkohuu nea Ntikuma ye de hyeŋ əbo no mu no. Ntikuma hyeŋ mu pə əbehwe a, n'agya anim ni. Enna ose: "Agya, woyee deŋ na wobaa ha?" N'agya no se: "Maŋka maŋkyere wo se metiw wo ana?" Enna Ntikuma se: "Agya, saa əbo a woaba mu yi mu de, wəŋwe mmerebo wom koraa. Wode ketewaa bi see ka wo ano pə, woaka mu ara neŋ." Ananse se: "Yoo mate."

Wogu so rekyiŋ əbotəŋ yi mu ara na wəkofii mmerebo kese bi so. Ananse ani bəə so pə na ose: "Yee, mmerebo yi beye de se! Eyi de, mahwe na esi baabi a asi!" Ntikuma se:

"Agya, wode bi ka wo ano ara pə woaka əbotəŋ yi mu o!" Ananse se: "Əmfa ho, əbarima de, owu da koro. Meka mu a, aduaŋ wə mu yi ŋko ara de, emfa ho koraa." Enti ətam mmerebo no wee. Afei na ade reye asa nti, Ntikuma begyinaa əpoŋ no ano se: "Əbo, maŋwe mmerebo!" N'ano sii pə na əbotəŋ no abue ma wafi adi.

Ananse nso begyinaa ano se: "Əbo, maŋwe mmerebo!" Əkaa no mpeŋ pii de, nanso əbotəŋ no ammue.

Aŋkye koraa Ananse tee se nnomaa a əbo no ye wəŋ de no abegyinyagya əpoŋ ano repe kwaŋ aba mu seneə woye daa no. Enti əyee ntem kohintaw asammorofi. Nnomaa no bae pə, wəbesəə ogya ano se wərebepe biribi adi.

Ananse karabiri a əbə ne tam ano, fakə a əhye hə no na wəbesəə ogya no. Ogya no də kitaa Ananse saa no, əwosow asammorofi hə maa mmoa no nyinaa betwaa ne ho hyiae se wərebehwe dekode a əhye hə na əhə rewosow saa no.

Ananse hui se wəabetwa ne ho ahyia saa no, ofi asammorofi hə fii həŋ, de akəm hyehye se preko pə. Əka kyerəe nnomaa no nyinaa se əwə asem bi bə wəŋ amannee nti, wəŋ nyinaa mfi adi mfi əbo no mu, ŋkəbə pata kese bi, mfa nsu nsi gya so wə əseŋ kese bi mu na əŋka saa asem no ŋkyere wəŋ.

Enti wəyee ntem kəyee nea əkae no. Wowiei no, Ananse maa wəŋ nyinaa gynyagya əseŋ no ano na əkaa wəŋ nyinaa ti hyee nsuəhyew no mu, maa wəŋ nyinaa atifi worəworəwe. Se eyee a oepete atifi pae ni oo! Na aŋka kaŋ no na ntakara wə oepete atifi.

24. OGUANTEŋ, ABEREKYI NE ƏSEBƏ HO ASEM BI.

Da bi hə no, na wuram mmoa nyinaa dodo wəŋ ho wəŋ ho seneə nniipa mu binom nso dodo wəŋ ho wəŋ ho yi ara. Se aboa bi kəto ne yəŋko aboa wə baabiara a, na te se wahu ne nua ara neŋ.

Da koro bi Oguanteŋ ne Aberekyi siim se wərekope dwuma bi adi. Wənam saa ara na ade kəsaa wəŋ, enti wəmaŋ akuraa bi ase se wərekope baabi ada na se ade kye a, wəatoa wəŋ akwantu no so. Wəbedu hə a, hena ni? Əsebə na ətə ne mma redi aguma wə ketə so yi. Enna Aberekyi se: "Agoo!" Na Əsebə gye so se: "Onipa wə hə na bra!" Əsebə maa ne mma no mu biako maa wəŋ nsu. Wənom wiei no, ətə wəŋ dii amannee na wəŋ nso bəə no tiaa mu se: Wəŋkura bone bi na mmom wərekope paa bi adi na ade abesa wəŋ, enti wərebepe baabi ada na se ade pa bi kye wəŋ a wəatoa wəŋ akwantu no so. Enna Əsebə nso se: "Əsempa!"

Wətraa ase kakra no, Əsebə ne ne mma taa mfikyiri se wərekope biribi de abesom wəŋ həho. Aŋkye, Aberekyi bewəŋ n'aso a, ŋŋwom na egugu so se:

"ŋkete ŋkete ŋkete,
ŋkete ŋkete ŋkete,
Əkyena məwe nam oo,
ŋkete!"

Enna Aberekyi bəə faa afikyiri hə se arekohwe dekode a ereba a enti ŋŋwom gugu so saa no. Əbedu hə a, Əsebə na ətə ne mma atwa adee

asaj betraa ase se: "Eho ye: se ade kye yen da biara wo akuraa yi ase a, . . ."

Osebo maa won biribi dii no, akoppe won dabere. Eye se worehye nna ase pe, Aberekyi nso de dwom yi hyehye so se:

"Nkete nkete nkete,
Nkete nkete nkete,
Okyena meko ntem oo,
Nkete!"

Osebo hui se Aberekyi ate ne dwom no ase na oretu bi de asaa no no, asaj too foforo se:

"Nkete nkete nkete,
Nkete nkete nkete,
Enne meda ntem oo,
Nkete!"

Enna Aberekyi nso reka no ne tirim se: "Enna wobeda ntem oo, worenna ntem oo, se ade kye yen wo ha a, fa yen kwa!"

