



HAL
open science

La sexualité dans les contes gbaya

Paulette Roulon-Doko

► **To cite this version:**

Paulette Roulon-Doko. La sexualité dans les contes gbaya. Journal des Africanistes, 2024, 93 (1/2). <halshs-04800662>

HAL Id: halshs-04800662

<https://shs.hal.science/halshs-04800662v1>

Submitted on 6 Jan 2025

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

La sexualité dans les contes gbaya

Paulette Roulon-Doko
LLACAN (UMR 8135 **du** CNRS – INALCO- EPHE)

L'article analyse la façon dont la sexualité est traitée chez les Gbaya d'Afrique centrale. Après avoir présenté la conception des sexes dans la culture gbaya, l'auteur étudie ce qui en est dit, tant dans les expressions de la vie quotidienne que dans les différents genres discursifs identifiés dans cette culture : proverbes, devinettes, légendes, **puis enfin** contes. Ces derniers parlent explicitement de l'acte sexuel et mettent en scène des personnages qui ont des aptitudes exceptionnelles, hors du commun, tout à fait conformes au monde imaginaire des contes dont la démesure est la règle. Mais ces contes sont aussi l'occasion de mentionner des éléments du quotidien pratiqués par tous, où les jeux érotiques, les préliminaires, et l'énumération des étapes habituelles de la progression du déroulement d'une relation sexuelle illustrent les rôles complémentaires des hommes et des femmes dont on parle très librement. Le conte s'adresse à tous, hommes, femmes, enfants sans visée didactique explicite mais **dont la** répétition, lors des soirées de contes, permet l'acquisition et le partage d'un savoir culturel commun tout en jouant pleinement son rôle de divertissement.

Mots-clés : sexualité, contes, Gbaya, Afrique centrale

Sexuality in Gbaya tales

The paper analyses the way in which sexuality is treated among the Gbaya of Central Africa. After presenting the concept of the sexes in Gbaya culture, the author studies what is said about it, both in everyday expressions and in the various discursive genres identified in this culture: proverbs, riddles, legends, and finally tales. The latter talk explicitly about the sexual act and feature characters with exceptional, out-of-the-ordinary abilities, entirely in keeping with the imaginary world of tales, where excess is the rule. But these tales are also an opportunity to mention elements of everyday life practised by everyone, where erotic games, foreplay and the enumeration of the usual stages in the progression of a sexual relationship illustrate the complementary roles of men and women, who are spoken of very freely. The tale is aimed at everyone, men, women and children, with no explicit didactic aim, but its repetition during storytelling evenings enables the acquisition and sharing of a common cultural knowledge while fully playing its role as entertainment.

Keywords: sexualiy, tales, Gbaya, Central Africa.

À Suzanne

En souvenir de nos conversations toujours animées, pendant toutes les années où nous étions l'une et l'autre au comité de rédaction du Journal des Africanistes.

L'ouvrage de Suzanne Lallemand consacré à *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest* (1985) qui traite de la didactique du conte sexuel s'appuie sur un très vaste corpus de contes recueillis depuis la fin du XIX^{ème} siècle jusque vers 1985. En dehors de quelques adultères, ces contes présentent surtout les sexes physiques (vagin, pénis, testicules) comme des personnages autonomes. Ces contes mettent en scène « le sexe qui parle, le sexe qui tombe, le sexe qui accomplit des prouesses copulatoires, le sexe qui travaille » (Lallemand, 1985 : 78) et proposent aussi une « genèse de l'attribution des parties sexuelles à l'homme ou à la femme » (*ibid.* : 113). La sexualité des individus n'est pas présente dans ces contes, comme l'exprime Michèle Dacher dans son compte rendu constatant « l'érotisme, l'amour totalement absent » (1984¹ : 512).

