



HAL
open science

Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoe de Centrafrique

Paulette Roulon-Doko

► **To cite this version:**

Paulette Roulon-Doko. Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoe de Centrafrique. Verdier Raymond, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis. Les justices de l'invisible, L'Harmattan, pp.463-478, 2013, Coll. Droits et Cultures, 978-2-343-00437-2. <halshs-01152065>

HAL Id: halshs-01152065

<https://shs.hal.science/halshs-01152065v1>

Submitted on 14 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Paulette ROULON-DOKO
LLACAN (UMR 8135 du CNRS)

Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoë de Centrafrique

Les 'Bòdòè font partie de l'ethnie gbaya. Ils comptent environ 5000 personnes réparties en une quarantaine de villages situés au sud-ouest de Bouar, en République Centrafricaine. Ce groupe se caractérise par une hiérarchisation très réduite et une absence de spécialistes (si l'on excepte les chefs et les catéchistes, imposés les uns par l'administration coloniale, les autres par les missionnaires). Ce sont des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs. Chacun, outre les nécessaires activités de subsistance, se livre aux occupations de son choix. Dans ces conditions, le savoir est commun à tous et chacun peut y avoir également accès. Quant aux responsabilités, elles sont choisies, limitées dans le temps et tournantes.

1. La place de l'homme dans la Nature

Dans leur conception, l'espace de la vie sur terre est totalement contrôlé par les hommes, tandis que le monde des cieux et le monde souterrain sont dévolus aux divinités dont les contes narrent les comportements. Ce sont deux mondes parfaitement étrangers l'un à l'autre.

Un unique terme *s̄* que je rends par « immortels » désigne aussi bien (i) les « divinités » acteurs des contes au côté des hommes et des animaux que (ii) les « ancêtres » qui vivent sur la terre dans un monde parallèle à celui des vivants.

1.1. Les divinités dans le ciel et sous-terre

Gbason *Gbàs̄* (grand/immortel) n'est pas un dieu créateur mais le possesseur de tous les biens qu'il accapare à son seul profit (eau, manioc, cabris). Jamais mentionné en dehors des contes, son nom n'a d'ailleurs pas pu, contrairement à ce qui est attesté dans de nombreuses autres sociétés, être utilisé par les traducteurs de la Bible, car son image négative n'aurait pas convenue. Face à lui, un personnage à multiples facettes, Wanto (*wàn-tò*) littéralement « le maître des contes ». C'est également une divinité, mais il a choisi de vivre avec les hommes avec qui il partage tout ce qu'il découvre se comportant, selon les contes, soit comme un enfant, que sa curiosité insatiable entraîne à passer outre à toute interdiction, soit comme un adulte sachant ruser avec adresse. Enfin, il a une forme animale :

l'araignée¹. Wanto s'oppose à Gbason et il va, par diverses ruses que relatent les contes, lui dérober au profit des hommes, ses compagnons, tout ce que Gbason gardait jalousement pour lui seul, tels l'eau, les semences et les cabris. Wanto représente donc le héros civilisateur des Gbaya 'bodoë, celui qui sert de référence et exprime, dans sa complexité, l'essence même de tout homme. La question des « origines » *té-gùn* (bois de/base) renvoie, pour chacun, aux plus anciens de sa généalogie² et pour la société, à l'acquisition des biens et à la représentation de pratiques sociales (la mort, la dot, etc.). Je n'ai jamais relevé de récits sur l'origine des hommes ou des animaux par exemple. Tous sont présentés dans les contes comme étant préexistants quoique le plus souvent organisés différemment³.

Dans les contes, d'autres divinités vivent isolées les unes des autres, dans le ciel ou sous terre. Elles sont méchantes et d'un aspect repoussant, dormant sur des nattes d'épines et mangeant des iules. Toutes ces divinités sont caractérisées par leur aptitude à pouvoir avaler n'importe quoi, n'importe qui.

S'il fut un temps que racontent les contes où les hommes avaient accès aux cieux, domaine des divinités, le passage est fermé depuis longtemps et ceux-ci n'ont plus qu'un seul domaine, la terre sur laquelle ils vivent. L'homme qui nourrit son imagination de ces récits mythiques sait qu'il n'a rien à attendre de ces divinités pour lesquelles il n'existe d'ailleurs aucun culte et auxquelles personne n'aurait l'idée de s'adresser. Elles ne jouent donc aucun rôle dans la vie quotidienne.

1.2. Les ancêtres sur la terre

Les ancêtres constituent un monde à part où chacun, à sa mort, entre sans condition d'accès. Ils vivent sur terre dans un monde parallèle à celui des vivants, sur un même territoire qui est à la fois la brousse des vivants et le « village des ancêtres » *gbâyé* (grand/village). Ils y vivent en harmonie avec le gibier qui leur appartient et soignent particulièrement les oiseaux et les coléoptères. Privés de parole par la mort, ils vivent sur terre d'où ils voient tout et sont donc les garants du bien être de tous leurs parents vivants et protègent en particulier les plus vulnérables. Ainsi, lorsqu'ils pensent que quelqu'un est trop seul et donc trop malheureux (cas d'un orphelin, d'un veuf ou d'une veuve...), ils peuvent décider de le soustraire du monde des

¹ *wàntò* est le terme générique pour désigner les araignées.