Odasum a obiara ada no, na Aberekyi de, wasore atra ase. Ote ho resom asra saa ara ote se Osebo refre se: "Oguanter, Oguanter!" Saa bere yi na Oguanter de, wada hatee. Enna ofree bio se: "Aberekyi!" N'ano ansi koraa na Aberekyi gye so se: "Mee, mee!" Ogyee so saa pe, Osebo bisaa no se: "Eden? Wo ani nkum ana?" Enna Aberekyi se: "Yiw n'ani nkum koraa!" Enna Osebo se: "Den na wohwehwe?" Aberekyi se: "Menhwehwe hwee!" Enti Osebo gyaw no ho kodae.

Eyee se Aberekyi ani rewia no ara pe, ote se Osebo refre. Saa bere no mu no, na Oguanter ada. Ose oreb Aberekyi din pe, na wagye so dedaw se: "Mee, mee!" Eyi maa Aberekyi hui ampa se nea wasore no no titim nwo. Enti bere a obisaa no nea enti a emma onnae no, aka kyere no se: "Awow de me, enti merepe nnyansin abien bi maka maku anim na me ho aye me hyew!" Enti Osebo koppe bi bree no.

Aberekyi se oreka n'ani agu so kakra ara pe, ote se Osebo fre no bio se: "Aberekyi, Aberekyi!" Enna Aberekyi se: "Mee, mee!" Enna Osebo se: Gyama worepe biribi nti na wonnae de besi saa bere yi?" Aberekyi nso buaa no se: "Yiw!" Enna Osebo se: "Eye den ade saa na emma wo ani nkum no?" Enna Aberekyi nso se: "Ehia nsu ne asow." Osebo tee saa no, aboo hwii kao mukaase koppe bi bree no. Ekaa Aberekyi nsa pe, na ose: "Afei na merebeda nnaho, enti wo nso koda, aderefo!"

Afei Aberekyi fii ase de nsu no petee ofasu no ho, de asow no werre nkakra nkakra ara de kosii se epue fii afikyiri. Eyee saa no, onyan Oguanter se: "Anua, sare, na nea yeda no nye koraa!" Won baanu no susoo nnyansin no mu de totoo fako a anka wadedae ho, de won ntama a wode maa won kataa won so no duraduraa ho fefeefe na woyee ntem faa tokuru no mu guaje.

Wokoe ara kwansin ansa na Osebo renyan. Onyan pe, ofii ase free bio se: "Aberekyi, Aberekyi!" Nanso obiara annye so. Enna asaj free bio se: "Oguanter, Oguanter!" Nanso krananana. Eyee saa no, Osebo sare hiee dan no. Obewe a, won ntama na egugu fako a wadae ho yi! Osebo susuwi se eye Aberekyi ne Oguanter

na wadedae. Enti opinii nkyirin kyiri betow sii ntama no so. Obewe a, . . . nnua nko na egugu ho. Enti ofii adi toaa won ara kosii se okotoo won wo asu bi ho.

Aberekyi huu no pe na edan obo na Oguanter de ne ho too asu no mu twae. Enna Osebo begyinaa asu no ano kasae ara senea obetumi. Orekasa no nyinaa na Oguanter reyi no ahii. Osebo hui se ne nsa renka Oguanter no, ode anibere faa obo a eda nsu no ano ho no se oretow. abo no. Obo no hwe a erehwe fam pe na edan Aberekyi na wode anigye sii won kwan so kao se:

"Nkete nkete nkete,
Nkete nkete nkete,
Enne yebeko ntem oo,
Nkete!"

26. NEA ENTI A OPAPO ATIFI YI HUA.

Da bi ohene bi tra a ase a owobe babea nwonwaso bi a ne din de Nyankamago. Ohene yi hyee ne babea no mmara se onni ho kwan se otu ne nan si akoko kurom da. Enti se ohene no reko baabi a, na wagyaw no ama n'afanaa bi a ode Okaraa se onhwe no so. Da bi ohene no siim se arekape n'afum aba. Oreko no, ohye ne ba no ne Okaraa ase ketee se wonni ho kwan se wotu won nan si baabiara kosi se obesan aba. Bio ohye won nso se, obiara beb o fi no pon akyi a, wonghie no kosi se obesan aba, efise Sasabonsam bi wo mfikyiri so ho a, se wonhwe won ho so yiye a, obekyere won akowe. One won kasae saa wici no, osii ne kwan so kao.

Okoe no, ekyee ara san ansa na mmofra no tee se obi gyina ofi no pon akyi se: "Kurow mum, obi nni mu ana o?" Wofree ne mpen abien so no, Nyankamago gye so se: "Yehye ha oo."

Enna Sasabonsam buee ofi no ano pon, hyen mu. Okaraa ani bo no so pe, na ose: "Sasabonsam, wufi he ni?" N'ano anto koraa na Sasabonsam kyeree no twaa ne ti, de no hyee ne botu mu. Ode hyee mu saa no omaa Nyankamago so nso kaa ho de no sii kwan so kao.

Sasabonsam nam kwan so reko no, ohyiaa nnipa a ohene no ne won kao afum no nyinaa se woreba. Won mu nea odi kan odi kan no huu no pe, na ose:

"Sasabonsam, wufi he ni?" Enna Sasabonsam gye so se: "Mifi kurow kakra a kwabeten abien redi mu ahim mu."

Enna ahenkwa no se: "Wuhuu me wura ba Nyankamago dehye?"

