



**HAL**  
open science

# Imaginaire et croyances : le cas des Gbaya d'Afrique centrale

Paulette Roulon-Doko

► **To cite this version:**

Paulette Roulon-Doko. Imaginaire et croyances : le cas des Gbaya d'Afrique centrale. Croyances et imaginaire dans l'oralité africaine, KALBE YAMO, Théophile et Jean-Marie WOUNFA (dir.), inPress. halshs-03072895

**HAL Id: halshs-03072895**

**<https://shs.hal.science/halshs-03072895v1>**

Submitted on 1 Feb 2021

**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.

# **Imaginaire et croyances : le cas des Gbaya d'Afrique centrale**

Paulette ROULON-DOKO, LLACAN du CNRS

## **Résumé**

Cet article est consacré aux Gbaya, une société orale traditionnellement sans hiérarchie. Après avoir défini tous les concepts utilisés, je présente ensuite, en partant des termes gbaya, la place de la tradition orale et des pratiques religieuses dans cette société, tout d'abord chez les Gbaya Bodoé de RCA, puis dans la description qu'en donnent les premiers écrits connus et enfin chez les Gbaya Yaayuwée du Cameroun. En l'absence d'un dieu créateur unique, le cas du gbaya illustre une situation qui distingue deux mondes bien séparés : celui des ancêtres et celui des divinités des contes, qu'un seul et unique terme – *sò* – désigne.

## **Abstract**

This paper deals with the Gbaya, an oral society traditionally devoid of hierarchy. I will start by defining all the concepts used. Then I will discuss, based on the analysis of the Gbaya terms, the place of oral tradition and religious practices in this society. First I will focus on the Gbaya Bodoé of C.A.R., then on the way the early writings described it and finally on the Gbaya Yaayuwée of Cameroon. Without one creator god, the case of Gbaya distinguishes two separate worlds: the world of the ancestors and the world of the gods in the tales, which a single term – *sò* – refers to.

## **Mots clefs**

Gbaya, Cameroun, RCA, ancêtres, divinités, rituels

## **Keywords**

Gbaya, Cameroon, CAR, ancestors, gods, rituals

## **I. Introduction**

La question de la relation qu'on peut établir entre une littérature et les croyances en plaçant le mythe comme point d'intersection entre phénomène littéraire et fait religieux pose un double problème de définition : celui du mythe et celui des croyances. Je traiterai de cette question en me basant sur l'étude des Gbaya, une culture de tradition orale d'Afrique centrale, sans hiérarchie. Cette caractéristique mérite qu'on s'y attarde. Les Gbaya Bodoé chez qui je

travaille, sont une société de chasseurs cueilleurs cultivateurs faisant partie des Gbaya d'Afrique centrale que l'historien Thierno Mouctar Bah présente ainsi :

Au plan politique, les Gbaya font partie des sociétés que la taxinomie anthropologique dénomme « segmentaires », c'est-à-dire des sociétés dénuées de pouvoir central institutionnalisé. De ce fait, les Gbaya n'ont pas connu d'autorités traditionnelles, détentrices de pouvoirs permanents et bien définis, opérant au niveau supra clanique. (Bah, 1993 : 67)

Cette absence de hiérarchie qui a été remarquée et mentionnée par les Occidentaux dès leurs premiers contacts, à l'instar de Von Briesen qui a écrit en 1914 (p. 139) « le trait caractéristique des Gbaya dans leur ensemble est leur aversion pour toute forme d'autorité », a joué contre les habitudes des colonisateurs qui utilisaient les hiérarchies locales comme intermédiaires pour mettre en place leur contrôle et leur domination, et a ensuite compliqué la pratique des missionnaires, comme le mentionne l'anthropologue Burnham :

La société gbaya n'a pas de prêtres ni d'autres spécialistes à plein temps pour formuler la doctrine religieuse. Il n'y avait pas de cultes ni de tombeaux nationaux pour stabiliser l'activité ou la croyance religieuse. Et à part les groupes d'initiation qui eux-mêmes étaient temporaires, il n'y avait ni églises ni autres formes d'organisation religieuse ou éducative pour standardiser ou propager les croyances religieuses ou culturelles<sup>1</sup>. (Burnham, 1982 : 117-118)

Ce mode de fonctionnement, jugé pour le moins déconcertant, qui n'a suscité que peu d'intérêt et n'a pas donné lieu à des analyses conséquentes, fut classé comme une anarchie désordonnée pour les premiers, un individualisme débridé pour les seconds, les deux très facilement considérés comme relevant d'un manque.

Je vais montrer qu'il n'en est rien et que les Gbaya ont développé un système tant social qu'idéologique basé sur la transmission à tous des savoirs et des éléments constitutifs de leur système de pensée, ainsi que sur la reconnaissance de la valeur et des aptitudes de chacun. Cela produit une culture fondée sur la responsabilité individuelle et la recherche collective de consensus.

## **2. La situation gbaya bodoe de 1970 à 2013**

Dans cette culture sans hiérarchie des Gbaya Bodoe, autochtone sur son territoire actuel<sup>2</sup>, je présenterai d'abord le rôle des ancêtres tel qu'il est encore observable, puis le monde imaginaire que manifestent les contes dont la production se poursuit et s'est renouvelée au cours des générations jusqu'à maintenant où ils restent d'actualité. Il y a donc chez les Gbaya une dichotomie entre, d'un côté une prise en compte des ancêtres qu'aucun discours ne

---

<sup>1</sup>Ma traduction de : « Gbaya society lacks priest or other full-time specialists to formulate religious doctrine. There were no national cults or shrines that must stabilize Gbaya religious activity or belief. And aside from the initiation groups that themselves were transitory, there were no churches or other forms of religious or educational congregation to standardize or propagate religious or other cultural beliefs. »

<sup>2</sup> Les Gbaya sont installés en RCA dans le bassin de la Nana depuis au moins 3 000 ans, selon les recherches archéologiques de Pierre Vidal (1982, 1984, 1992).

justifie mais dont témoignent de nombreux rituels et, de l'autre, un monde imaginaire dont le discours explique l'univers, la nature et la vie sociale constituant le réservoir de la mémoire collective du groupe où chacun peut puiser matière à réflexion. Cette dichotomie est clairement manifestée par l'emploi d'un unique terme générique – *ṣɔ̀* – qui a donné lieu, comme je vais le montrer, à de nombreuses interprétations.

### 2.1. Le terme *ṣɔ̀*

L'importance qu'il convient d'attribuer à la langue, aux mots du lexique mais aussi à la façon dont ils sont utilisés est essentielle. Un terme ne peut jamais être réduit à une seule référence. C'est la prise en compte de l'ensemble des contextes d'emploi qui permet de cerner son sens. En gbaya, le lexique se structure à partir de l'abstrait – conceptuel ou notionnel – vers le concret, produisant une très forte polysémie dès qu'on le traduit dans une autre langue. Afin de respecter l'unicité du concept exprimé par un terme, il convient de déterminer, autant que possible, la notion de base qui permet tous ses emplois. Bien que pouvant, l'un comme l'autre, désigner une ceinture, *nàk* et *pér* n'ont pas le même sens de base. Ainsi, le terme *nàk* désigne à la fois une « liane » et les « intestins », *nǎk-zàŋ* (~ / ventre), tandis que *pér* désigne un « piège-lacet », mais aussi la « bande » d'herbes, *pér ẓɔ̀* (~ / herbe), qui délimite un quartier dans le village, le « cordon ombilical », *pér kòn* (~ / nombril), et toutes les lignes virtuelles du corps, tels un « cerne », *pér ḍɔ̀ yík* (~ / sous / oeil), le « pli de l'aîne », *pér ká tír* (~ / côté / taille), par exemple, manifestant les sens de « lien naturel » pour le premier et de « lien fabriqué ou pensé » pour le second. Les traductions françaises de ces termes selon les contextes d'emploi occultent très rapidement leur sens notionnel de base qui, bien qu'il ne soit jamais explicité par les locuteurs, structure l'organisation lexicale.