² Le plus couramment cela remonte à la génération + 2, au-delà la filiation mémorisée est beaucoup plus réduite.

³ Ainsi à l'origine, les villages regroupaient chacun un type d'animal (les serpents, les oiseaux, les singes, etc.) ou certains types d'humain (les lépreux en particulier, les ogres). (cf. Roulon, 1977).

vivants en lui permettant, par la mort, de les rejoindre. Rien de ce que font les vivants ne leur échappe. Ils représentent l'autorité morale et sont considérés comme des témoins de vérité pour tous. C'est donc toujours vers eux qu'on se tourne pour attester de sa bonne foi.

Dans ces conditions la Nature n'est donc pas perçue comme dangereuse ou remplie d'éléments incontrôlables, elle est entièrement sous le contrôle des ancêtres et au service des vivants autant qu'ils se comportent bien. En brousse, certains lieux sont privilégiés lorsqu'on veut s'adresser aux ancêtres. Il s'agit des termitières *kùsì* très communes dans la savane qui se présentent souvent sous l'aspect d'un bloc un peu allongé bien formé et sont traditionnellement utilisées dans la maison comme pierre du foyer, et de l'arbre *sòrè*, *Annona senegalensis* ANNONACEAE, qui est également très courant dans la savane jouxtant le village et représente l'arbre de paix. L'un et l'autre sont considérés comme des éléments protecteurs de l'homme. En forêt-galerie, la grosse liane *gbàlàngbà* dont l'écorce raclée est utilisée en décoction pour laver la tête du veuf ou de la veuve lors de la levée de deuil est la plante protectrice des vivants.

Au village la forge est considérée, dans la vie quotidienne comme un lieu sacré protecteur des hommes. Le marteau de forge *dànò*, qui fait l'objet de nombreuses précautions, manifeste à lui seul l'espace sacré qu'est la forge, d'où son rôle dans les procédures ordaliques.

1.3. Le rapport entre vivants et ancêtres

Dans la vie quotidienne chacun va, par son comportement, chercher à vivre en harmonie avec les siens sous le regard bienveillant des ancêtres. Par le biais de la fécondité, chacun s'inscrit individuellement dans ce rapport aux ancêtres que collectivement on honorait aussi régulièrement.

1.3.1. Sur le plan individuel

La notion de « fécondité » *kýó* est le principe qui est acquis à chacun dès sa naissance et que diverses consommations rituelles vont entretenir tout au long de sa vie (cf. Roulon-Doko, 1998 : 201-225). Placée sous le contrôle des ancêtres, la « fécondité » comporte deux manifestations principales : la « fécondité du corps » *kýó tè* qui donne à chacun le contrôle de son corps – en particulier pour les femmes –, et la « fécondité de la main » *kýó ?ér* qui concerne toutes les activités d'acquisition du gibier et donne à chacun une maîtrise sur une des composante essentielle de sa nourriture, ne laissant pour cela aucune place au hasard. Outre les consommations rituelles de parties prélevées sur chaque gibier afin d'entretenir la chance de chaque chasseur, il existe un rituel de décontamination *zýá simbò* (laver/contamination rituelle) pour libérer le chasseur qui a tué un très gros gibier

de l'emprise paralysante de ce gibier. Il en va de même en cas de meurtre, volontaire ou accidentel. Ce rituel conduit la famille du chasseur sous la responsabilité d'un « décontamineur » à suivre un parcours qui passe par les trois lieux favorables au contact avec les ancêtres, la termitière *kùsì*, l'*Annona senegalensis* puis la liane *gbàlàngbà* où à chaque fois le décontamineur s'adresse aux ancêtres pour leur demander leur protection (cf. Roulon-Doko, 1998 : 214-218). Les pratiques liées à l'entretien de la fécondité de chacun étaient encore d'actualité en 1995.

1.3.2. Sur le plan collectif

Une fois par an, au début de la saison sèche, le village honorait⁴ ses ancêtres. Il n'y a d'individualisation pour aucun ancêtre, la référence est toujours collective : « ancêtres de mes aïeux, ancêtres de mes pères, ancêtres de mes aînés... ». Devant les villageois réunis, au pied d'un grand arbre aux abords du village, un des hommes du lignage fondateur s'adresse à voix haute et intelligible aux ancêtres, leur demandant d'accorder à tous leur bienveillance, en assurant la sécurité des chasseurs, la santé des enfants et la protection de tous. Cette prière *búrá s̄̀* (honorer/ancêtres) est suivie du sacrifice d'un cabri qui est préparé sur place par les femmes ainsi que d'autres plats (termites ou champignons séchés au sésame) destinés à tous, tandis que le cabri, lui, n'est rituellement consommé que par les alliés (neveux utérins et gendres). Une petite boule de manioc accompagnée d'un peu de cabri est laissée sur place, en offrande aux ancêtres.