Sasabonsam hwee so:

“Mihu no o, manhu no o,
Nyankamago kyiri nantew nti,
Oma mo ahyia, oma mo ahyia,
Oo, aye ee, oo aye ee.”

N'ano sii pe, na watwam ntem. Eye saa a, na Nyankamago ateam wo kotoku no mu se: “Agya, mehye kotoku no mu oo!” Nanso wante nti, wommua hwee.

Sasabonsam de no saa ara kosii se ohyiaa Nyankamago n'agya ankasa, nanso esiane se n'ani nni so koraa se ebia ne ba hye kotoku no mu nti, wade dwom no gye Sasabonsam na ogyee so no, wantie akryiri koraa. Sasabonsam de saa ara kosii se ohyiaa Aberekyi a oyerere mmobaa ase a wonhu n'anim koraa.

Aberekyi huu no pe, na obisaa no senea ne mfefo no bisaa no ara pe. Sasabonsam nso buaa no saa ara pe. Aberekyi tee pe, na ose: “Aka m'aso biako.” Na Sasabonsam de ahyehye so. N'ano sii pe, Aberekyi se: “Sasabonsam me ne wo ne ko nne.” Enna oday ne mmobaa no too fam ne Sasabonsam tame.

Aberekyi de Sasabonsam hwee fam mpen abiesa, gye ohen ba no de no koo fie. Odui pe, na ode no kohye ne fi, too potu mu. Ohene pee ne ba no pee, pee a, ohuu no he? Enye eno na Aberekyi resoma ako ohene no nkyer se: “Nana, ma wammə gua na mewə asem bi meka mekyere wo ne wo manfo. Ankye, gua dataa.

Enna Aberekyi resore agyina gua mu abo n'amannee ne senea eyee na ne nsa kəkaa ohene ba no gye no Sasabonsam nsam no nyinaa. Aberekyi ano sii pe, na Ohene se: “Aberekyi, den koraa na wope wo wi yi ase?”

Enna Aberekyi se: “Mempə hwee se Nyankamago kurobow kakra a wəbesew de abo me mpampam ama me.

Enti wəkəfaa kurobow de bi bəə ne mpampam maa no. Saa kurobow no na egyina aberekyi ho daa no oo!

27. “WOANYE A, MEDAJ WO AGYA.”

Da bi əkəm kyenkyemma bi baa wiase nyinaa Saa bere yi nso na Ananse wo mma ne abusuafo a wogu no so pere no kəm. Se onya biribi ketewaa bi de ba fie se wannoa mma no a, na ne mpon ne mma yi agye ne nsam adi. Enti onhu nea onye ne ho koraa. Ofon ara na ofon.

Da koro bi obəə ne tirim se: obefa nyansa kwaj bi so na əkəm ankum no. Da bi anəpa wəbehwe a, Ananse na ote hə popo yi. Woso no mu a, popo popo popo. Ananse na akəm asi no so yi! Ogu so ne akəm no saa ara afei nea ekowiei ne se, ose ərekyere mmusu bi ma wəayi ama əkəm no agu koraa.

Esiane se əkəm no ama nnipa nyinaa ani abere, nti, nnipa a ahyia hə no nyinaa penee se ənkyere wəh ho bi na wənye.

Enna Ananse se: “Ese se da biara anadwofa, ansa na wəbədə no, wəde wəh nnuar a wəadi da no bi kosi odantuw bi mu de ma ne bosom no, na se əbosom no nya biribi di mee a, əbehirahyira wəh nnywuma so ama wəh nnəbae pii.

Nnipa no penee saa asem yi so. Enti Ananse kəə so kyere wəh senea ese se wogyaw aduar no hə kədəda ne ade nyinaa. Efi saa da no, se Ananse kəpe biribi ba na wənoa, de bi si n'anim a, nea oka ara ne se: “Mmofra, munnidi, na me de, se okam de me a, meda hama meba me wam.”

Əde no saa ara bəye nnawətwe biako na onni wəh seŋ mu aduar da.

Da koro bi a wənya aduar pa bi de bi abesi wəh agya anim no, Ananse po sii hə se: “Kənnəre Yaa nkwan de, na ofanim huasu.” Enti ne fifo no bisabisaa wəh ho wəh ho se: “Na ehena nkwan koraa na agya nya nom nti a ogu yeŋ na anim ase se yi?” Wofi ase tew Ananse ara se wəbehu nea əye didi ana, nanso, koraa, wənhu ho hwee.

Enye eno na da koro bi wənoaa nkatekwaj de bi kosii wəh kəm bosom no hə se onni na onhyirahyira wəh nnəbae so mma wəh. Ade bəkye na mmofra no se wərekəprapra wəh agya ketə so ama no a, nkwan no bi na ebəŋ ne ntama mu yi. Enna mmofra no kəfrəe wəh nua panyin a wəfrə no Ntikuma se: “Anua, behwe nea yeahu. Nkwan a nnera yedii no bi na ahwie agu agya ntama mu yi.” Ntikuma behwee ade no komm na ose: “Eye koraa, mo de, monjka hwee. Minim nea meye.” Enti wəprapraa ketə no so siim kəe komm.