Il en va de même du terme *ṣɔ̀* qui désigne d'une part les ancêtres et d'autre part les divinités dont on parle dans les contes. Ancêtres et divinités n'ont en commun que le fait d'être éternels, dans le sens où ils sont intemporels et toujours présents dans la mémoire des hommes. C'est donc cette valeur commune d'« éternel<sup>3</sup> » que je retiens comme sens notionnel pour ce terme dont il convient également de préciser le statut grammatical. Ce terme *ṣɔ̀* est un nom, qui, comme tous les noms en gbaya, n'a pas de genre et désigne sans modification aucune aussi bien le singulier que le pluriel. La marque de pluriel *ɔ̀ó*, qui peut se placer devant un nom, est facultative et a un double rôle : marque explicite de pluriel pour n'importe quel nom, mais aussi marque de politesse, lorsqu'elle porte sur une personne seule. Par exemple,

---

<sup>3</sup> Je préfère ce terme à 'immortel' que j'ai pourtant employé dans mon dictionnaire (Roulon-Doko, 2008) mais qui me semble en fin de compte moins adapté à la situation.

*nókó*, « oncle utérin », est utilisé pour référer à un oncle utérin ou à plusieurs. La précision *ʔó nókó* (PL<sup>4</sup> / ~) signifiera « les oncles utérins » ou « l'oncle utérin [que je vouvoie<sup>5</sup>] ». L'emploi du terme *sɔ̀* seul réfère le plus couramment à un pluriel, les « éternels », qu'il s'agisse des « ancêtres » pour ceux qui vivent sur terre, ou des « divinités » dans les contes, mais il peut également, dans certains contextes, référer à un singulier.

## 2.2. Le monde des ancêtres

Les hommes vivent dans des villages (*yé*), autrefois souvent limités à un lignage voire à un segment de lignage (une vingtaine de personnes) et qui aujourd'hui rassemblent de 200 à 300 personnes de lignages différents, dont le regroupement a été imposé par la colonisation puis renforcé par l'administration postcoloniale. Chacun de ces villages dispose d'un territoire qui correspond à l'espace sur lequel vivent les ancêtres du groupe lignager fondateur<sup>6</sup>. Hommes et femmes, quel que soit leur âge, les enfants aussi bien que les adultes, accèdent tous, à leur mort, à l'état d'ancêtre (*sɔ̀*). Aucun rite ni aucune cérémonie n'est nécessaire<sup>7</sup>, le ou la mort(e) va automatiquement regagner la brousse qui appartient depuis toujours à ses ancêtres et qu'on appelle leur « grand village<sup>8</sup> », *gbàyé* (grand-village). Si un tourbillon de poussière est aperçu après un décès, cela est interprété comme la protestation du mort à prendre sa place parmi les ancêtres, ce qu'il fera nécessairement, sans l'intervention de quiconque, une fois le tourbillon disparu.

Là, les ancêtres vivent dans un monde parallèle à celui des vivants. Ils y vivent en harmonie avec le gibier qui leur appartient et soignent particulièrement les oiseaux<sup>9</sup> et les insectes, spécialement les coléoptères qu'il est formellement interdit de taper lorsqu'on est au cœur du territoire de chasse, car cela les irriterait. Celui qui ne respecte pas cela risque de se voir malmené, frappé à terre par des mains invisibles et il n'en réchappe que par l'intercession immédiate de ses compagnons de chasse auprès des ancêtres. Certains éléments sont considérés comme protecteurs et peuvent ainsi servir de lieu privilégié pour s'adresser aux ancêtres. Ce sont, en brousse : les termitières *kùsì*, traditionnellement utilisées dans la maison comme pierre du foyer, et l'arbre *sòrè*, (*Annona senegalensis*, Annonacées), qui représente

---

<sup>4</sup> Il s'agit de la marque facultative de pluriel qui sera présentée ci-après.

<sup>5</sup> Sur les marques de politesse, voir Roulon-Doko, 1993.

<sup>6</sup> Celui dont la présence est la plus ancienne sur ce territoire et donc, antérieure au regroupement.

<sup>7</sup> Le « cadavre » *wòr* est rapidement enterré non loin de sa maison. Il n'y a pas de cimetière et la mort ne fait pas l'objet d'une recherche des causes, contrairement à beaucoup d'autres sociétés en Afrique. Brusseau en 1908 écrivait : « Les Bayas n'ont aucun culte pour les morts. A la mort de quelqu'un, on fait un tam-tam, la danse accompagne du reste tous les incidents ou accidents, de l'existence ; on enterre le mort n'importe où et on l'oublie. » (p. 90).

<sup>8</sup> De nos jours, les villageois considèrent le « grand village » du village où ils résident comme le territoire qu'ils rejoindront après leur mort, même si ce n'est pas le territoire d'origine de leurs ancêtres.

<sup>9</sup> Pour un développement sur la relation entre les oiseaux et les ancêtres, cf. Roulon & Doko, 1987.

l'arbre de paix ; 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 ; et au village : la forge et le marteau de forge (*dànò*). (Roulon-Doko, 2013 : 365).

Omniprésents et témoins de toutes les activités de leurs descendants, les ancêtres veillent constamment sur eux et sont soucieux du bien-être de chacun. Aussi, 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 vivants en lui permettant, par la mort, de les rejoindre.

Privés de la parole au moment de leur mort, les ancêtres ne peuvent produire qu'un murmure indistinct, *nyúnyúrá wèn* (marmonner / parole), qui résonne dans leur nez<sup>10</sup>. Il n'y a donc aucune communication directe entre les ancêtres et les vivants. En conséquence, voir en rêve un mort est un mauvais présage, signe de l'imminence d'un décès, qu'il s'agisse du sien ou de celui d'un de ses proches. *A fortiori*, le fait de se trouver en présence d'un ancêtre déclenche une peur qui rend muet. De fait, tout malade frappé de mutisme est considéré comme atteint de « la maladie des ancêtres », *zée kó sè*<sup>11</sup>. Lorsqu'un tel diagnostic est posé, les remèdes consistent à tenter de faire parler le malade qui, s'il peut récupérer sa parole, se libère du monde des morts et réintègre celui des vivants.

En conséquence, chacun va, tout au long de sa vie, « honorer les ancêtres », *búrá sè* (délié / ancêtre), en leur offrant de la nourriture et en s'adressant à eux afin de solliciter leur protection pour toutes ses activités. Il y a ainsi une adresse collective en début de saison sèche, saison des grandes chasses au feu, faite par un membre du lignage originaire de ce territoire au nom de tout le village, leur demandant de donner beaucoup de gibier et de protéger hommes et femmes de tout danger (*cf.* Roulon-Doko, 2017). Tout au long de l'année, chacun pouvait déposer une offrande dans l'autel familial, *tí-sè* (devant / ancêtre), un bois fourchu planté à côté de la maison, qu'on ne voit plus que rarement. Par contre, chaque fois qu'une situation grave se produit – un enfant perdu en brousse, une maladie qui n'en finit pas – qu'on perçoit comme une sanction imputée à un mauvais comportement, hommes et femmes se réunissent pour s'adresser aux ancêtres en leur exposant la situation et en confirmant qu'ils ont compris l'avertissement et se comporteront bien afin que ceux-ci leur apportent leur aide. Enfin, chacun entretient régulièrement, par des rituels appropriés, la

---

<sup>10</sup> Ce murmure que « le cri de l'oiseau-fouet (*né-zàmbàrà*) évoque si bien qu'il induit souvent en erreur ceux qui l'entendent » (Roulon & Doko, 1987 : 205).

<sup>11</sup> J'ai vu ce diagnostic appliqué à une personne atteinte d'une paralysie qui s'est ensuite généralisée, entraînant la mort dans un délai d'une dizaine de jours.

« fécondité », *kóyó*, reçue à la naissance et placée sous le contrôle des ancêtres (cf. Roulon, 1981).

Ce monde des ancêtres n'a rien à voir avec la « sorcellerie », *dùà*, qui a ses propres représentations<sup>12</sup>. Elle ne peut s'exercer qu'au sein de la famille car un des membres doit nécessairement relayer le sorcier qui agit. Toutes les inégalités, qui sont source d'envie ou de jalousie, peuvent attirer sur celui qui en est à l'origine une manifestation de sorcellerie. Le plus souvent, c'est en tant que victime qu'une personne cherche à trouver un responsable de ce qui l'accable, mais alors, l'accusation ne fait que rarement consensus. Il n'y a que la foudre pour lesquels tous s'accordent à penser qu'elle n'atteint quelqu'un que lorsqu'un sorcier l'a volontairement dirigée sur lui. Le « sorcier-devin », *wàn gbánà* (celui / sorcellerie sp.), a un statut fragile dans cette société, puisque son pouvoir de sorcellerie qu'il dit mettre au service de tous, doit lui assurer que rien ne peut lui arriver (ni maladie pour lui ou ses proches par exemple). Au premier incident, il préfère renoncer à ce statut qui, en l'occurrence, est très éphémère dans la société gbaya bodoe. Dans la vie quotidienne, toute difficulté fait rechercher l'appui des ancêtres, tandis que la sorcellerie relaie plutôt les souffrances individuelles.