Chaque segment de lignage disposait d'un « autel des ancêtres » *tí s̄̀* (devant/ancêtres)⁵. Cela consistait en un bois fourchu séché de *Gardenia ternifolia* RUBIACEAE planté près de la maison ainsi que d'une petite claie posée à côté, au sol. A l'occasion, chacun pouvait y déposer un peu de nourriture en offrande aux ancêtres utilisant pour cela une petite marmite réservée à cet usage dite « la poterie des ancêtres » *kpáná s̄̀* (marmite de/ancêtres). De telles offrandes n'étaient liées à aucune demande précise. Elles manifestaient seulement le respect des vivants pour leurs ancêtres.

De plus et encore maintenant, au cours d'une année, certaines situations peuvent réclamer qu'on s'adresse aux ancêtres. Dans un tel cas, la prière qui leur est adressée, en présence de tous ceux qui sont concernés par le problème va conduire chacun à exposer ce qu'il a pu faire qui puisse irriter ou mécontenter les ancêtres, afin de résoudre les conflits et de rétablir une situation qui satisfassent les ancêtres.

⁴ Cette prière annuelle n'est plus effectuée depuis les années 60.

⁵ Ces pratiques ont plus ou moins disparues.

1.3.3. Les manifestations des ancêtres

Par essence, les ancêtres sont donc invisibles et si l'on s'adresse à eux pour réactualiser leur rôle fondamental dans la protection de la société, on ne s'attend jamais à les voir. Voir en rêve quelqu'un de mort, c'est à dire un ancêtre, est le signe de l'imminence d'une mort, qu'il s'agisse de la sienne ou de celle d'un de ses proches : c'est un « mauvais présage » *zàp*. En dehors des mauvais présages reconnus par tous, chacun au fur et à mesure de sa vie va constater que certains signes, insignifiant pour les autres, sont pour lui un présage positif ou négatif. Si, sortant le matin très tôt je croise un enfant et que tout le reste de ma journée est ensuite une succession d'activités qui n'aboutissent pas, je considérerai ce signe comme un mauvais présage pour moi. A l'inverse, tel homme qui le jour de la naissance d'un enfant, va voir tous ses activités aboutir, considérera cet enfant comme son porte-bonheur en quelque sorte. Chacun va donc peu à peu apprendre à découvrir les signes qui lui portent malchance et ceux au contraire qui lui portent chance, dans une attitude permanente d'écoute du monde.

Le fait pour quiconque de voir en brousse un ancêtre est quelque chose de si effrayant qu'il en résulte une sorte de stupeur qui rend muet. A posteriori, lorsqu'une personne malade devient incapable de parler on la déclare atteinte de la « maladie des ancêtres⁶ » *zée kó sɔ̃* (maladie/des/ancêtres). Lorsqu'un tel diagnostic est posé, les remèdes consistent à tenter de faire parler le malade qui, s'il y parvient, se libèrera du monde des ancêtres lui permettant de reprendre sa place dans le monde des vivants.

En dehors du monde des ancêtres que je viens de présenter, il y a une autre puissance invisible qu'il faut prendre en compte : la sorcellerie.

2. La sorcellerie

Le pouvoir de « sorcellerie » *dùà* ou *dɔ̀à* est transmis par les femmes. Tout individu étant né d'une femme peut donc le posséder. Le plus souvent, cette force qu'on situe dans le ventre *zàŋ* va rester inactive. Ce n'est que lorsque quelqu'un par son comportement ou ses activités se distingue d'une manière ou d'une autre du comportement commun que l'on pourra y voir la manifestation de sa force de sorcellerie. J'ai pu ainsi entendre dire de quelqu'un qui travaillait son champ d'une façon plus intensive que la moyenne des villageois, qu'il devait avoir une « sorcellerie » qui le poussait à travailler ainsi. Dans un tel cas bien-sûr cela ne porte pas à conséquences.

⁶ J'ai vu ce diagnostic appliqué à une personne atteinte d'une paralysie qui s'est ensuite étendue, entraînant la mort dans un délai d'une dizaine de jours.

Par contre, toutes les sources d'inégalité, qu'il s'agisse d'un bien ou d'un profit non partagé, ou d'une chance trop répétitive, tout ce qui est source d'envie ou de jalousie, peuvent attirer sur celui qui en bénéficie une manifestation de sorcellerie. Celle-ci s'exerce au sein de la famille, dont un des membres doit nécessairement relayer le sorcier qui agit.

Je présenterai les deux figures possibles du sorcier en pays gbaya, le « sorcier » *wàn dùà* et le « sorcier-devin » *wàn gbánà*, des statuts toujours temporaires, le premier résultant d'une accusation et l'autre d'une déclaration. Je montrerai en particulier la vulnérabilité du statut de ce dernier.