Ade kyee no, wənoaa nkwan koro no ara bi, de bi kosii wən bosom no hə senea wəye daa no. Eduu anwummere a ese se wəkəda no, Ntikuma de, wanəkəda ne dabere na mmom owiawiaa ne ho kohintaw fako a wəde aduar no kosisii hə. Əda hə ədasum ara ote se obi rekeka ba nea əda hə se: “Enne de, medidi mabə asanka no maka ho preko.” Ntikuma nyane afei na əpa bataa oday no ho nea eye den na onii no anhu no. Əbata hə saa ara əbehwe a, hena ni? Obi na əreweawe a ba nea ohintawe hə abefa aduar no yi! Na onii no apa atra ase afei de aduar no asi n'anim, waa, waa, waa. Əde nea etwa to no reka n'ano pe, Ntikuma de no twitwe!

Enna onii no se: “Mesre wo, gyaa me na merentu me nar minsi ha da bio. Ntikuma se: “Me nso merennyaa wo nne, na merennyaa wo əkyena, gye ade akye wo anim ansa.”

Əne no de kitikiti saa ara na afei anim afi ase rebaebae. Enna onii no se: “Se woannyaa me a, medaj wo agya.”

Ntikuma nso ammua ho hwee de no saa ara adekyee yireŋ!

Wəbehwe a, hena ni? Ananse na fere ne aniwu akita no yi.

Anni da bi koraa na fere ne aniwu yi kum Ananse.

33. OGUANTEJ NE ƏSEBƏ ADANSI.

Kan tete no, na Oguantej te wuram se ədabə ne əwansaj ara pe. Enna da bi Oguantej bəə ne tirim se əbəkə akəpe baabi asi nnu a dan bi na

se osu tɔ a, ɔne ne mma anya baabi atra. Enti da koro bi okyiŋ wuram ara kosii se ɔkoduu baabi a eho asase no ye torotoro na ɔpawe se eho na ɔrebese ne dan no na wanya dote pa bi de atare.

Saa bere yi mu ara na Ɖesebo nso siim kɔo wuram se ɔrekɔpe baabi abɔ asesewa bi na se'osu tɔ a, ɔno nso anya baabi akotow. Ɖnam nam no, ɔkofii fako a Oguanterɛ apaw ho na esiane se eho asase no ye fe nti, ɔno nso paw honom ara na osiim kɔe se, se edi nnansa bi a, wabedɔw ho.

Ade kyee no, Oguanterɛ ne ne ba bae bedɔwe ara senea wɔbetumi na wosiim kɔo wɔŋ adukuro mu. Da a wɔkɔdɔwe no adekyee pe, na Ɖesebo ne ne ba nso bae. Ɖesebo behui se wɔaye ho yantamm no, ɔtesem se: "M'agyanom nsamanfo ne me nanom abosom, meda mo ase se moreboa me adansi yi! Mesre mo a, mommma ennso ha ara na mmom mommoa me nkosi ase preko. Se mɔboa me ma mitumi miwie saa asesewa yi bɔ a, mesi mo nsɔre daa!" Enti ɔhyeŋ wuram kotwaa nnua ne mmobadua a ɔde bekyeŋ ɔdan no beguu ho na osiim kɔo ne dabere.

Ade kyee ara pe, Oguanterɛ ne ne ba anim ni. Wɔbehwe a, nnua ne mmobadua ne ahama na eboaboa ho yi! Enna Oguanterɛ se: "Se woka se asaman wɔ ɔman a, wɔmmo a ampa!" Na ne ba no se: "Awo, edeŋ?" Na ɔreto a so se: "Abofra ve yaw ampa! So wurahu nnua ne ahama a eboa boa ho yi ana? M'agyanom ne me nanom nsamanfo ahu ohia a ahia me, enti wape se wɔboa me na minya baabi mekotow. Ma yentutu amoa na se yeŋwie tu koraa a, m'agyanom ne me nanom nsamanfo beba abetoa so ama yeŋ."

Enna ɔno nso ne ne ba no ye nea wɔbetumi, gyaw ho kɔe.

Ɖesebo nso beba a, adwuma no na obi abeye bi aka ho yi. Ɖno nso ye nea ɔbetumi no, osiim kɔe. Wode no saa ara kosii se wokuruu ɔdan no so, taree. Wowiee ho nneema nyinaa no, da bi de, wɔŋ baanu no behyiae. Wohyiae saa no, oyi hwe oyi anim a, na oyi nso ahwe ne yɔŋko anim. Enna Ɖesebo rebisa Oguanterɛ se ofi he na Oguanterɛ nso rebisa no se ɔno nso fi he? Na afei wɔŋ nyinaa ano kɔo beŋkoro mu se wɔbebom atra ho asomdwoee mu.

Wote ho saa no, oyi kɔ wuram na ne nsa kɔka biribi a, na ɔde aba ama wɔŋ nyinaa ano aadi. Da bi Ɖesebo te ho komm na ose: "Oguanterɛ ye deŋ koraa na onya mmoa se me ara yi?" Enna osee ne ba no se: "Merebekɔ wuram na bisa Oguanterɛ ba no kwɔŋ ko a ne na fa so kyere mmoa no na se meba a, woakyere me." Na ɔno nso se: "Yoo, mate." Enti ade kyee a wɔŋ nanom kokɔo wuram no, Ɖesebo ba no bisaa Oguanterɛ ba no nea ne na ye nya mmoa no. Enna oguanterɛ ba no se: "Se wobekyere me ɔkwɔŋ ko a wo na nso fa so kyere mmoa no de a.

me nso mekyere wo me na de no." Enna ose: "Se wobekyere me wo na de a, me nso mekyere wo."