### ***2.3. La relation aux ancêtres : une religion ?***

Concernant le domaine religieux, il convient de souligner la spécificité de la relation aux ancêtres. Le dictionnaire d'anthropologie (1991 : 184) pointe « le caractère hautement problématique de l'attribution d'une croyance à autrui » et constate qu'au pluriel, ce terme, en français, « ne se rapport[e] qu'aux objets des convictions supposées : dieux, esprits, ancêtres, génies, masques, magie, etc. ». Il rappelle ainsi qu'Evans-Pritchard fut un des premiers dans les années 1960 à dire que les croyances ne s'observent pas :

Il faut être extrêmement prudent lorsqu'on parle des croyances religieuses d'une population, car c'est un sujet qui échappe à l'observation directe de l'indigène comme de l'Européen et pour en comprendre les conceptions, les images et les mots, il faut connaître la langue à fond et connaître tout le système d'idées dont les croyances particulières font partie et qui, séparées de l'ensemble de croyances et de pratiques, n'auront plus aucune signification. [...] Il est vrai que certains missionnaires étaient des hommes fort instruits et parlaient couramment la langue des indigènes, mais parler couramment une langue ne signifie pas qu'on la comprenne, j'en ai souvent fait l'observation dans les rapports entre les Européens et les Africains ou les Arabes. [...] Indigènes et missionnaires prononcent les mêmes mots mais ils n'ont pas la même signification, ils portent des sens différents. (Evans-Pritchard, 1965 : 9)

En 1896, Clozel exprimait en ces termes les difficultés ressenties pour parler des croyances des Gbaya :

Lorsqu'on étudie des peuplades sauvages et défiantes, dont l'idiome est mal connu, il est à peu près impossible d'obtenir de données précises sur leurs croyances. il faudrait des années de séjour, la possession

---

<sup>12</sup> La sorcellerie et l'intervention des ancêtres sont les deux causalités possibles pour la maladie, selon des modalités précises qui sont développées dans Roulon, 1985.

parfaite de la langue, pour arriver à des résultats satisfaisants.

(Clozel, 1896 :19)

L'importance du rôle de la langue pour saisir l'organisation conceptuelle de la pensée du groupe étudié a, de fait, été trop souvent négligée. Evans-Pritchard l'a clairement dit :

Nous pouvons traduire tel mot indigène par « dieu », « esprit », ou « âme », mais nous devons non seulement nous demander ce que ce mot veut dire pour les indigènes, mais aussi ce que le mot par lequel on le traduit veut dire pour le traducteur et ses lecteurs. (Evans-Pritchard, 1965 : 13)

Pour les Gbaya, la question de l'adhésion à cette conception ne se pose pas. Il n'y a d'ailleurs pas de verbe « croire » en gbaya<sup>13</sup>. Il y a des verbes pour savoir (*ʔij*), voir (*zɔk*) et entendre-comprendre (*zei*). Ce dernier verbe, lorsqu'il se construit avec une marque de discours, *zei náà ndé* (entendre / DISC<sup>14</sup> / DISC), signifie « avoir cru que » et ne peut faire référence qu'à une perception qui se révèle inexacte. Cette conceptualisation de l'organisation du monde est acquise depuis le plus jeune âge et se constate dès que quelqu'un se trouve dans une situation difficile. De façon banale, lorsqu'on demande à quelqu'un de dire la vérité, on lui rappelle que ce qui importe, c'est le regard des ancêtres qui, eux, savent tout, en disant : « Crains les ancêtres et dis la vérité », *yú kii sɔ̀ mè tɔ̀ nè wèn*. Lors d'un jugement l'un des protagonistes qui rappelle que ses parents sont morts et qu'aucune famille proche ne le soutient, dit : « J'ai des ancêtres », *sɔ̀ tɛ̀m ʔá sɛ̀né*, (littéralement : 'mes ancêtres il y a'), avant d'attester de sa bonne foi en implorant que « les ancêtres que sont son père et sa mère viennent le chercher » *sɔ̀ dáà kii ʔá bá wi ʔín náà kii* (Roulon-Doko, 2008b). En 2006, lorsque des villageois ont été attaqués en brousse par des rebelles qui les ont menacés, plusieurs témoignages indiquent qu'ils s'en sont remis aux ancêtres pour les aider. Il est ainsi dit : « C'est l'affaire des ancêtres, les ancêtres sont derrière moi », *mò kó sɔ̀, sɔ̀ ʔá pátám*, (Roulon-Doko, 2019).

Mais ce sont aussi des signes indirects qui attestent de la présence protectrice des ancêtres. Lors d'une adresse aux ancêtres faite en 2012, une mante religieuse est venue se poser à côté de la marmite contenant les tripes du cabri sacrifié et, à la fin de la cérémonie, après le retour au village, un « phasme », *tikín kó sɔ̀* (bâton à manioc / de / ancêtre), est venu se poser et danser un moment sur la tête d'un neveu utérin (Roulon-Doko, 2017). Pendant les attaques de 2006, un villageois n'a pas eu à répondre à une question embarrassante, sauvé par le passage d'une colonne de fourmis-cadavres qui a focalisé l'attention des rebelles ; un autre mentionne qu'ils ont vu « un caméléon qui ramp[ait] sur le sol pierreux » puis découvert « plein de petits oiseaux » sur la rive du ruisseau qu'ils ont franchi pour fuir. Autant de signes

---

<sup>13</sup> Cela n'est pas un cas isolé. Evans-Pritchard avait noté qu'en *nuer* aucune expression ne pouvait rendre l'anglais 'I believe' et Needham a ensuite montré que cette remarque « avait une portée ethnographique bien plus générale » (Bonte & Izard, 1991 : 185).

<sup>14</sup> DISC = marque de discours.



de la présence des ancêtres auprès d'eux. Ce ne sont que quelques exemples pour montrer la façon dont est vécu ce rapport permanent aux ancêtres et la certitude qu'a chacun de pouvoir compter sur eux.

Dans cette conception, il y a une continuité entre le monde des vivants et celui des ancêtres. La nature, comme tout ce qui est sur terre, « est entièrement sous le contrôle des ancêtres et au service des vivants pour autant qu'ils se comportent bien » (Roulon-Doko, 2013).

#### **2.4. Le terme *tò* : « conte » ou « mythe » ?**

Dans cette culture orale, où le savoir est commun à tous et auquel chacun peut avoir également accès, le maniement de la « parole », *wèn*, constitue le savoir par excellence (Roulon-Doko, 2015). Les Gbaya distinguent plusieurs genres dans leurs productions orales : la « conversation », *nerè*, qui regroupe tous les récits de la vie quotidienne<sup>15</sup>, les « contes », *tò*<sup>16</sup>, les « proverbes », *tó-wèn* (pilée-parole), les « devinettes », *sij* et les « chants », *gimà*, chacun ayant un cadre d'emploi spécifique. Tous ces termes sont des génériques qui permettent d'identifier sans ambiguïté le genre ainsi désigné.

Je traiterai ici des contes qui expriment l'imaginaire gbaya et sont traditionnellement dits après la tombée de la nuit, au cours de veillées qui rassemblent tous ceux – hommes, femmes ou enfants – qui veulent y participer, chacun prenant librement la parole pour « dire un conte », *tǔǔ tò*, (Roulon & Doko, 1982). Mon étude repose sur un corpus de plus de 400 contes recueillis entre 1970 et 2013, au village de Ndongué en RCA, représentant plus de 150 thèmes différents. Les contes n'ont pas de titre et commencent le plus souvent en introduisant le personnage ou la situation qui va être développée. Ils comportent aussi très souvent un chant dont le solo est exécuté par le conteur et auquel l'auditoire adresse le répons.

L'ensemble des contes gbaya construit un monde qui n'est jamais explicitement situé dans le temps, tout au plus est-il parfois précisé de façon ponctuelle qu'il s'agit d'une époque révolue : lorsque « les aulacodes avaient leur propre village », ou que « le soleil vivait [...] sur terre et n'était pas en haut » par exemple. En revanche, la nature y est très comparable à celle du quotidien (la savane, la galerie forestière, la forêt et les rivières). Ils mettent en scène trois types de personnages : des humains, des animaux qui vivent en famille et ont les mêmes activités que les hommes tout en conservant leurs caractéristiques physiques et leurs

---

<sup>15</sup> Il n'y a pas de récits historiques.