2.1. La figure du « sorcier » *wàn dùà*

Dans l'imagerie commune, celui qui est soumis à la force de sorcellerie qui est en lui, est quelqu'un qui a un goût prononcé pour le sang frais et peut aussi se transformer en divers animaux, à moins qu'il ne se rende invisible. Ce « sorcier » *wàn dùà* (celui/sorcellerie) lorsqu'il est soumis à l'action de cette force qui le domine devient idiot ce qui le rend, lorsqu'il se déplace de nuit à la recherche d'une proie, d'une certaine manière vulnérable. On le dit comme la panthère, obnubilé par le sang frais et incapable d'un raisonnement logique. La panthère est dans le bestiaire gbaya l'animal idiot par excellence. D'ailleurs, lorsqu'une panthère fréquentait trop un village, le piège qu'on lui tendait et qui invariablement en débarrassait le village prenait en compte son absence circonstancielle d'intelligence. Ce piège dit « les sagaies en l'air » consiste à suspendre à la branche haute d'un arbre, en bordure du village, un cabri qu'elle a blessé. En dessous, les hommes fichent des sagaies pointe en l'air de façon à faire un tapis continu de pointes qui empêche la panthère d'atteindre la proie qu'elle convoite. Pour tenter de s'en saisir, elle n'hésitera pas à sauter, s'empalant inmanquablement sur les pointes de sagaies.

Les sorciers qui rodent la nuit peuvent s'attaquer directement à leur victime qu'ils « mangent ». Les sorciers s'entraident entre eux pour attaquer quelqu'un de leur famille par le relais d'un sorcier extérieur à ladite famille. Certains sorciers sont capables de diriger la foudre sur la fin de son parcours et en conséquence peuvent menacer des personnes ou des maisonnées entières. Enfin, un sorcier peut aussi attaquer sa victime en usant de sortilèges. Soit il la tranperce avec des « aiguilles » *sìd* ce qui produit de la fièvre et des douleurs dans le tronc et les membres supérieurs et soit il l'ensorcèle (verbe : *pek*), la ligotant et la paralysant momentanément, cette agression étant spécifiquement appelée *sòlòp* ou *pàk*.

2.2. *Le sorcier-devin wàn gbànà*

Il existe une danse de divination *yóó gbànà* (danser/divination) qui permet à ceux qui se savent posséder un pouvoir de sorcellerie de le manifester. Ceux qui se révèlent ainsi s'investissent comme « sorcier-devin » *wàn gbànà* (celui/divination). Ils assurent mettre leur sorcellerie au service du bien de tous. Disposant des mêmes pouvoirs que les sorciers, ils se déplacent la nuit invisibles ou sous une forme animale, afin d'être informés de ce que trament ceux-ci. Ils peuvent voir ce que chacun prendra à la chasse et avertir de certains dangers⁷. Ils peuvent également dénoncer certaines personnes comme étant des sorciers ou les accuser d'avoir dirigé la foudre. C'est uniquement dans le cas d'un sorcier-devin qu'il peut y avoir une accusation individualisée, qui mette en cause nommément quelqu'un.

De nos jours, peu de gens se risquent à assumer une telle responsabilité. C'est un statut qui rend très vulnérable. À la moindre maladie d'un de ses proches, les gens y verront la confirmation de son incapacité en tant que sorcier-devin et en feront vite un usurpateur. Dans les contes d'ailleurs, l'intervention d'un sorcier-devin correspond toujours à une ruse, qui démasque un faux malade. En 1977, un homme qui se disait « sorcier-devin » allait de village en village pour dénoncer, contre rétribution, des sorciers ayant lancé la foudre. Il mettait également bien en évidence une bible et un coran, pour asseoir plus largement son travail de divination. Une année plus tard, ayant eu des soucis de santé dans sa famille, il déclarait s'être trompé et arrêtait toute son activité.

2.3. *La sorcellerie au quotidien*

Dans la vie quotidienne, la sorcellerie n'est jamais mise en avant. C'est en fin de compte une force obscure qui peut faire le bien comme le mal et qui, de ce fait, est crainte mais aussi respectée. Mais, en cas de rapports conflictuels entre deux personnes, c'est une menace qui peut toujours être brandie (cf. Roulon-Doko, 2008). Lorsqu'on demande aux gens s'ils ont déjà été la victime d'un sorcier, les réponses sont variées. Quelques uns affirment n'en n'avoir jamais été la victime, d'autres disent ne pas savoir, d'autres enfin interprètent un mal dont ils ont souffert comme relevant de l'activité d'un sorcier.

Il convient de distinguer entre une manifestation de sorcellerie pour laquelle il y a consensus, tous s'accordant à considérer l'évolution de

⁷ Je réfère ici aux enquêtes et aux enregistrements effectués en 1979 par Raymond Doko. Cela comporte le récit d'un homme qui pendant plusieurs années s'est proclamé « sorcier-devin » et les interviews de nombreuses personnes auxquelles il était demandé s'il leur était arrivé d'être les victimes d'un sorcier.

certaines maladies ou la foudre lorsqu'elle tombe sur quelqu'un ou sur une maison comme relevant de l'activité d'un sorcier, et le fait de se croire victime des agissements d'un sorcier. Il semblerait que les jeunes gens soient les plus disposés à se sentir victime de sorcellerie, du fait même que les structures lignagères en s'affaiblissant, laissent l'individu en proie à un sentiment de vulnérabilité individuelle plus grand. Cependant une fois bien insérés dans la société, ce type de crainte diminue.