Wohyehyee ho saa wiei no, ɔsebo ba no kɔpee kwadu bakua bi de besii ho na opinii nkyyirinkyyiri, huruw kɔo beŋkum, huruw sii nifa, tow besii kwadu bakua no so ye no pasaa. Owiei no, oguanterɛ ba no nso kɔpee ne kwadu bakua de besii ho na opinii nkyyirinkyyiri, bɔo hoo de ne ti besii kwadu bakua no tɔo! Wɔŋ mu biara ye ne de wiei no, wasaŋ betraa akuraa komm.

Ɖesebo bae no, ne ba no bɔo no amannee no nyinaa na efi saa da no, bere biara na wɔŋ mu biara rewɔŋ ne yɔŋko nea eye deŋ se ɔbehu se ebia ɔpe no akwere no awe ana. Da koro bi osu denneŋ bi kɔtɔe maa fam nyinaa ye toro se nkuruma. Ebae se saa bere no na Oguanterɛ ano aduan bi a ose ɔde bi rekoma Ɖesebo ne ne ba. Ɖrebeŋ wɔŋ pe, na ne naŋ kɔwame ma opinii n'akyi kakra. Ɖesebo hui pe, na ɔbɔo pen-tenkwaw huruw dii kaŋ, see ne ba no se: "Ka wo ho ma yeŋkɔ na Oguanterɛ ne ne ba ammekyere veŋ aŋwe."

Na wode hwee so tipaa kɔe a Oguanterɛ ne ne ba aŋhu wɔŋ ho bio de besi nne.

M'anansesem a metoe yi, se meboa oo, se memmoa oo, momfa bi nkɔ na momfa bi mmra.

38. NEA ENTI A OPETE SISI SUMINA SO.

Da bi Opete ne Kwaakwaadabi kotwaa nkyyene. Wowiee no, Opete see Kwaakwaadabi se: "Mene panyin nti, ma minsi me de no so kaŋ ansa na woasi wo de so. Enna Kwaakwaadabi se: "Ɖsempa, si so e?" Enna ɔde yeree so se:

"Futuru, futuru, manya ntem,
"Futuru, futuru, manya ntem,
Opete Kwaakye, manya ntem."

Owiei no, Kwaakwaadabi nso sii ne de no so se:

"Kyeŋ, kyeŋ, manya m'adee,
Kwaakye, manya m'adee."

Wɔŋ agoru yi de hyetaa ɔman no mu nyinaa enti da koro bi Ananse Kokuroko soma kohyiaa wɔŋ se, se adae tɔ a, wɔmmegoru nkyyere no ne ne manfo. Esiane asem yi anigye a eye wɔŋ nti, woyeree wɔŋ nkyyene no foforo na adae tɔe no, wode agoru no kɔbaŋ so maa ɔman penee wɔŋ.

Esiane agoru yi de a eye Ananse Kokuroko nti, ɔsaŋ hyee wɔŋ se: wɔŋkɔ na afe du a, wɔabegoru akwere no bio.

Wosiim pe, ɔhyee se wonseŋ nnaka abieŋ. Ɖma woyee biako ho fefee na nea eka ho no de, ɔma woyee ho pɔtɔo.

Nea ɔma woyee ho pɔtɔo no ɔma wode sika mfuturu ne ntama pa pii hyee no ma. Na biako a aka no de, ɔma wode atantanne nyinaa hyee no ma.

Ewo ho wɔ ho saa ara na afe kodui, enti Opete ne Kwaakwaadabi siim se wɔrekogoru akwere ɔhene. Wodui no, ɔhene ma wɔbɔo gua dataa na wode agoru no yeree so. Wogorui ara kosii se oŋwini dwoe. Enna Ananse Kokuroko soma ma wode nnaka abieŋ yi besisii guam se: "Ɖkyeame, tie ma ento agofɔ baanu yi se: wɔŋ agoru yi

ye me ne manfo nyinaa de na nne nso mepɛ se mitua wɔŋ so ka. Nnaka abien na esisi hɔ yi! Wɔŋ mu biara mfa mu nea ɔpɛ. Mede saa nnaka no ne mu nneema nyinaa mekye wɔŋ. Mihyira so ma wɔŋ kosekose.”

Enna ɔkyeame no de too wɔŋ anim se : “ Mo ara mo sɛmpa ! ”

Wokɔdaa ase bae no, Opete ka kyere Kwaakwaadabi se : “ Mene panyin, enti ma memfa me de kaŋ ansa na woafa wo de.” Enna Kwaakwaadabi nso se : “ Yoo, mate.” Opete gyeŋ n’ani hwɛ nnaka abien no, paw kese a ɛwɔ mu no, enti Kwaakwaadabi nso faa ketewa a ɛkae no.

Wowiee nneema no nyinaa ye no, wosiim se warekɔ wɔŋ kurom. Wobuu kwan no mu abien no, na Opete gye ne ho a, ɔkwa. Adaka no mu duru ama waye se obere. Enti ɔka kyere Kwaakwaadabi se onsoe no na ommue so ŋhwe dekode a ɛwɔ saa adaka no mu a enti emu ye duru saa no. Ɖbesɔe abue so a . . . atantanne nyinaa bi hye mu. Eyee saa no, Kwaakwaadabi nso kae se ɔbebue ne de no so ahwe na se saa na nnaka no nyinaa mu nneema no tetee de a, watow akyene baabi, agye n’ahome.

Ɖbebue ne de no so a, sika mfuturu ne ntweaban atenteŋ ahye no ma. Wɔde no ŋkakraŋkakra saa ara de kosii se woduu wɔŋ kurom.