<sup>16</sup> Ce terme n'a pas de valeur générique et ne permet pas de désigner globalement la 'littérature', comme le fait Paul Yadjji qui l'emploie ainsi dans sa thèse de doctorat *Littérature orale gbaya du Cameroun, valeurs et configuration* soutenue à l'Université de Maroua en 2016.

comportements habituels, ainsi que des divinités d'aspect très varié qui ont souvent une attitude menaçante vis à vis des hommes. La plupart de ces contes parlent des activités (chasse, cueillette, cuisine, etc.) et des rapports sociaux (mariage, relation dans la famille ou dans l'alliance, etc.) habituels. Cependant, toutes ces situations, contrairement à celles de la vie réelle, sont poussées à l'extrême : il n'y a jamais de demi-mesure. Enfin certaines aptitudes sont extraordinaires comme l'oiseau qui fait apparaître un repas, par exemple.

Une petite partie de ces contes (10 %) présente une situation qui fait état d'une organisation du monde qu'on pourrait dire d'origine, sans qu'une appellation spécifique ne les identifie. Ils sont dits parmi d'autres, lors d'une soirée de contes et le choix que j'avais fait en 1977 en publiant *Wanto et l'origine des choses..., contes d'origine et autres contes gbaya kara*, n'est qu'un choix éditorial personnel qui souligne cependant l'intérêt plus important qui leur est souvent attribué, conduisant certains à les distinguer en les appelant "mythes". Mais pour la culture gbaya qui dispose d'un terme unique – *tò* – pour tous ces récits, la question de l'origine n'est pas un trait pertinent. De tels contes ne sont pas distingués des autres. Tous les contes sont également considérés en ce qu'ils permettent à chacun de nourrir une réflexion sur la vie et ses acteurs.

Doit-on parler de contes ou de mythes pour qualifier les récits de ce répertoire gbaya ? Un bref rappel du sens de ces deux termes est nécessaire pour éviter de les employer « comme s'il s'agissait de faits universels, au sens évident, qu'il ne serait pas utile de définir » (Le Quellec, 2015 : 18), ce que Calame souligne en ces termes :

Le problème de la traduction lexicale et sémantique des catégories réelles ou conceptuelles d'une autre culture se complique quand ces classes ont été choisies pour fonder celles de la culture propre ! C'est précisément le cas dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale qui désigne deux de ses concepts fondateurs – le mythe et le rite – par des termes empruntés à la culture de l'Antiquité. (Calame, 1991 : 180).

Cet auteur spécifie ensuite :

Mais en anthropologie culturelle et sociale, le mythe, c'est avant tout un récit traditionnel. (*ibid.* :181)

Le dictionnaire d'anthropologie de Bonte & Izard(1991 : 498) définit les mythes comme « des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens » présentant « une organisation systématique de l'univers ».

Quant aux contes, appelés en Europe par les folkloristes "contes populaires", ce sont des récits fictifs – créations anonymes issues de la mémoire collective –, transmis de bouche à oreille, qui constituent le répertoire patrimonial d'une société. C'est un genre répandu dans

toute l'Afrique<sup>17</sup>. Ils ont souvent été qualifiés de "merveilleux". Certaines sociétés font cependant

la distinction entre plusieurs types d'histoires merveilleuses, disant les unes mensongères (contes) les autres vraies (mythes) et disposant de deux noms distincts pour désigner chacune de ces deux catégories (comme chez les Mandingues : *nsiiri(n)* ou *ntàle(n)* : contes mensongers, genre opposé à *ngálen kúma* : récits mythiques à considérer comme vrais malgré leur merveilleux).

(Derive, <http://ellaf.huma-num.fr/contes/>, consulté le 15/06/2019)

Mais ne n'est pas le cas le plus courant. Ce serait donc la façon dont le récit patrimonial est considéré comme vrai qui semblerait distinguer le conte du mythe, ce qui conduit à penser le mythe comme un élément de la croyance contrairement au conte. Or, pas plus qu'il ne prend en compte la question de l'origine, le genre gbaya *tò* ne prend en compte le critère de véracité, qui semble être retenu pour le mythe, bien que celui-ci soit également un récit fictif.

Je vais maintenant présenter le monde imaginaire que permettent de construire l'ensemble des récits qui constitue le genre *tò* en gbaya.

### ***2.5. Le monde imaginaire***

La vie dans les contes semble proche de la vie quotidienne, mais les événements qui s'y déroulent sont le plus souvent hors du commun. De plus, le monde des contes se présente avec des spécificités, les plus frappantes étant que le ciel et la terre sont en continuité, accessibles à tous ; le soleil est un animal terrestre et la pluie a son village dans le ciel. Sur terre, la mort vit parmi les hommes et il y a un village pour les serpents, un pour les singes, un pour les aulacodes, un pour les lépreux, un pour les hommes, un pour les ogres etc., chaque village regroupant des individus considérés comme de même type. C'est l'action des personnages des contes qui fait évoluer cette situation et la modifie laissant alors la place à un monde plus conforme à celui du monde réel. Ce rôle est de façon récurrente attribué à Wanto, mais il n'est pas le seul et d'autres y contribuent également (*cf.* Roulon-Doko, 2016 : 163).

Tous les personnages agissent comme des humains, avec, pour certains, des spécificités plus ou moins extraordinaires. Hormis ceux qui reçoivent un nom propre, témoignant du rôle spécifique qu'ils jouent dans un conte (Roulon-Doko 1989), qui les identifie à une situation unique comme Cendrillon ou Blanche-Neige pour les contes européens, les autres sont identifiés par une dénomination précise. Ainsi, les humains sont le plus souvent définis par le statut qu'ils ont dans le conte – épouse, orphelin, chasseur, coépouse, etc. –, les animaux par leur nom d'espèce – tortue, éléphant, panthère, etc., – auquel on ajoute au besoin la mention de

---

<sup>17</sup>Ce qui n'est pas le cas de l'épopée, terme issu « d'une terminologie transculturelle », qui désigne une production orale associant, entre autres, « la parole à un instrument de musique spécifique et un mode de déclamation particulière ; la spécialisation de l'énonciateur : griot de naissance ou barde initié. » et qui atteste divers types « mythologique, historique, corporatif, religieux » (Seydou, <http://ellaf.huma-num.fr/epopee/>, consulté le 15/06/2019).

leur statut, comme pour les humains –, et enfin des divinités identifiées par l'emploi du terme *ṣɔ̣*.

C'est en effet le même terme *ṣɔ̣* « éternel » qui va, dans le monde des contes, référer aux « divinités ». Trois contes mettent en scène un groupe d'entités, présentées simplement comme « des divinités », *ɔ́o ṣɔ̣* (PL / ~), qui ont une forme humaine mais dont l'aspect est repoussant et qui mangent des iules, nourriture non comestible pour les Gbaya. Un autre conte met en scène une « jeune déesse », *zɔ́ŋá ṣɔ̣* (jeune fille / ~), qui enlève un jeune-homme, et un autre encore où l'on voit une « divinité homme » qui enlève une fillette pour l'épouser, sans rien préciser de leur aspect respectif. Les autres divinités ont un nom propre comme *Ngénzà* ou *Nàá-gbà-g̣ṛò-ẓòk* « Grand-nez mielleux », et c'est leur aptitude phénoménale à pouvoir tout avaler qui les identifie comme telles. Ces divinités sont le plus souvent menaçantes. Enfin, Gbason, dont le nom signifie littéralement « grand dieu » *Gbàṣɔ̣* (grand / ~), intervient de façon récurrente dans les contes. Gbason est méchant et surtout égoïste, c'est également un avaleur. Il a son propre village où il vit en famille avec femme et enfants et est le détenteur de choses essentielles – cabris, manioc, sésame, eau –qu'il conserve jalousement pour son seul usage. C'est contre lui que Wanto, dont le nom désigne génériquement une « araignée » et signifie littéralement le « maître des contes » *Wàntò* (celui / conte), se bat pour lui dérober tout ce qu'il accapare afin de le partager ensuite avec les hommes. Animé d'une curiosité insatiable, signe d'une intelligence naissante qui pousse volontiers l'enfant à l'indiscipline et à la désobéissance, dite « crapulerie » en français local, il sait également agir par la ruse, qui est, pour les Gbaya, la manifestation de l'intelligence à l'âge adulte (cf. Roulon & Doko, 1988 : 178-182). Ce héros civilisateur est un personnage complexe, à la fois homme, animal, mais aussi divinité car s'il n'est pas un avaleur, il est capable de modifier son apparence (cf. Roulon-Doko, 2016 : 167).