A titre individuel, une personne qui se croit la proie d'un sorcier peut toujours elle-même interroger « la pierre à chercher les causes » *tá-kii-wěn-mǎ* (pierre/à chercher/parole/chose). Il s'agit de frotter une petite pierre contre une pierre plate selon un mouvement analogue à celui effectué pour écraser du sésame sur une meule dormante. Tout en faisant cela, celui qui cherche dit, l'un après l'autre, le nom de tous ceux qui vivent auprès de lui. Lorsque la petite pierre se bloque et n'avance plus c'est que vient d'être prononcé le nom de l'auteur de la sorcellerie. Celui qui est ainsi convaincu de la culpabilité d'une personne va l'accuser. Le plus souvent, si la personne ainsi désignée est bien intégrée dans le groupe, l'accusation ne sera pas relayée par un plus grand nombre et ne deviendra donc pas une parole-palabre menaçante. Et la seule accusation d'une personne qui ne se revendique pas comme sorcier ne porte pas à conséquence, les autres y voient l'expression d'une douleur – en particulier dans le cas d'un décès – qui dépasse celui qui la ressent, le poussant à chercher un coupable⁸. Le seul recours de celui qui reste fixé sur cette culpabilité que personne d'autre ne prend en compte, est de mettre une distance entre sa maison et celle de celui qu'il considère comme un danger pour lui. Il quittera, au moins momentanément, souvent quelques années, parfois définitivement, le segment de lignage pour s'installer plus loin, avec d'autres. C'est le cas, par exemple, d'un homme qui accusa, sans que les autres n'adoptent son point de vue, sa belle-soeur la rendant responsable de la conjonctivite dont il souffrait. Il alla pendant près de 3-4 ans vivre un peu plus loin au sein d'un lignage allié. Une fois sa conjonctivite terminée, il revint s'installer dans son lignage et on entendit plus parler des accusations de sorcellerie précédemment proclamées. De façon récurrente chez les Gbaya, lorsqu'une situation est jugée insupportable, celui qui se sent victime n'hésitera pas à quitter l'endroit où il se sent vulnérable pour s'installer ailleurs.

Quant aux victimes de sortilèges, ceux-ci étant considérées comme des maladies, on fera simplement des remèdes.

⁸ Chez les Gbaya, à la mort de quelqu'un il n'est jamais fait d'investigation collective pour rechercher une cause surnaturelle.

3. Les Justices sacrales de la Parole et du Corps

Le domaine de la maîtrise de son corps et des activités d'acquisition du gibier sont, elles, entièrement placées sous la responsabilité des ancêtres, ne laissant plus de place au hasard. En cas de dysfonctionnement dans ce domaine c'est toujours vers les ancêtres qu'on se tourne et devant qui on s'explique. La situation ayant été corrigée, l'unité du groupe familial réaffirmée, tout rentre dans l'ordre, les ancêtres étant alors satisfaits.

Par contre toutes les autres rivalités et sources de conflits interpersonnelles vont plutôt relever de la sorcellerie. Une accusation de sorcellerie si elle est toujours perçue comme une menace, n'est prise en compte par le groupe familial que lorsque tous en sont convaincus, comme dans le cas d'une maladie qui s'acharne sur quelqu'un par exemple.

L'attitude vis à vis de la maladie est révélatrice du rapport des Gbaya au monde invisible. La maladie qui porte atteinte à l'activité normale d'un individu le conduit à se déclarer « malade ». C'est alors le malade⁹ qui va le premier décrire ce qu'il ressent afin de donner un nom à sa maladie. Chacun pourra à l'occasion donner également son avis et le plus souvent il y a un consensus qui débouche sur un diagnostic, préalable au choix du remède à appliquer. Pour toutes ces étapes, il n'est fait appel à aucun spécialiste. Il n'y a pas en pays gbaya de guérisseur et le domaine de la maladie comme des remèdes est un savoir partagé par tous. Dans ces conditions, toute maladie qui sort du cadre descriptif connu, soit parce qu'elle dure trop longtemps de façon inexplicable sans laisser de répit au malade, soit parce que la souffrance est excessivement forte, « méchante » dit-on, va être rapportée la première aux ancêtres, la seconde aux sorciers.

Dans les deux cas la réponse est de réunir la famille et de s'adresser à celui – ancêtres ou sorciers – dont on pense percevoir l'intervention. C'est donc une parole qui doit désactiver l'action préjudiciable. Au sorcier dont on ne cherche pas à connaître l'identité mais dont on pense avoir reconnu l'activité, on lui demande de se retirer car la souffrance du malade témoigne qu'il a été suffisamment puni. Pour ce faire, la famille du malade se réunit pour dire une « parole sur la sorcellerie » *wën dūa*¹⁰. Chacun y participe donnant son point de vue. Le conflit qui a donné lieu à l'intervention d'un sorcier, une fois qu'il est ainsi dit et exposé à tous, n'a plus lieu d'être, tout doit rentrer dans l'ordre. On va également réunir la famille pour assurer aux

⁹ Ou quelqu'un de son entourage s'il est trop faible, ou encore une mère pour son enfant.