Ɖbae se da bi afe dui no, mmoadoma nyinaa siesie wɔŋ ho se warekokyia wɔŋ hene. Wɔŋ mu biara de nea ɔwɔ nyinaa hyehye ne ho ne ne mma. Opete ba bekɔ abɔnteŋ so beba a, ose : “ Awo, se woanhwewhwe ŋwinne ammehyehye me a, mereŋkɔ ahemfi no bi.” Ɖkaa saa pɛ, na ɔda fam reyantam.

Opete pataa no, pataa no a, wampene. Enti ɔkɔ Kwaakwaadabi ŋkyeŋ kogye ŋwinne bi de behyehye no ansa na ɔregyae su asim akɔ ahemfi no.

Wofi ahemfi hɔ resan aba ofie no, esiane ɔkyere a wɔkyere so nti, saa ŋwinne yi tew yerae a wanhu ara de kosii se ɔsan koduu fie. Ɖbedu hɔ behwe ne kɔŋ mu a, pasaa.

Enna ne na se : “ Mmɔ so koraa na ade pa bi kye a, yeatua ahema akɔpɛ. Enti akokɔkan bɔŋe pɛ, wosiim faa mmorɔŋ no nyinaa so pɛ, pɛ a wanhu hɔ mpopɔe koraa.

Asem yi aniwu nti, Opete tuaa Kwaakwaadabi fi kɔ koraa. Esiane se Kwaakwaadabi hwɛ Opete anim ara nanso wamfa ade no amma nti, da bi osiim kɔ ne fi se ɔrekogyɛ ne nneema. Ɖbedu hɔ de beto n’anim a, ɔno na n’anim atow tuo yi! Onhu ne kabɛa koraa.

Enna Kwaakwaadabi siim, gyaw no hɔ kɔ ne fi. Opete nso bɔ hɔ mmɔdeŋ biara de, nanso wanhu da na eno ara na ogu so hwewhwe daa nyinaa wɔ sumina so yi!

Enti na daa Opete sisi sumina so yi oo!

40. AKUKOMFI NE ANANSE.

Da bi ɔkerkɛse bi dɔw afuw kese bi de aburɔw, ase, ŋkuruma, ɔde ne bankye hye no ma ta. Esiane afuw yi so a eso nti, aŋka ne ye ye abu n’abasa so de, nanso omiaa n’ani bɔ hɔ paa mpeŋ pii ma otumi yee. Na n’anidaso nyinaa ne se se afuw no mu nneema no ye yiye a, ɔbenya bi de atua n’apaade ne ne mpemanim po.

Amma. anni da bi koraa na saa afuw yi mu

nneema no nyinaa sɔree, enti ɔhene no ani gyɛi yiye. Saa bere yi mu ara na Akukomfi ne Ananse faa nnamfo. Agoru titiriw a wɔde gye wɔŋ ani ne odonkotow. Da bi a wɔnam saa no, wɔkofii ɔhene afuw no so. Ananse ani bɔ afuw yi so pɛ, na ose : “ Puei, puei, puei! Gyama ɔhene afuw a wɔaka ho asem na manya no ntee mpeŋ pii no ni? Esono awu a, na meda so metɔ nam? Me Kwaku, merennɔw afuw ara kosi se afuw yi mu nneema bewie sa!”

Enna Akukomfi se : “ Ei, wo de, wunsuro wo ho ade koraa se? Ɖhene afuw a wabɔ ho kaw pii no mu na wope se wudidi? So wunnim se prako ano so a, ɔde didi asuogya na ɔmfa ntwa asu?”

Ananse se : “ Manka? Wo de, wusuro ade dodo.”

Enna Akukomfi se : “ Agya Ananse, mekaa no saa a, mekaa no agoru so. Ye nea wope.”

Enna wosiim baa ofie. Efi saa da no, Ananse nan ampa saa afuw no mu da. Da bi ɔhene no mma kɔ afuw yi mu kohui se obi aye no yantamm. Enti wɔbebɔ wɔŋ agya amannee. Mfiase no, agya yi annye anni se obiara betumi adi no asem a ete saa, nanso akyiri yi esiane se nnipa a ɛkɔ afuw no mu bedii afuw no see ho adanse kyere no mpeŋ pii nti no, osiim da koro bi se ɔrekɔsra mu ahwe. Ɖbedu hɔ a, — — afuw no mu nneema no nyinaa na wɔaye no butuu yi.

Enna ɔhene no se : “ Eyi de, mɛmpene da. Se onii a odi saa asem yi annyae a, me ne no rensɛn saa ahemman yi mu da.” N’ano sii pɛ na ɔdawuru nam kurow no mu nyinaa.

Eyi akyi no, oyii atawfo ma wɔtewe ara de, nanso wɔŋ nsa aŋka nea ɔye saa amumɔye no aŋkyere no da. Afei na ɔhene no ŋhu nea ɔnye. Eno ara ne se afuw yi mu nneema no kɔ so sa. Akyiriakyiri yi, obi susuw kyere ɔhene no se : “ Nana, se nnipa antumi aŋkyere saa ɔdeboneyefo yi a, ma wonsua firi na sesekwa eno betumi ayi no adi a, obi nnim.”

Enna ɔhene no ma wosuaa firi no a obi bi ante ho hwɛ.

Da koro bi ahemadake Ananse da hɔ ara na ose : “ Anokwasɛm, asem a ese : ‘wo ani afi bebree a, wo afuw da wuram’ yi, wom ampa. Hwe se ɔhene adɔw afuw kese a ete see na me apawahwekwa a mete see mididi mu! Ma mensɛn ŋkɔpɛ biribi mmedi anɔpa yi.”