S'il fut un temps 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. Quant aux divinités qui vivent dans le ciel ou sous la terre et font aussi des incursions sur la terre, elles n'existent que dans les contes. L'homme qui nourrit son imagination de ces récits sait qu'il n'a rien à attendre de ces divinités (*ṣɔ̣*) pour lesquelles il n'existe d'ailleurs aucun culte et auxquelles personne n'aurait l'idée de s'adresser.

Les ancêtres peu présents dans les contes y jouent toujours un rôle de redresseur de torts. C'est le cas du conte de « La ceinture en peau de loutre », *pér yòndò*, qui met en scène les parents décédés de deux orphelines que la quête imposée à la plus jeune par l'aînée amènera

jusqu'à eux. Enfin, un homme « Celui qui fait des offrandes aux ancêtres », *Dàfi-sɔ̀* (prépare / ~), est un des personnages que croise l'enfant partie à la recherche de sa mère.

Quant à la sorcellerie (*dùà*) qui est transmise par les femmes et que tout individu, étant né d'une femme, peut donc posséder, elle est présente dans les contes seulement par le biais du sorcier-devin (*wàn gbánà*), rôle qui est endossé par quelques personnages toujours dénoncés finalement comme des imposteurs.

Enfin, il existe dans les contes quelques personnages magiques qui ne sont pas des divinités. C'est en particulier le cas de *Náŋ-gǔn-tè* (? / racine / arbre), nom propre d'une « souche magique » qui vient systématiquement en aide à un personnage en butte à une situation qu'il ne peut démêler. C'est lorsqu'il heurte du pied cette souche magique que celle-ci lui parle et apporte une solution à son problème. C'est donc un personnage très positif qui secourt les plus vulnérables.

Dans cet imaginaire, il n'y a jamais de référence à une création mais il s'agit, en revanche, soit de présenter l'organisation du monde des origines, soit de montrer comment il a été modifié pour devenir le monde tel qu'il est, ou comment ont été découvertes un certain nombre de pratiques, soit enfin comment doivent s'établir les relations sociales. Ce monde des contes ne relève en aucune façon de la croyance et ne demande aucune adhésion. Il est seulement le réservoir de la mémoire collective du groupe où chacun peut puiser matière à réflexion. De fait, si pendant une soirée de contes, chacun participe, en contant soi-même bien sûr, mais aussi, soulignant combien ce répertoire est familier à tous, en chantant le répons du chant ou en faisant des remarques variées (approbation, encouragement, avertissement, etc.), il n'y a pas de discussion sur le contenu des contes une fois dit le dernier conte. En effet, pour les Gbaya, ce qu'ils viennent d'entendre va les conduire au rêve. Aussi, après une soirée de contes, chacun va se coucher car rien ne doit venir s'interposer entre ces récits et le sommeil.

### **3. La situation gbaya décrite par les autres**

Je vais, à partir des documents qu'ont pu laisser tous ceux qui ont été en contact avec les Gbaya, présenter la façon dont ils ont interprété leurs croyances et leur littérature orale. Le traitement donné au terme *sɔ̀* sera tout particulièrement illustratif des choix effectués. Suivant l'ordre chronologique des contacts, je distinguerai les premiers colonisateurs puis les missionnaires.

### ***3.1. Bref rappel historique***

Il convient tout d'abord de faire un bref rappel de la situation historique des Gbaya du Nord, terme qui regroupe les Gbaya dits Kara de République centrafricaine (RCA) – dont font partie les Bodoë – et les Gbaya Yaayuwée du Cameroun, deux groupes où l'intercompréhension linguistique est facile mais dont l'histoire récente est bien différente.

La partie des Gbaya installés au Cameroun se heurta vers 1840 aux Peuls qui avaient participé en 1830 au jihad d'Ousman dan Fodio, jihad qui toucha ensuite la partie la plus orientale des Gbaya de RCA mais fut stoppé avant d'atteindre les Gbaya Bodoë. Les Gbaya du Cameroun, victimes des raids esclavagistes peuls, vécurent sous la loi des musulmans et eurent leur premier contact avec les Européens en 1892, sous le commandement d'Alphonse Goujon (Idrissou Alioum, 2017 : 151). Le premier contact des Gbaya Bodoë avec les Européens n'eut lieu qu'en 1904 au moment du passage de la mission du commandant Eugène Lenfant qui releva le nom d'Antiguerem (*Wàn-tí-gèrà* « Celui à l'ombre du fromager ») pour le village actuel de Ndongué. Ayant tout d'abord fui le contact avec les Européens en déplaçant leurs villages sur leur territoire, ils furent ensuite contraints de récolter du caoutchouc sauvage et de construire des routes (Roulon-Doko, 1996 : 102-107). L'ensemble des Gbaya connut la colonisation allemande de 1911 à 1915. Au Cameroun, les colonisateurs allemands puis français purent reprendre le système musulman pour l'imposition (Burnham, 1982).

Tandis qu'en 1924 au Cameroun les premiers missionnaires protestants arrivaient dans la région de Meiganga, en RCA la grande révolte des Gbaya contre les colonisateurs français commençait en 1928 au cœur de la région gbya bodoë. Cette révolte dite « guerre de Karnu<sup>18</sup> » s'étendit sur toute cette région d'Afrique centrale avant d'être réprimée violemment sous le commandement du capitaine Boutin (Nzabakomoda-Yakoma, 1986). Au Cameroun, une mission catholique française arriva après la guerre de 1940, puis en 1950, il y eut un rapprochement entre la Sudan Mission et l'Evangelical Lutheran Church puis l'American Lutheran Church des États-Unis, avant d'être intégrée dans l'American Lutheran Church Board of World Missions de Minneapolis, ce qui lui permit d'avoir un fort appui financier. En 1961 fut créée l'Église évangélique luthérienne du Cameroun et de la République Centrafricaine, qui passa progressivement la main à des pasteurs africains (*cf.* Burnham, 1982). En RCA, des missionnaires suédois s'installèrent dans la région de Berbérati vers 1930, tandis que la région des Gbaya Bodoë n'eut ses premiers catéchistes autochtones,

---

<sup>18</sup> Du nom du chef de guerre Karnu ; cette guerre est également appelée « guerre du kongo-wara ».

formés au Cameroun, qu'un peu après l'indépendance. Parallèlement, il y eut une présence de catholiques italiens basés à Baboua. A la fin des années 1980, ces présences sont devenues beaucoup plus sporadiques et n'ont jamais connu un développement comparable à celui de l'Église évangélique luthérienne au Cameroun.

### 3.2. *L'interprétation des premiers colonisateurs et missionnaires*

Les premiers administrateurs coloniaux qui ont laissé des traces écrites sur les croyances des Gbaya ont tous mentionné le terme *sò*, noté 'So', 'Sôh' ou 'Sso', qu'ils interprétèrent comme une puissance surnaturelle, un Dieu.

Les Bayas croient à une puissance surnaturelle, qu'ils nomment So, et qui, d'après eux, se manifeste dans les forêts. (Clozel, 1896 : 19)

Les Baya connaissent Dieu (Sôh) qui est une puissance invisible, immatérielle, existant partout, commandant tout. Ils ne se le représentent sous aucune forme. (Brusseaux, 1908 : 89)

Ils croient en un dieu, Sso, pour lequel ils n'ont qu'une seule représentation anthropomorphique, celle du mot 'écho' la voix mystérieuse, la voix de dieu.<sup>19</sup> (Millous, 1936 : 95)

Hilberth, de la mission suédoise de Berbérati (RCA), parle de son désarroi pour comprendre la religion traditionnelle des Gbaya car il ne parvient pas à établir de hiérarchie entre les dieux, ni à séparer la religion de la magie : « Il y a beaucoup de héros, d'esprits et de dieux auxquels les Gbaya croient et à qui, dans certains cas, ils font un culte<sup>20</sup> » (1973 : 59). Puis il rappelle qu'au début des années 1920, lors de leurs premiers contacts avec des missions chrétiennes, on proposa aux Gbaya d'appeler Dieu *Nzambi*, un nom largement accepté par de nombreux autres groupes de cette région d'Afrique centrale et qui donnera ensuite *Nzapa* en sango, langue officielle de la RCA, mais, dit-il, ils s'y opposèrent affirmant « qu'ils ont toujours appelé Dieu So<sup>21</sup> ! » (1973 : 60). Dans le paragraphe consacré à So, il lui donne comme synonyme Baso (Gbason), qui, dans les contes, dit-il, est de sexe masculin, ajoutant que ce nom aurait son origine dans le culte des ancêtres, et que dans les mythes, ce personnage aurait des attributs d'un créateur. Pour finir, il le définit ainsi :

Pour les Gbaya 'so' désigne tous les esprits et toutes les créatures qui vivent dans la forêt, dans les grandes collines des plaines, dans les montagnes, dans de grands arbres solitaires, dans les sources, etc. Ce sont des objets de culte : sacrifices et prières sans représentation anthropomorphique<sup>22</sup>. (Hilberth, 1973 : 63)

---

<sup>19</sup>Cité par Hilberth, 1973 : 63 "They believe in one god, Sso, whom they project anthropomorphically in one way only, in the word 'echo' the mysterious voice, the voice of god".