Mon étude se fonde sur un corpus de contes gbaya², une population d'Afrique centrale, où la manifestation de la sexualité est assez différente de ce dont témoigne l'ouvrage de Suzanne Lallemand pour l'Afrique de l'Ouest. Afin d'apprécier ce que représentent les éléments qui manifestent la sexualité dans les contes, je rappelle tout d'abord comment la culture gbaya conçoit les sexes. Puis j'examine les diverses paroles où il est fait référence aux sexes, tout d'abord les expressions usuelles du langage courant, puis des formes plus structurées et culturellement identifiées que sont les proverbes, les devinettes et les légendes. Je traite ensuite des contes à thématique sexuelle à partir d'un corpus recueilli, en situation, entre 1970 et 1987³, au

¹ Je m'explique la date du **compte rendu** qui est étonnamment antérieure à la date de la publication du livre (janvier 1985) aux retards de publication de la revue, qui maintient le numéro et la date prévue, quelle que soit la date réelle de publication du numéro. Ce type de retard était très fréquent.

² Il s'agit précisément du gbaya bôdôè parlé en République centrafricaine, **qui** est un dialecte du Gbaya Northwest (GYA) qui comprend outre les parlers gbaya de RCA, souvent appelés gbaya kara, le parler yaayuwee du Cameroun.

³ J'ai pu enregistrer de nouveaux contes, qui reprennent les mêmes thèmes, lors de soirées de contes en 2011 et 2012, ce qui confirme que les contes **sont toujours bien d'actualité et repris par les plus jeunes**. Ces contes n'ont pas pu, pour des raisons de temps, être pris en compte dans cet article.

village de Ndongué, en République centrafricaine. Je conclurai sur la façon dont chez les Gbaya s'acquiert et se transmet tout savoir, ce qui inclut la sexualité. Il s'agit d'un processus fondé sur l'observation et la répétition sans paroles didactiques. Dans cette culture, le conte n'est qu'un domaine d'expérience parmi d'autres, sans fonction pédagogique particulière.

1. La conception des sexes dans la culture gbaya

Contrairement au français qui multiplie pour chaque sexe les termes en fonction des registres d'emploi (technique, familier, populaire, argotique, voire littéraire...), sans avoir véritablement de termes neutres, le gbaya dispose de « termes directs, peu abondants et stables à travers le temps », pour reprendre les mots de Suzanne Lallemand, qui constituent une spécificité qui semble répandue dans toute l'Afrique (*ibid.* 1985 : 32).

La culture gbaya présente de façon égalitaire et complémentaire le fonctionnement de chaque sexe⁴ qu'aucun terme générique ne désigne. Le « sexe féminin ou vagin » *gódô*⁵ et le « sexe masculin ou pénis » *bòr*, dont les noms servent de base à la dénomination des parties sexuelles identifiées⁶, font partie du petit groupe d'organes jugés vitaux⁷ dits « intouchables » *zím-tè*, littéralement les « interdits du corps », car toute atteinte qui leur est portée met en péril la vie.

Les Gbaya se représentent le « désir sexuel » *ngédě* aussi bien comme une excitation amoureuse que comme la jouissance qui apparaît à partir de la puberté, tant chez l'homme que chez la femme, pour lesquels il joue ensuite, tout au long de leur vie, un rôle fondamental dans la production du liquide séminal appelé littéralement « l'eau du corps » *yí-tè* (eau.MT-corps). Ce liquide séminal provient, dit-on, de deux organes appelés *sáyó* situés dans les lombes de part et d'autre de la colonne vertébrale et constitués d'une matière qui fond sous l'effet de la chaleur que déclenche le « désir sexuel ». Cette « eau du corps » – un terme unique en gbaya pour les deux

⁴ Pour une présentation plus détaillée, voir Roulon, 1980 : 81 et 84.

⁵ Les abréviations linguistiques utilisées sont : ACC accompli, ETRE-ESS être-essentiel, SG singulier, INAC inaccompli, MT marque tonale, NV nom verbal, NEG négation, PL pluriel, RECP réciproque, et ~ pour remplacer le terme vedette non repris.