N’ano sii pɛ, na ɔsɔre faa ne kotoku see, de n’ani kyere afuw no mu. Ɖkoduu mu fii ase faa nea ɔpɛ nyinaa, dan ne ho se ɔresan akɔ n’akuraa. Ɖbeduu afuw no ano baabi pɛ, ɔbehwe a, borɔfere bi na abere goŋŋ yi! Ananse se : “ Mawu afi a! Se mammeɛfa ha nne, a aŋka magyaw m’akɔnnɔde. Se me nsa aŋka saa borɔfere yi a, mereŋkɔ akuraa nne koraa na aye se makɔka ho asem akyere me mma.” Ɖkaa saa pɛ, na ɔdan n’adesoa a ɛda ne mmati no too fam, faa borɔfere no ase kwan.

Ne nsa a ose ɔreteɛ atew borɔfere no ne firi no yi a eyii no ye biako. Ananse na afei ɔsɛn soro ne fam ntam yi. Ɖye ne ho deŋ na aye yie?

Ɖsɛn hɔ ne apɛnɛpɛne saa ara kosii se ɔbema n’ani so a, Akukomfi na watutu ne ntama pa bi mu, apae n’asowiaa bi mu reba yi! Ananse ani bɔ no so no, aŋka ɔde osu rehyye so, nanso ɔdweŋ ne tirim kakra no, ɔka ne tirim

se dabi, ɔrenye no sa na mmom ɔbɛfa ɔkwan foforo bi so.

Eye se Akukomfi reben no pe no, ogyee no awo se : “ Me nua Akukomfi oo ! ” Enna Akukomfi nso gyee no so se : “ Me nua Ananse oo ! ”

Ananse toaa so se : “ Wunim nantew yiye koraa. Meseɲ dua yi ano retow donko yi nyinaa no, na wo ho ara na meredwen se : ehena koraa na merenya no ma wabefre wo abetow saa donko yi bi, ene se woabefi me so yi ! Wompa wo ntama ŋɲu hɔ, mmetow bi ana ? ”

Nsem yi maa Akukomfi ti hoɲe. Enti ntempa ara na ɔpaa ne ntama guu hɔ, ka kyereɛ Ananse se : “ Si fam ɛ ? ”

Enna Ananse se : “ Esono saa donko yi kakra, enti besaɲ me ! ”

Esiane se Akukomfi nso pe ɔdonko no atow nti, ntempa na ɔsaɲ Ananse ma osii fam. Ananse sii pe, ɔde hama no too Akukomfi nso asen, faa ne ntama no tutuu mu, pae n'asowiaa no mu.

Enna Akukomfi se : “ Agya Ananse, hama no retwa m'asen na besaɲ me ansa na woakɔ : “ Ɔreteem yi nyinaa na Ananse de mmirika a emu ye deɲ se : “ Mommehwe owifo oo, mommehwe owifo oo ! Oyi na owia ɔhene afum nneema no oo ! ”

Ɔde nteteem no saa ara kosii se oduu ahemfi kɔbɔɔ ɔhene amanneɛ ma wotuu abofo kasaɲ Akukomfi wɔ firi no mu bae. Oyii n'ano biara a, antetam. Na wɔde ŋkontimmaa boroo no ara kosii se ogurowe.

Eyi nti na Akukomfi ntumi nnyina fako na mmom daa nyinaa ɔkɔ n'anim, saɲ ba n'akyi yi oo !

“ Ayɔɲkogoru nti na ɔkɔtɔ annya ti.”

43. SE EYEE A MFIA BAA WIASE NYINAA.

Da bi Agya Ananse siim kɔɔ wuram se ɔrekoɲe abe bi anu de abeye ŋkwaɲ bi anom. Ɖnam saa ara na ɔkofii abe bi so wɔ ɔtare bi kaɲ so. Esiane se wabre nti, ɔtraa hɔ kakra ara gyee n'ahome na eno akyi no, ɔfaa ne behama tentam abe no. Ɖde no poo, poo, poo, saa ara kosii se abe no behwee nsu no mu. Enna Agya Ananse siim se ɔrekoɲa n'abe de akɔ n'akuraa.

Onnya nnuu abe no ho no, ɔbehwe nsu no mu a, asaɲka fefefe bi na esi ase yi. N'ani bɔɔ so no, ɔde ne nsa tuua n'ano se : “ Asaɲka fefe beɲ ni ? ” Enna asaɲka no retew n'ano aka se : “ Wɔmfre me asaɲka na mmom wɔfre me Hohɔre.” Enna Agya Ananse se : “ Se wɔfre wo Hohɔre de a, hohɔre kakra na menhwe.” Aɲkye wi yi ase nnuan horow nyinaa bi na abu so wɔ wura no ase yi. Ananse boroo so ara senea ɔbetumi na ɔmaa asaɲka no so de siim se ɔde reba n'akuraa. Oduu afikyiri no, ɔmaɲ de kɔhyee dua bi akyi na anim biribirii no, ɔyee ŋwaa de kosiee saɲ so.

Efi da a Agya Ananse nsa kɔkaa saa asaɲka ŋwoɲwaso yi no, ade ŋkye no wɔ akuraa koraa da. Eye se anim reboe pe, na wadi kaɲ kɔ afum se ne mma ne ne yere ntiw no mmra. Obu ano se wɔresim pe, na wafa ŋkwansiane akofi wɔɲ akyi akɔforo saɲ no, akɔye ne ho biara senea

Ekame aye se da biara saa na ɔye ara neɲ. Se nso ɔforo saɲ yi siaɲ yi nyinaa no, na ne ba gyatɔfowa bi hye akutu so wɔ mfikyiri so hwe nea ɔye no nyinaa.