¹⁰ Le sens général est le suivant : cette maladie qu'il a n'est pas une simple maladie. Un sorcier s'y est introduit. Or ce n'est pas un sorcier extérieur qui viendrait ainsi le dévorer, ce sont nous, ses parents qui avons appelé le sorcier qui fait ce qu'on voit. Otons nos mains de lui! Si c'est une mauvaise action qu'il a fait contre nous, il a eu son compte. Sa souffrance contrebalance sa mauvaise action. Retirons-lui cette maladie et qu'il se lève!

ancêtres que la vie familiale se déroule bien et que l'individu concerné y trouve tout à fait sa place et donc n'a pas à être soulagé par eux et qu'il est prématuré pour lui de les rejoindre en mourant. Cette parole, en reconnaissant l'activité occulte, doit pouvoir la faire cesser. Il n'y a plus qu'à attendre pour constater son efficacité ou si rien ne change, admettre qu'il faut chercher ailleurs.

On saisit bien ici, la façon dont est introduite, dans le raisonnement sur la maladie, l'intervention d'une puissance invisible. Dans les deux cas, le malade est une victime. Dans le cas des ancêtres, c'est une négligence, un mauvais comportement ou une mise à l'écart de la famille, qui motive les ancêtres à emporter avec eux – faire mourir – la victime dont ils veulent soulager les peines, interpellant le groupe pour qu'il réagisse et rétablisse l'harmonie au sein du groupe familial. Dans le cas d'une sorcellerie, il s'agit d'un rapport conflictuel entre deux membres de la famille qui a conduit à une agression directe ou relayée, à l'appel d'un membre de la famille, par un sorcier sur la victime. Il est intéressant de souligner que dans les cas qui viennent d'être présentés il n'y a jamais d'accusation individuelle de quelqu'un.

3.1. Le rôle de la parole

Culture de tradition orale, les Gbaya attachent une très grande importance à la « parole » *wèn* dont le maniement constitue un savoir très valorisé. Aucune parole n'est dite sans raison et chacun sait bien que, loin de s'envoler, les paroles « restent laissant une trace aussi visible que celle du passage qu'on vient de sa frayer » *wèn dúk ?òò néé nò* (parole/reste/à la place/marcher/marche). Gare à l'erreur ou au lapsus, une parole prononcée ne peut être ni retirée, ni effacée. Le guib harnaché du proverbe atteste d'ailleurs que « la vraie parole est la première dite » *wèn né káyáà* (parole/être/l'aînée). Une fois émise, la parole a un déroulement propre que l'auditeur doit saisir. Les Gbaya en parlent comme d'un animal vivant dans un terrier avec diverses galeries et sorties pour égarer le chasseur. Aussi doit on toujours se tenir prêt à en suivre la trace. Celui qui sait écouter « suit pas à pas la progression de cette parole » *báá wèn* (suivre/parole) et s'attache à remarquer tout arrangement, toute progression, tout déguisement qui pourrait déformer, voire même dissimuler la vérité.

La parole humaine une fois prononcée a une vie autonome que l'homme ne peut contrôler. C'est ainsi que, dans certains cas, une parole devient source de conflit, et on traduira alors ce même terme *wèn* par « histoire, palabre, problème » en français. Une telle situation peut mettre en cause l'harmonie de la vie du groupe et celui-ci ressent alors le besoin de résoudre le problème.

C'est le plus souvent, une autre parole qui va contrer la première et mettre un terme aux perturbations qu'on veut faire cesser. C'est en particulier le rôle du jugement coutumier appelé *báá wèn* (suivre/parole) ou avec un terme emprunté au peul *báá kítà* qui permet à chacun d'exprimer son point de vue et donc de mettre à plat une situation conflictuelle pour la désamorcer. On demande à chacun de dire la vérité et l'avertissement « craint les ancêtres » *yú kíf s̄* (fuis/peur de/ancêtres) revient régulièrement pour rappeler à chacun qu'il parle sous le regard des ancêtres.

La parole agit de différentes manières, selon les formes et formules qu'elle revêt. Chez les gbaya, pas de parole divinatoire, mais une parole juratoire qui peut être relayée par une parole du corps (épreuve du poison, ordalie).

3.2.1. Les serments promissaires

Il s'agit des paroles, la malédiction et la promesse, qui portent sur l'avenir pour l'engager.

La malédiction *fómá m̄* (maudire/chose) qui ne peut s'exercer qu'au sein d'une famille, interpelle directement les ancêtres (cf. Roulon et Doko, 1991 : 281-283). L'effet de toute malédiction consistant à priver celui ou celle qu'elle atteint de sa fécondité réclame, tout particulièrement en ce qui concerne le gibier qu'ils contrôlent complètement, l'accord et la coopération des ancêtres. Si tel n'est pas le cas, les ancêtres retourneront la malédiction contre celui ou celle qui l'a proférée.

La promesse *háá nú* (donner/bouche) engage celui qui la profère. Cette proclamation publique doit ensuite être respectée. Ce sont les ancêtres qui veillent au respect de cette parole et par conséquent peuvent rendre malade celui qui ne la respecterait pas.