<sup>20</sup>"There are many heroes, spirits and gods in which the Gbaya believe and, in some instances, worship".

<sup>21</sup>Ma traduction pour « they had always called God So. ».

<sup>22</sup>"To the Gbaya 'so' means all the spirits and beings living in the forest, in the big hills of the plains, in the mountains, in solitary big trees, in springs, etc. They are the objects of cults: sacrifices and prayers but are not projected anthropomorphically." Hilberth croyait d'ailleurs trouver une étymologie à ce mot chez les Sara ou les Banda d'Afrique centrale mais aussi au Nigeria, en Côte d'Ivoire ou en Haute-Volta (1973 : 64).

Dans tous ces écrits, le prisme des catégories occidentales qui sont implicitement considérées comme universelles, fait rechercher un Dieu unique, créateur, qui ait une représentation anthropomorphique précise. Il n'est pas compréhensible qu'il puisse être partout et l'emploi du terme « esprits » s'impose alors pour justifier cette pluralité de manifestations. L'inadéquation entre le terme gbaya *ṣɔ̀* et le terme traduit, employé au singulier et avec une majuscule, Dieu en français, God en anglais, est ici manifeste.

### 3.3. *Le rôle de la traduction gbaya de la Bible*

Ce terme *ṣɔ̀* a également interpellé les protestants évangéliques qui ont tous utilisé la langue gbaya et l'ont systématiquement écrite pour produire de nombreuses traductions, dont la « Bible » *Kálata*<sup>23</sup> *kó ṣɔ̀* (livre / de / Dieu). En 1971, le linguiste américain, Philip Noss a ainsi ouvert un centre de traduction gbaya à Meiganga, point de ralliement pour les Gbaya camerounais (Delisle, Woodsworth, 1995 : 63-67). Cette utilisation du gbaya pour transmettre la doctrine chrétienne ainsi que pour traduire la Bible, a conduit les traducteurs gbaya à chercher une solution pour choisir les termes qui pourraient convenir.

Dans le dictionnaire de Blanchard & Noss<sup>24</sup>, le terme *ṣɔ̀* est traduit par « esprit, dieu, Dieu » (p. 434) et suivi de divers syntagmes. Le premier *dán ṣɔ̀* (mauvais / ~) « esprit mauvais » est qualificatif. Les autres sont systématiquement présentés comme des composés dont les éléments sont séparés par un trait d'union, où le terme *ṣɔ̀*, le plus souvent traduit par « esprit », est suivi d'un nom qui désigne ce à quoi réfère cet esprit, tels *dàn* « les jumeaux », *fiò* « la mort », *kàò*<sup>25</sup> « le territoire », *lábì* « l'initiation des hommes », *yòyó* « le fruit d'un *Aframomum* de galerie forestière », *gũn-tè* « un pied d'arbre », *dĩr-yì* « un trou d'eau », etc. Dans trois cas, *ṣɔ̀* est traduit par « âme » : lorsqu'il est suivi des noms *dàà* « père » ou *nàà* « mère », il est traduit par une double référence « âme ou esprit » ; le composé *ṣɔ̀-tè* (~ / corps) est simplement traduit par « âme ». Enfin, un composé intégrant un verbe, ce qui est une construction courante en gbaya, *ṣɔ̀-è-wí*, littéralement (dieu / poser / personne) est traduit par « Dieu créateur ». C'est une création liée aux besoins d'une telle référence dans le cadre de la doctrine chrétienne, qui n'est attestée dans aucun des textes des premiers écrits déjà mentionnés et n'est pas non plus utilisée par les Gbaya Bodoë où la présence de catéchistes

<sup>23</sup> Terme emprunté à l'Ewondo (B & N, 1984 : 199).

<sup>24</sup> Désormais noté B & N pour les références à ce dictionnaire dans les notes.

<sup>25</sup> Ce terme *kàò* n'est pas attesté en gbaya bodoë. Il est mentionné par Hilberth à propos des Gbaya de Bouar et de Bozoum en RCA, comme équivalent de *ṣɔ̀* (1973 : 66), et est indiqué par Blanchard & Noss avec le sens de « territoire » comme un emprunt par les Gbaya Yaayuwèe du Cameroun au *mbum* (1984 : 202).



gbaya formés au Cameroun n'a duré, dans ces villages éloignés de la grande route Baboua-Bouar, qu'une dizaine d'années jusque vers 1975.

Or, si l'on analyse les syntagmes *s̄ d̄áà* (~ / père) et *s̄ t̄è* (~ / corps) comme des composés traduits par « âme », on ne peut comprendre l'emploi mentionné précédemment au § 2.3 que font les Gbaya Bodoë de ces mêmes syntagmes. Dans une situation où il se sent seul, l'homme orphelin de père et de mère affirme : J'ai « des ancêtres », *s̄ t̄ẽm* (~ / corps-mon), signifiant que sa famille ne se limite pas aux vivants (ses parents morts veillent sur lui) ; la traduction par « j'ai une âme » n'aurait aucun sens. Ce sont bien ses ancêtres qu'il désigne ainsi à qui il demande ensuite de venir le chercher, en appelant expressément l'ancêtre qu'est son père, *s̄ d̄áà* (~ / père), puisqu'il ne parvient pas à faire entendre sa vérité. Cela confirme bien une évolution différente du sens de ces syntagmes.

Noss qui s'interroge sur les croyances des anciens Gbaya, qu'il appelle « les grands-parents », pense qu'ils distinguaient sous ce terme *s̄* deux réalités : « une créature nommée So » et un ensemble de « créatures mises en relation avec les phénomènes géographiques et avec les ancêtres morts » (1990 : 204). Il ajoute un peu plus loin :

Le terme *so* semble être gbaya, mais ce qu'il représentait pour les anciens n'est pas clair. Peut-être l'ambivalence entre 'dieu' et 'esprits' signalée par les premiers écrits est la preuve de l'influence de l'Islam. Les Gbaya ont pu intégrer l'idée d'un 'dieu' distinct des 'esprits', en faisant la distinction entre 'Dieu-pose-personne' en tant que créateur sur la base de ce qu'ils savaient d'Allah de l'Islam<sup>26</sup>. (Noss, 1990 :214)

Une autre difficulté est venue des contes, en particulier du personnage de Gbason qui a tout d'abord été identifié comme le dieu suprême<sup>27</sup>, mais dont le comportement égoïste voire menaçant vis-à-vis des hommes – « un monstre, une créature dangereuse et destructrice » selon Noss (1990 : 204) – a fait douter de ce statut. *Gbá-s̄* est d'ailleurs traduit par « l'adversaire de Wanto, monstre » dans le dictionnaire de Blanchard & Noss (1984 : 147). Noss attribue de plus à l'adjectif *gbà* « grand » (great) une valeur péjorative « spécifiant quelque chose comme anormalement énorme<sup>28</sup> » (1990 : 205). Or cette valeur péjorative ne ressort pas de l'utilisation de cet adjectif dans de nombreux autres composés qui réfèrent en particulier à des noms de plantes, d'animaux ou d'outils, où il marque simplement un élément remarquable par sa grande taille ou son importance dans son type. De fait, Gbason n'a jamais été employé par les protestants pour référer à Dieu.

---

<sup>26</sup>«The term *so* seems to be Gbaya, but what it represented to the ancestors is not clear. Perhaps the ambivalent regarding 'god' and 'spirits' noted by early writers is evidence of the influence of Islam. The Gbaya may have incorporated the idea of 'god' as distinct from 'spirits', making the distinction of a 'God-place-person' as the creator on the basis of their own knowledge of the Allah of Islam.»