⁶ À savoir un conduit *kò gódô* (trou.MT⁶/sexe F) le « vagin » proprement dit, une ouverture *nú gódô* (partie active⁶.MT/~) la « vulve », des « lèvres » *ndàrà-nú-gódô* peau/partie active. MT/~), et un « clitoris » *wéi-gódô* (mari.MT/-) pour le sexe féminin, et une base *gún-bòr* (implantation.MT /sexe M), un corps *zǎŋ-bòr* (intérieur.MT/~), une extrémité *káyó-bòr* (?/~) le « gland » et enfin un orifice *nú-bòr* (partie active.MT/~) le « méat urinaire » pour le sexe masculin.

⁷ Au même titre que les yeux, les oreilles, le nez, le buste, les seins des femmes, les genoux et les tibias. (cf. Roulon, 1980 : 96-97).

sexes, traduit en français par « sperme » pour l'homme et « cyprine⁸ » pour la femme – s'écoule par la vulve chez la femme, tandis que chez l'homme elle passe par les « testicules » *fálá* avant de sortir par l'orifice du pénis. Culturellement les lombes sont donc la zone érogène par excellence, souvent choisie par les jeunes filles pour y faire des tatouages formant une série de cicatrices verticales en relief qui rendent plus sensible cette zone et « évoquent à leur partenaire les replis cachés de leur anatomie intime » (Roulon, 1980 : 85). Il faut aussi mentionner comme organe érogène le clitoris⁹ dont le nom *wéi-gódó* littéralement « mari du vagin » est traduit en français local par « la sentinelle ». On emploie, pour l'homme comme pour la femme, le verbe *ñibiri* « tortiller, faire rouler avec un mouvement effectué par les seuls doigts », avec comme complément¹⁰ le pénis ou le clitoris, pour parler entre autres de la masturbation. C'est donc le désir sexuel qui entraîne chez les deux partenaires la production du liquide séminal, en particulier au cours d'une relation sexuelle.

L'échauffement que produit le désir sexuel fait de plus fondre le sel mêlé au sang coagulé que renferme l'utérus de la femme, libérant un filet de sang qui constitue les menstrues. Lors d'une relation sexuelle, les liquides séminaux mêlés de l'homme et de la femme remontent du vagin jusqu'à l'utérus où ils se mélangent au sang liquéfié, permettant la formation d'une boule de sang qui ne pourra devenir un bébé que si ces relations sont régulières pendant les premiers mois de la grossesse. L'homme et la femme ont donc une part égale dans la constitution de l'embryon.

Enfin, les deux sexes peuvent ne plus fonctionner¹¹, ce qui est exprimé avec le verbe *fe* « mourir » qui marque une déconnection définitive avec toute activité sexuelle dont on parle avec malice. Le sexe féminin, dit-on, « reste là à rigoler comme un idiot, dedans rien ne fonctionne plus » *ʔà dúk nè màmá màmì hé ngbélálí gá, mà m̀ dé tòm k̀ʔà b̀ ná*, quant au sexe

⁸ Terme en rapport avec Cypris, nom de la déesse de l'amour Aphrodite à Chypre, que le Petit Robert (1990) définit comme une « sécrétion vaginale, signe physique du désir sexuel féminin » (dictionnaire.lerobert.com/definition/cyprine, consulté le 21/09/2022).

⁹ Depuis 1965, l'excision pratiquée lors de l'initiation féminine *bàná*, n'a plus lieu en RCA et n'a jamais été pratiquée au Cameroun. Les témoignages que j'ai recueillis auprès de femmes qui l'ont subie expriment le souvenir d'une grande souffrance momentanée, mais ne parlent jamais d'une mutilation de leur plaisir. Il faut dire que la société gbaya accorde une grande importance à la manifestation du plaisir tant féminin que masculin. La circoncision **par contre**, qui n'est pas ritualisée en pays gbaya mais est considérée comme une pratique nécessaire à l'hygiène a toujours lieu. On ne parle ni de l'excision, ni de la circoncision dans les contes.