Enti da koro bi de, n'agya kɔɔ hɔ siaɲe no, ɔno nso siim kɔɔ hɔ se ɔhɔhwe dekode a ehye hɔ nti a n'agya di hɔ aforosiaɲ no.

Ɖbedu hɔ a, asaɲka fefe no na esi hɔ yi ! Enna ɔreka se : “ Asaɲka fefe beɲ ni ? ” Enna asaɲka no nso rebua no se : “ Wɔmfre me asaɲka. Wɔfre me Hohɔre.” Na ogyatɔfowa no se : “ Hohɔre kakra na menhwe ɛ ? ” Aɲkye na nnuan pii abesisi hɔ ama wadi mu nea ɔpe. Odi wiei no, ɔpraa nea ekae no nyinaa kogui.

Owiei pe, na n'agya nso fi afum bae beforoo saɲ no senea ɔye daa no. Ɖno nso yee nea ɔbetumi wiei no, osiaɲ sii fam, faa ne ŋkrante, siim kɔɔ afum. Wɔɲ nyinaa fi afum bae no, wɔde aduan besii gya so. Wowiei no, Ananse se wakohu nneema bi wɔ wuram a ɔmpe nti, aduan a ede aduan reɲka n'ano dadu.

Ade kyee no, Ananse tuua ahema kɔɔ afum senea ɔtaa ye no. Ogyatɔfowa buu ano se wadu afum no, ɔne ne nuanom no nyinaa foroo saɲ no na ɔde asaɲka no kɔkyereɛ wɔɲ. Ne nuanom no huu asaɲka no, wɔteem se : “ Asaɲka beɲ ni ? ” Enna asaɲka no buaa wɔɲ se : “ Wɔmfre me asaɲka na mmom wɔfre me Hohɔre.” Enna Ogyatɔfowa se : “ Hohɔre kakra na yehwe ɛ ? ” Da no nnuan a ebae no de, eso bi mmae da. Enna anuanom no di taforo asaɲka no mu fefefe. Wowiei no, wɔɲ mu biako fae se ɔreko-hohoro mu. Ose ɔresiaɲ pe, na asaɲka no fii ne nsa bɔe. Enna wɔtraa ase pompam ne nyinaa, de kosii ne sibe a bio.

Mframa faa so kakra no, wɔɲ agya nso fi afum bae. Ɖde akuraa no ho mfamia hɔ ara kosii se ne yere ne ne mma no nyinaa siim kɔɔ afum. Ohui se obiara nni hɔ no, ɔyee ŋwaa kɔforoo saɲ no. Oduu hɔ pe, na ɔde agugu so se : “ Asaɲka beɲ ni ? Ao, asaɲka, woye fe mmoroso ! Wo diɲ de seɲ ? ” Ɖka biara a, budii. Ɖyee, yee a, asaɲka no ammua koraa na waye biribi ama no adi. Ose ɔrema asaɲka no so pe, na eguru guu ne nsa so. Enti ɔde awerehow siaɲe, siim kɔɔ afum.

Agya Ananse fi afum bae no, ɔbesii hɔ bosow. Wobisa no asem biara a, na ɔwɔ wɔɲ wɔ soro, wɔ wɔɲ wɔ fam. Na eye se ade resa no, ɔkɔɔ wuram kɔɲe borɔfere bi dii ansa na ne mfe retumi aka kete. Ade kyee no, osiim kɔɔ abe no ase hɔ bio se ebia sesekwa, ne nsa beka asaɲka no bi ana ? Oduu hɔ no, ɔbehwe nsu no ani a, mfia bi na eteɲ ani yi ! Enna Ananse se : “ Abaa fefe beɲ ni ? ” N'ano sii no, ɔte se abaa no se : “ Wɔmfre me 'abaa fefe' na mmom wɔfre me Abiridiabrada.” Enna Ananse se : “ Biridi kakra ne menhwe ɛ ? ” N'ano sii pe, na Abaa gu no so, na Ananse de n'ano too mu. Ananse ano da mu saa ara na anomaa bi betwaam se : “ Wɔɲka se : ‘ Kooko, dwo breoo ’ ana ? ” Enna Ananse se : “ Kooko, dwo breoo.” Na abaa no saɲ kɔteɲ nsu no ani bio.

Enna Ananse faa abaa no de kɔhyee ne saɲ so. Ne mma no hui se wɔɲ agya aforo saɲ no nti, ɔdaɲ ne ho pe, na wɔɲ nso wɔforoe se wɔrekɔkwe dekode a ɔde akohye hɔ. Wɔbedu hɔ a, mfia fefe bi na eda hɔ yi !

Enna Ogyatɔfowa a n'ano awo no se : “ Yee, abaa fefe beɲ ni ? ” Na abaa no se : “ Wɔmfɛ me abaa na mmon wɔfɛ me Abiridiabrada.” Enna Ogyatɔfowa se : “ Biridi kakra na yeɲhwe e ? ” Anni gyina koraa na egu wɔɲ so nea eye deɲ wɔ saɲ no so hɔ. Enna wɔbɔɔ mmɔdeɲ ara soo abaa no mu twitwaa no asinasɲ de petee wiase nyinaa.

Se eye a mfi baa wiase nyinaa no ni oo !

KNUST