<sup>27</sup>Tessmann (1937) qui traduit *s̄* par « 1. Dieu, 2. âme » et *gbá-s̄* (grande âme) par « Dieu », présente de nombreux contes mettant en scène Gbason et Wanto qui, dit-il, est ici son fils.

<sup>28</sup>«Specifying something that is unnaturally huge».

Enfin, les missionnaires protestants ont retenu les éléments se prêtant à une réinterprétation chrétienne. Ils ont ainsi développé un discours sur l'*Annona senegalensis* (*sòrè*), plante utilisée dans des rituels et symbole traditionnel de paix, dont témoigne le livre de Christensen intitulé *La Symbolique du salut à travers l'arbre Soré chez les Gbaya*, alors qu'il est très peu fait mention de l'Euphorbiacée *sóngó*, plante protectrice contre les sorciers que Clozel (1896 : 19) disait être présente dans tous les hameaux gbaya et qui est encore régulièrement plantée dans des villages bodoe.

#### **4. En conclusion**

Nous allons nous interroger sur le bilan de la situation actuelle, en examinant tout d'abord ce qu'il en est dans la tradition orale, puis dans la vie quotidienne, avant de conclure.

##### ***4.1. Dans la tradition orale***

Les soirées de contes sont encore bien présentes chez les Gbaya Bodoe, mais plus rares chez les Gbaya Yaayuwèe urbanisés du Cameroun<sup>29</sup>. Le répertoire gbaya montre partout que les contes ou mythes construisent un monde imaginaire qui est une référence fondamentale, constituant le réservoir de la mémoire collective du groupe encore bien vivante. Ce monde imaginaire, qu'on pourrait dire mythique, fait état d'une organisation différente régissant, hors du temps, un monde hors du commun. Il met en scène des personnages qui n'ont jamais fait l'objet d'une croyance ni fait l'objet d'un culte particulier. Pas plus Wanto, le héros civilisateur des contes auquel les hommes doivent tout, que Gbason dont le nom semblait prometteur mais dont le caractère n'a permis aucun syncrétisme, ni non plus aucune autre des divinités malveillantes qu'on peut y rencontrer.

##### ***4.2. Dans la vie quotidienne***

Dans leur vie quotidienne, la conception qu'ont les Gbaya des ancêtres, que tout être vivant devient à sa mort, sans bénéficier de rites particuliers ni de différenciation entre individus, est très éloignée de la conception africaine des ancêtres, qui sont définis le plus souvent par leur rôle d'intermédiaire entre les vivants et la ou les divinité(s) (Surgy, 1975). Cette conception que j'ai développée au § 2.2 ci-dessus a été bien souvent relevée tant par les colonisateurs que par les missionnaires, mais, la considérant comme déroutante, ils ne sont

---

<sup>29</sup> J'ai eu l'occasion d'enregistrer un catéchiste gbaya en 2012 à Yaoundé, mais il n'avait pas conté depuis très longtemps, tandis que, la même année, je recueillais de nombreux contes dont certains dits par des très jeunes au village de Ndongué en RCA.

pas parvenus à la traduire dans leur propre système et ne l'ont pas retenue comme une forme religieuse (cf. § 3.2.). De fait, la plupart de ceux qui ont parlé des croyances gbaya n'ont pratiquement pas pris en compte les ancêtres, considérant que les rites ne pouvaient s'adresser qu'à des divinités, qu'ils ont, du fait de leur pluralité, qualifiées d'"esprits". L'absence de prêtres a également brouillé les pistes, conduisant à considérer qu'il n'y avait pas de religion identifiable comme telle. C'est ce que laisse à penser l'ethnologue Burnham lorsqu'il souligne la variabilité dans les croyances entre les groupes et même entre les individus ; il considère donc que la religion gbaya a toujours été « un ensemble divers d'idées empruntées ici et là aux populations voisines » (*ibid.* : 128) dont la coexistence, dans la vie quotidienne, ne leur pose pas de problème. Il rappelle d'ailleurs que les premiers missionnaires protestants de la Sudan Mission du Cameroun avaient trouvé que

[L]es Gbaya semblaient être un peuple en grande partie 'païen' qui, n'ayant jamais accepté la domination des Peuls musulmans, se convertirait volontiers au christianisme qui offrait un salut évident pas seulement dans l'au-delà, mais aussi dans la vie quotidienne<sup>30</sup>. » (Burnham, 1982 : 118-119)

Cette prédiction se révéla exacte, dit cet auteur, puisque la mission protestante gbaya joue jusqu'à aujourd'hui un grand rôle pour la communauté gbaya du Cameroun. En revanche, en RCA, les Gbaya Bodoë qui n'ont jamais subi directement l'influence musulmane ont eux aussi été directement approchés par des chrétiens, le plus souvent protestants. Cependant, la doctrine chrétienne à laquelle beaucoup se disent convertis n'a pas véritablement interféré avec leurs pratiques traditionnelles auxquelles ils restent très attachés et qu'ils continuent à honorer, comme je l'ai décrit.

Il est significatif de noter, à ce propos, que pour s'adresser au Dieu des chrétiens, les missionnaires ont retenu le verbe *kɔfi* « quémander » (*to beg*, B & N, 1984 : 299) qu'on utilise dans la vie de tous les jours pour demander à quelqu'un une cigarette ou du sel, par exemple. « Prier Dieu » *kɔfi sɔ̀* signifie donc littéralement « demander quelque chose à Dieu ». En revanche, pour s'adresser aux ancêtres, on utilise le verbe *bur*<sup>31</sup> qui, avec le complément *wèn* « parole », signifie « bavarder », et avec le complément *sɔ̀*, « honorer les ancêtres » en s'adressant à eux ; l'offrande sera plutôt exprimée par le verbe *dafi* « arranger, apprêter ». Cette adresse aux ancêtres rappelle à ceux-ci leur devoirs de protection vis-à-vis des vivants dont ils ont pu apprécier le comportement. Il s'agit donc de deux pratiques qui restent bien distinctes dans la conception des Gbaya, mais elles sont compatibles, car elles n'impliquent pas les mêmes acteurs : les ancêtres d'un côté, le Dieu chrétien de l'autre.

---

<sup>30</sup>« Gbaya appeared as a largely 'heathen' people who, resenting the domination of the Muslim Fulani, would convert willingly to Christianity as an evident salvation not only for their afterlives, but for their daily lives as well. »

<sup>31</sup> Auquel correspond le verbe *wor* en yaayuwée (B & N, 1984 : 498).

Les conceptions religieuses des Gbaya Yaayuwee du Cameroun et des Gbaya Bodoë de RCA sont le produit de deux histoires différentes et leur besoin de manifester leur identité culturelle reste essentiellement tourné vers les ancêtres pour les uns et s'inscrit dans un syncrétisme avec la religion protestante pour les autres. Je conclurai en prenant l'exemple de Karnou, chef de l'insurrection contre les Français en 1928 (*cf.* § 3.1), qui reste présent dans la mémoire de tous les Gbaya, quoique de façon assez différente. Au Cameroun, il est traité comme un héros dont les exploits ont largement été investis et discutés par le discours missionnaire qui parle d'un "prophète gbaya" (Christensen, 1998 : 168-182), ce que Noss confirme en disant que les exploits de Karnu « sont réinterprétés et intégrés dans la mythologie » (1990 : 211). Le nom de Karnu a d'ailleurs été donné à un cinéma de Meiganga. En pays bodoë, Karnu reste présent et si on en parle rarement, on ne manque pas, lorsqu'on voit un serin à front jaune (*yàá-wè-tàrà*), de l'interpréter comme la présence de Karnu car il est toujours là, ce que tout le monde sait.

En revanche, lorsque pour attester qu'on dit la vérité, on jure avec l'index qui touche la terre puis frôle la gorge sous le menton en disant « *Ṣ̣!* » c'est un geste commun à tous les Gbaya, que l'on considère *ṣ̣* comme les ancêtres (Roulon-Doko, 2017) ou comme le Dieu des chrétiens (Blanchard & Noss, 1984 : 434).