¹⁰ S'utilise avec d'autres compléments tels les poils de barbe ou les cheveux qu'on tortille, ou les arachides qu'on roule entre les doigts pour les débarrasser de leur fine pellicule, par exemple.

¹¹ Car dit-on « le pénis ne s'use pas, il meurt seulement », ce qu'exprime la devinette (D 2) cf. 2.3. ci-après.

masculin « lorsqu'il regarde le sexe féminin, il détourne le regard, il ne comprend plus rien, il est sourd et idiot aussi » *kà zók gódó ʔòé, ʔà gbèná m̀, ʔà zéí tí m̀ b̀ ná, zèràà kpèé ʔòé, ʔà ngbèlá ʔòé*. Pour les deux, c'est la notion d'idiot¹² qui définit cet état d'incapacité qui peut frapper les deux sexes.

2. Les paroles sur les sexes

Je présente tout d'abord les expressions usuelles qui utilisent une référence au sexe qui permet de saisir la pertinence de certains traits, avant de traiter de la place des sexes dans des genres discursifs bien identifiés dans la culture. Tout d'abord, les proverbes où seuls le pénis et le vagin sont chacun attestés, puis les devinettes qui font intervenir en plus du pénis et du vagin, le clitoris, les poils pubiens et la relation sexuelle, et enfin une légende sur les parties du corps qui montre la solidarité entre les parties sexuelles, le pénis et le vagin auxquels s'ajoutent les testicules. Les contes seront traités ensuite.

2.1. Des expressions usuelles

Le terme *b̀r* qui rapporté à l'être humain désigne le « pénis » *b̀r wí* (~.MT / individu), désigne la « gâchette » quand il réfère à l'arbalète *b̀r mb̀nd̀* (~.MT / arbalète), ou plus récemment au fusil *b̀r ng̀dí* (~.MT / fusil). Ces deux acceptions soulignent la sensibilité qui provoque l'érection pour le pénis et la détente pour l'arbalète ou le fusil. Mais la forme phallique est également un trait définitoire du pénis auquel réfère la caractérisation du champignon des termites *g̀à̀ỳà̀, Termitomices* sp., dont on dit qu'il « déploie ses pénis de babouins » *dèè b̀r gb̀d̀ẁ* (ACC.faire.MT pénis.MT babouin). Il est courant pour un homme qui veut affirmer sa paternité de dire à son enfant qu'il l'a mis au monde « avec son pénis » *nè nú b̀r̀m*. Dans le cas d'un « homme impuissant » *ẁn fè b̀r* (celui au sexe mort), on dit qu'il est déconseillé de « s'asseoir dans le fauteuil d'un impuissant », comme s'il s'agissait d'un mal contagieux. Enfin, de façon ironique pour caractériser une boule de manioc trop molle, on entend volontiers dire qu'elle est « comme le pénis d'un Blanc » *dèé b̀r búí* (faire pénis.MT Blanc).

Le terme « œuf » *kúì* est utilisé de façon métaphorique pour désigner les testicules, en particulier lorsque quelqu'un, homme ou femme, veut signaler à un homme assis, par exemple, qu'on aperçoit ses testicules¹³. Il dira, pour éviter toute gêne ou honte soit « il a pondu » *ʔà p̀ì kúì*, soit « j'ai

¹² Le verbe *ngbeli* « être idiot » et le nom dérivé « un idiot » *ngbèlál* sont ici utilisés.

¹³ On peut comparer la situation à quelqu'un dont la braguette est restée ouverte.

trouvé mon œuf de perdrix » *ʔám kpàà kúí gbàì kóm*, ce qui permettra à l'intéressé de rectifier sa position. Enfin le verbe « couvrir » *sí zù kúí* littéralement « s'installer sur les œufs » est utilisé dans l'expression « mon sexe couve » *gódóm sí zù kúí* que peut dire une vieille femme pour indiquer qu'elle n'a plus de relations sexuelles.