Dans tous ces cas, le rôle des ancêtres est primordial. Pris à parti par celui qui fait appel à eux pour rendre performante la parole qu'il a émise, ils ne la relayeront que si la cause invoquée est juste et le comportement de l'énonciateur irréprochable. Dans ces conditions de telles pratiques sont d'un usage assez limité chez les Gbáyá 'bòdòè.

Si l'on veut se délier d'une promesse ou d'une malédiction, puisqu'on ne peut agir sur la parole on va « nettoyer la bouche » *f̄r̄á nú* (laver/bouche) qui l'a prononcée. Ce lavage rituel permet de débarrasser la bouche des traces de cette parole qu'on ne veut plus respecter d'une façon comparable au lavage pratiqué avec une décoction particulière d'écorces pour décontaminer une poterie utilisée par mégarde pour cuire un gibier dont la consommation est réservée à certains.

Il existe de plus une malédiction anonyme nommée « qui est passé par là ? » *?ó-yàá-?ó* (qui/est resté/qui) qui vise le voleur dont on est la victime

mais dont on ne connaît pas l'identité. Si quelqu'un accumule sur lui de telles malédictions proférées bien sûr sans aucune concertation par tous ceux qu'il a molestés, cela aura pour effet d'atteindre non pas le voleur lui-même mais les enfants qu'il mettra au monde. Cette maladie sanction se manifeste par une suite d'enfants anormaux ou retardés que tous regarderons comme les preuves vivantes de ce que leur père ou leur mère a été un grand voleur. Dans cette société où l'on sait que les ancêtres sont indulgents vis à vis de celui qui, dans une situation difficile, se trouve obligé de manquer aux règles (transgression d'un interdit si la faim met en péril la survie par ex.), le vol avéré de produits cultivés ou de gibiers pris au piège est un acte grave dont la répétition ne peut se justifier aux yeux des ancêtres qui sont le relai indispensable pour infliger une telle sanction.

3.2.1. Les serments probatoires

Chaque fois que quelqu'un veut attester de sa bonne foi, il va invoquer les ancêtres qui sont, je le rappelle, des témoins de vérité non contestables. Ainsi, c'est tout d'abord en jurant *káná mò* (jurer/chose) pour contester un dire ou un fait qu'il juge lui être injustement attribué que chacun va tenter de faire entendre sa vérité. Cette parole interpelle nécessairement les ancêtres. De fait elle renvoie soit à des éléments symboliquement 'forts' pierres du foyer, cendres, terre ancestrale, cadavre d'un parent, soit à une souffrance, en particulier celles endurées pendant les initiations¹¹. La souffrance semble être un critère décisif pour témoigner en faveur de celui qui prononce un tel serment.

Cependant, si en dépit des serments les plus forts, l'individu n'arrive pas à faire triompher sa vérité et continue à subir la parole qui s'acharne contre lui, il va alors passer à l'étape suivante, celle des procédures ordaliques qui fonctionnent ici comme un serment décisoire.

3.2. La parole du corps

Sans reprendre ici la présentation détaillée déjà publiée (Roulon et Doko, 1991 : 278-280), je vais insister sur le type de recours que représentent ces 'paroles du corps' pour reprendre l'expression proposée par Raymond Verdier. Contrairement aux paroles dont les conséquences sont toujours constatables à un moment qui ne peut être précisément cerné par celui qui les profère, les procédures ordaliques laissent envisager une réponse dans un temps bien circonscrit pouvant même être quasi immédiate. La plus radicale est l'« épreuve du poison » *nóó ñmàná* (boire/ *Erythrophleum swaveolens*) qui consiste à boire devant tous une dilution du bois de

¹¹ Celles-ci ne sont plus pratiquées depuis longtemps.

cet arbre qui va, aussitôt bue, soit le tuer le désignant comme coupable, soit être vomi, lui épargnant la mort et le confortant comme innocent. En pays gbaya, une telle épreuve est toujours à l'initiative de celui qui veut faire entendre sa vérité, le groupe cherchant plutôt à l'en dissuader. Personne ne peut l'imposer à quelqu'un. Une étape préalable peut d'ailleurs être de pratiquer cette épreuve sur un poulet. Si le résultat disculpe l'accusé, cela peut le décider de ne passer à l'épreuve du poison.

Pour se disculper d'une accusation de vol, quelqu'un peut se soumettre à l'épreuve du « poison dans l'oeil » qui consiste à instiller dans l'oeil quelques gouttes du jus de la racine râclée de *hòmò Securidata longepeducunlata* qui attaquera l'oeil du coupable, mais ne créera aucun dommage à celui de l'innocent.

D'un résultat moins immédiat que les précédentes, il y a deux épreuves qui, lorsque deux personnes sont en désaccord, l'une accusant l'autre, vont dans un délai d'un an désigner le menteur en le rendant malade. C'est d'une part la menace du « marteau de forge » *dòndò*, que l'un s'en serve pour frapper symboliquement l'autre ou qu'il s'agisse de boire l'eau dans laquelle a trempé le marteau, qui révèle celui qui n'a pas dit la vérité et le rend malade de la « maladie du marteau de forge » *z'éé dòndò* – une fois développée, cette maladie conduit à la mort – ; et d'autre part le démenti par la poule blanche qui est frappée violemment sur le corps des deux adversaires – le premier qui tombe malade étant désigné comme le menteur. Si au bout d'un an, aucune maladie particulière ne s'est déclarée, l'affaire est oubliée.