### **4.3. Conclusion**

L'exemple gbaya démontre que l'utilisation des contes ou mythes comme base d'une pensée religieuse n'est pas un procédé universel. Le monde imaginaire construit par la tradition orale n'a pas besoin de participer à la vie rituelle du groupe pour jouer un rôle fondamental dans l'organisation conceptuelle de sa pensée. Il souligne aussi combien la nature même de la société est déterminante, aussi bien pour donner à voir ses pratiques que pour éventuellement faire émerger des héros dont la tradition gardera le souvenir. Sans hiérarchie et donc en particulier sans spécialistes pour les rituels, la pratique effectuée par tous des rites essentiels à titre collectif ou personnel, a souvent été incomprise et a conduit à minimiser voire même à ignorer sa valeur identitaire alors qu'elle se manifeste dans tous les actes quotidiens de la vie de chacun. La contrepartie est que ces pratiques ont un ancrage si profond qu'elles continuent à former le soubassement de la société, quelle que soit son évolution. L'identité gbaya reste la même pour tous, bien qu'elle s'exprime sous des formes qui se renouvellent en fonction de l'évolution de chaque groupe dans le temps.

## Références bibliographiques citées

- Bah, Thierno Mouctar, 1974, Contribution à l'étude de la résistance des peuples africains à la colonisation : Karnou et l'insurrection des Gbaya (la situation au Cameroun, 1928-1930), *AfrikaZamani*, n° 3, Yaoundé, pp. 105-161.
- Bah Thierno Mouctar, 1993, Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIX<sup>e</sup> siècle, in Boutrais Jean et Hermenegildo Ada (éds), *Colloque de Yaoundé du 14 au 16 janvier 1992*, IRD, pp. 61-86.
- Blanchard, Yves et Philip A. Noss, 1982, *Dictionnaire gbaya-français, dialecte Yaayuwée*, Meiganga, Centre de Traduction de la Bible, 557 p.
- Bonte, Pierre et Michel Izard, 1991, *Dictionnaire d'anthropologie*, Paris, PUF, 864 p.
- Briesen (von), Lt., 1914 [1982], Contribution à l'étude de l'histoire du Lamidat de Ngaoundéré (traduit par Eldridge Mohammadou), in Jean Boutrais (éd.), *Peuples et États du Fombina et de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*, Yaoundé, ORSTOM, p.127-154.
- Brusseaux, Eugène, 1908, Notes sur la Race Baya, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 5<sup>e</sup> Série. Tome 9, Paris, pp. 80-102.
- Burnham, Philip, 1982, The Gbaya and the Sudan Mission, 1924 to the present, in P. Noss (éd.), *Grafting Old Rootstock*, Dallas-Texas, International Museum of Cultures, pp. 114-130.
- Calame, Claude, 1991. "Mythe" et "rite" en Grèce : des catégories indigènes ? *Kernos* 4, Liège, Presses universitaires de Liège, pp. 179-204.
- Clozel, François-Joseph, 1896, *Les Bayas, notes ethnographiques et linguistiques, Haute Sangha bassin du Tchad*, Paris, Librairie africaine & coloniale, Joseph André, 48 p.
- Christensen, Thomas G., 1998, *La Symbolique du salut à travers l'arbre Soré chez les Gbaya : pour l'inculturation de l'Évangile en milieu africain*, Yaoundé, CLE, 256 p.
- Delisle, Jean et Judith Woodsworth (éd.), 1995, *Les Traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, Presses universitaires d'Ottawa et Unesco, 348 p.
- ELLAF, [sitettp://ellaf.huma-num.fr](http://ellaf.huma-num.fr), consulté le 15/06/2019.
- Evans-Pritchard, E. E., 1965, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 154 p.
- Hilberth, John, 1973, *The Gbaya*, Uppsala, Studia ethnographica upsaliensia XXXVII, 98 p.
- Idrissou Alioum, 2017, Le Cameroun dans le dispositif répressif de la France en Afrique équatoriale française (AEF), 1928-1934, *Rhumsiki*, n°5, Maroua, pp. 147-162.

- LeQuellec, Jean-Loïc, 2015, *L'Anthropologie pour tous* : Actes du colloque d'Aubervilliers, 6 juin 2015, 121 p., URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01199427>, DOI : 10.13140/RG.2.1.3384.6247, consulté en ligne le 15/06/2019.
- Millous P., Carras et Chapuis, 1936, Notes sur l'anthropologie des Baya du Cameroun en 1935, et sur l'ethnologie des Baya de la Haute-Mambéré en 1905, *Anthropologie* 46(1-2), Paris, Masson, pp. 91-99.
- Noss, Philip A., 1990, Wooden spears and broken pottery, in Stine and Wendland (éd.), *Bridging the Gap: African traditional religion and Bible translation*, New-York, United Bible Societies, pp. 202-226.
- Noss, Philip A., 1993, Les héros et l'héroïsme dans la tradition et la vie gbaya, in Boutrais Jean (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*. Actes du Colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992, Paris, IRD, pp. 203-217.
- Nzabakomoda-Yakoma, Raphaël, 1986, L'Afrique centrale insurgée : La guerre du Kongo-Wara, 1928-193 , Paris, L'Harmattan, 190 p.
- 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.
- 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, pp. 355-377.
- Roulon, Paulette, 1985, Étiologie et dénomination étiologique des maladies gbaya 'bodoe (Centrafrique), *L'Ethnographie*, « Causes, origine et agents de la maladie chez les Peuples sans écriture », LXXXI (96-97), Paris, pp. 81-102.
- Roulon, Paulette, 1989, Le nom propre dans les contes gbaya 'bodoe, in V. Görög-Karady (éd.), *D'un conte...à l'autre :La variabilité dans la littérature orale*, Paris, CNRS, pp. 145-155.
- Roulon, Paulette et Raymond Doko, 1982, Un pays de conteurs, *Cahiers de littérature orale*, n°11, Paris, P.O.F., pp. 123-134.
- 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 parole », 57(1-2), Paris, Société des africanistes, pp. 175-206.
- Roulon-Doko, Paulette, 1993, Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbaya 'bodoe (Centrafrique), *Linguistique africaine*, n°11, Paris, pp. 67-81.
- Roulon-Doko, Paulette, 1996, Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique, Paris, L'Harmattan, 256 p.

- Roulon-Doko, Paulette, 2008, *Dictionnaire gbaya-français (République Centrafricaine), suivi d'un dictionnaire des noms propres et d'un index français-gbaya*, Paris, Karthala, Coll. Dictionnaires et langues, 696 p.
- Roulon-Doko, Paulette, 2008b, *Le jugement entre Gnogoro et Sofine*, DVD, 16'40. [https://www.canal-u.tv/video/cnrs\\_ups2259/le\\_jugement\\_entre\\_gnogoro\\_et\\_sofine.12451](https://www.canal-u.tv/video/cnrs_ups2259/le_jugement_entre_gnogoro_et_sofine.12451)
- Roulon-Doko, Paulette, 2013, Sous le regard des ancêtres...chez les Gbaya 'bodoë de Centrafrique, in Verdier Raymond, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis (éd.), *Les Justices de l'invisible*, Paris, L'Harmattan, Coll. Droits et Cultures, pp. 463-478.
- Roulon-Doko, Paulette, 2015, Le maniement de la parole : un art de vivre chez les Gbaya de RCA, *CARGO, Cahiers du Canthel*, 4, Paris, pp. 27-38.
- Roulon-Doko, Paulette, 2016, Le conte gbaya des échanges successifs : une analyse ethnolinguistique, *Journal des africanistes* « Sur les pas de G. Calame-Griaule », n°85 (1-2), Paris, Société des africanistes, pp.104-125.
- Roulon-Doko, Paulette, 2017, L'adresse annuelle aux ancêtres chez les Gbaya de Centrafrique, in Guitard, Émilie et Walter van Beek (éd.), *Rites et religions dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Karthala, Collection Hommes et Sociétés, 296 p.
- Roulon-Doko, Paulette, 2019, Une mémoire méconnue : témoignages sur des attaques de 2006 en zone rurale en République Centrafricaine, in *Afrika Focus*, Vol. 32 ; Nr.1, Gent, GAP, pp. 67-87. [<https://ojs.ugent.be/AF>]
- Surgy, Albert de, 1975, Le « culte des ancêtres » en pays evhé, "Ancestorworship" among the Ewe, in *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, Paris, EHESS, pp. 105-128.
- Tessmann, Günter, 1937, *Die Baja, ein Negerstamm im mittleren Sudan*. Ergebnisse der 1913 vom Reichs-Kolonialamt ausgesandten völkerkundlichen Forschungsreise nach Kamerun. Band 2, Teil 2. « Baja Geistige Kultur », Stuttgart, Strecker und Schröder.
- Yadji, Paul, 2016, *Littérature orale gbaya du Cameroun: valeurs et figuration*, Thèse de doctorat en Lettres modernes. Université de Maroua, Vol 1.