Il y a deux techniques pour couper le gluant ou sauce longue, lors de sa consommation. L'une dite « en pied de poule » pour laquelle on écarte l'auriculaire de l'annulaire, ouvrant une fourche qu'on referme pour sectionner le filet de gluant. L'autre dite en « vulve de chienne » *gódó tòyó* (vagin.MT chien) qui consiste à replier la main sur elle-même, afin de former à l'extrémité inférieure une ouverture, comparable à celle d'un vagin, qui permet en resserrant l'annulaire contre la paume de couper le filet de gluant. (Roulon-Doko, 2001a : 256). Notons aussi, en référence à la couleur rouge qui est associée au sexe féminin, la dénomination *gbé-gódó-bém* (rouge-vagin-enfant) pour désigner une *Landolphia* dont l'intérieur du fruit est rose-rouge. La couleur noire, elle, est associée au sexe masculin. L'arbuste de forêt-galerie, *Homalium* sp., dont les feuilles sèchent vite quand on en fait un pagne de feuilles, est appelé *kòr-gódó* (assèche vagin) littéralement « qui garde au sec le vagin » ce qui, par contraste, souligne l'humidité comme un trait pertinent du sexe féminin.

Je mentionnerai de plus deux noms propres qui comportent une référence au sexe. Il s'agit de noms d'homme. L'un *gódó-fiò* signifie littéralement « vagin de la mort » et l'autre *dí-bòróm* « mon beau pénis¹⁴ ». Enfin, il convient de signaler que l'insulte¹⁵ la plus courante en gbaya fait référence au sexe féminin *gódó nàà kómé* littéralement « con de ta mère » qu'on pourrait rapprocher en français des insultes basées sur 'fils/fille de', mais dans un emploi sans connotation vulgaire.

2.2. Quatre proverbes

Les proverbes *tó-wèn*, littéralement « paroles pilées », appartiennent à la parole profonde, dont il faut chercher le sens au-delà des mots. Un proverbe est toujours dit en public, laissant à celui qu'il vise le soin de se

¹⁴ Ce nom aurait été suggéré au père de l'enfant au cours d'un rêve où on lui disait d'appeler l'enfant à venir comme cela, cf. partie onomastique du dictionnaire Gbaya-français (Roulon-Doko, 2008).

¹⁵ Le verbe « insulter » *fali* n'a jamais été mis en relation par les locuteurs avec le nom « testicules » *fála*, qui correspond formellement à l'adjectif verbal qu'on pourrait former sur ce verbe. Or en yaayuwée, parler gbaya du Cameroun, *fala* désigne bien les testicules, mais le verbe *fali* mentionné par Blanchard et Noss (1982 : 101) est un emprunt au fulfuldé signifiant « faire attention, prendre soin de, s'intéresser à » sans relation avec le sens « insulter ». Cela confirme que le rapprochement formel entre le verbe *fali* et le nom *fála* n'est pas fondé.

reconnaître et lui évitant la honte d'une adresse directe. De structure binaire, le proverbe « propose une corrélation sémantique qui renvoie toujours à un symbole qu'elle définit en quelque sorte » (Roulon & Doko, 1983 : 41). Trois proverbes mentionnent l'un le pénis, deux le vagin et un quatrième oppose le pénis au vagin, **chacun distingué** par une taille particulière.

PV1. « Le pénis du voyageur¹⁶ se *bɔ̃r gènè kúr zú dɔ̃r*
dresse au moment de la (pénis.MT voyageur INAC.se lever sur
défécation. » merde)

L'érection du pénis qui est considérée comme une réaction réflexe banale au moment de la défécation est, dans ce proverbe, attribuée à celui qui voyage. Il s'agit d'un avertissement **qui rappelle à celui qui voyage et de ce fait se trouve sur un territoire qui lui est étranger**, qu'il doit éviter tout comportement qui le singulariserait. Il peut cependant bien sûr satisfaire ses besoins naturels. C'est en particulier le cas de la défécation qui peut produire une érection, considérée comme un réflexe qui échappe à son contrôle. Mais tout autre cause d'érection ne saurait être permise au voyageur qui se doit de contrôler tous ses actes, en particulier son désir sexuel. Quand on est étranger quelque part on doit faire profil bas pour ne pas s'attirer d'ennuis.