4. Conclusion

Au terme de cette présentation, il ressort que, sur terre, la Nature est conçue par les Gbaya comme entièrement contrôlée par les ancêtres au profit des vivants. En effet les ancêtres sont bienveillants, protecteurs et attentifs au bien être des vivants qui en retour les honorent et réactualisent régulièrement par des rituels la reconnaissance de leur pouvoir. Tous les problèmes qui interviennent au sein du groupe familial ou lignager et/ou de la vie villageoise se résolvent en s'adressant aux ancêtres. La sorcellerie est par contre la manifestation d'une réaction individuelle de colère ou de jalousie vis à vis d'une personne précise. Chacun en est capable, chacun peut en être la cible. C'est une menace couramment évoquée. Les dysfonctionnements reconnus, qu'ils révèlent une manifestation des ancêtres qui rappellent à l'ordre leurs descendants ou de l'action maléfique d'un sorcier, sont toujours des histoires de famille. Quant au sorcier-devin qui devrait pouvoir dévoiler les actions occultes des sorciers c'est un rôle très

difficile à tenir en pays gbaya puisqu'il suppose que celui qui affiche un tel pouvoir puisse de façon permanente se protéger ainsi que sa famille, être invulnérable en quelque sorte. En effet, au premier incident, ses capacités seront remises en cause.

La parole mal contrôlée est dangereuse, car toute parole est une force potentielle qui peut s'acharner sur quelqu'un et envenimer sa vie. Mais du fait même de sa force, la parole est aussi celle qui permet de s'opposer voire de désamorcer le processus enclenché. La parole adressée aux ancêtres, ou à ceux qui ont fait appel aux sorciers, agit et rétablit l'ordre détruit. Lorsqu'aucune parole n'est assez forte pour faire cesser ce qui est ressenti comme une agression, celui qui ne supporte plus la situation peut en dernier recours s'en remettre aux procédures ordaliques dont il attend une réponse indiscutable. Enfin, le vol est dans cette société une action particulièrement condamnable que les ancêtres n'admettent pas et pour laquelle ils n'hésitent pas à sanctionner le voleur en le frappant dans sa descendance.

La sanction en pays gbaya n'est jamais du ressort d'un individu. Elle est du ressort des ancêtres dont le regard omniprésent pèse sur tous et qui décident seuls du moment ou de la forme de sa manifestation.



© Paulette ROULON-DOKO, *Le jugement de Gnongoro et de son épouse Sofin*, 2008



© Paulette ROULON-DOKO, *Le jugement de Gnongoro et de son épouse Sofin*, 2008

Références bibliographiques

- MONINO, Yves, 2000, *Mots à maux*, une levée de malédiction chez les Gbaya 'Bodoe de Centrafrique. in Masquelier Bertrand et Jean-Louis Siran (dir.), *Pour une anthropologie de l'interlocution, Rhétoriques du quotidien*, L'Harmattan, 416-459.
- ROULON, Paulette, 1977, *Wanto et l'origine des choses...*, contes d'origine et autres contes gbaya kara, Collection Fleuve et flamme bilingue, CILF-EDICEF, Paris, 142 p., 9 illustrations et page de couverture.
- ROULON, Paulette, 1981, Rites de fécondité chez les Gbaya kara, in G. Calame-Griaule (éd.), *Itinérances...en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, Tome II, Paris, Société des Africanistes : 355-377.
- ROULON, Paulette et Raymond DOKO, 1987, Entre la vie et la mort : la parole des oiseaux, *Journal de la Société des Africanistes* "Les voix de la paroles", Tome 57, fascicules 1-2 : 175-206.
- ROULON, Paulette et Raymond DOKO, 1991, Jurer, maudire ou promettre : expression et conception du serment chez les Gbaya 'bodoe de République Centrafricaine, in R. Verdier (éd.), *Le serment*, Vol II.-Théories et devenir, Paris, Editions du CNRS : 274-288.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1994, Le jugement coutumier chez les Gbaya 'bodoe, *Droit et Cultures*, 27 : 135-145.

- ROULON-DOKO, Paulette, 1998, *Chasse, cueillette et cultures chez les Gbaya de Centrafrique*, L'Harmattan, Paris, 540 p., 189 figures, 39 photos et 10 cartes.
- ROULON-DOKO, 2006, Women'hunting in Gbaya land, in Armin Prinz (éd.), *Hunting food and drinking wine*, Wien, Lit, Wiener Ethnomedizinische Reihe, pp. 155-163, (hal-00511947).
- ROULON-DOKO, Paulette, 2009, L'espace gbaya (R.C.A.), *Journal des Africanistes*, 79-1 : 33-44.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2008, *Le jugement de Gnognoro et de son épouse Sofine*, Son stéréo, gbaya sous-titré français, durée 16 mn 40, PAL, format 4/3, CNRS, <http://www.vjf.cnrs.fr/clt/html/audio/videothèque.htm>