PV2. « Tu es l'eau plus forte *mé né yì gànà gódó*
que le vagin. » (2SG ETRE-ESS eau ACC.dépasser.MT
vagin)

Les Gbaya attachent une grande importance à la toilette intime de chacun. Le rapport entre l'eau et le vagin pose la force de la première comme **dépassant** celle du second, puisqu'il y a toujours de l'eau pour qu'une femme **se lave, aussi souvent qu'elle le souhaite, le sexe**. Ce proverbe est un reproche **qui attribue une force comparable à celle de l'eau à quelqu'un, via un 'tu' générique, qui a un comportement obstiné**. Il s'agit donc de blâmer quelqu'un qui reste sourd à tous les conseils qu'on peut lui prodiguer et **qui** s'obstine dans un mauvais comportement. La force de son obstination semble ne pas pouvoir être entamée par la répétition des conseils.

PV3. « Les feuilles quémandées *kófá wáɲá kpé zú gódó ná*
ne couvrent pas le sexe (quémandé feuille INAC.fermer
féminin » dessus.MT vagin NEG)

Le pagne de feuilles, qui était le vêtement traditionnel des femmes, doit être fourni en feuilles afin que le sexe soit bien dissimulé des regards. Or ce qu'on quémande ne peut représenter qu'un appoint. Aussi, dans le cas des feuilles qu'on a quémandées, leur trop petite quantité ne permettra pas

¹⁶ Sur le statut de l'étranger-voyageur *gènè* cf. Roulon, Doko, 1999.

la confection d'un pagne correct. Il s'agit de mettre en garde quelqu'un **contre** l'inefficacité d'une démarche ou d'un manque de moyens qui produira un résultat qui ne sera pas à la hauteur de ce qu'il faut.

PV4. « Pourquoi un grand pénis n'a pas honte devant un vagin étroit ? »

fòyò dé gásá b̀̀r h́́ ʔ̀̀ká gódó ná
wě̀n-gè
(honte INAC.faire grand pénis pour
maigre vagin NEG pourquoi)

Ce proverbe mentionne les deux sexes dont les tailles relatives, expressément spécifiées, servent d'étalon, un grand pénis *versus* un vagin étroit, pour opposer quelqu'un de puissant à quelqu'un de faible. Dans toute relation inégale, pour faire réfléchir le plus fort avant qu'il ne s'en prenne au plus faible, c'est le sentiment de honte qui est convoqué. Car ne pas avoir de honte, c'est ne pas savoir se comporter comme il faut et agir sans souci des conséquences. Il s'agit ici d'un avertissement pour interpeller quelqu'un qui veut faire usage de sa force sans prendre en compte le déséquilibre en sa faveur. Quelqu'un peut dire ce proverbe en voyant un enfant chercher querelle à un adulte, pour rappeler à l'adulte que son statut lui impose de laisser tomber.

2.3. Des devinettes

Les devinettes sont une distraction collective à laquelle participent tous ceux qui le souhaitent. C'est un jeu *sáá síy* (appeler/devinettes) qui n'est pas considéré comme réservé aux enfants (cf. Roulon-Doko, 2004). Les devinettes manifestent l'intérêt des Gbaya pour certains domaines conceptuels et le corps humain, avec **trente-deux** devinettes, y a une bonne place (23% du répertoire collecté), comportant aussi bien les diverses parties du corps, que ce que le corps produit (larme, sueur, urine, etc.). Chaque devinette propose une définition imagée dont il faut trouver la réponse. Avec **douze** devinettes les parties sexuelles sont particulièrement bien représentées. J'y ajoute trois devinettes dont la réponse renvoie à une relation sexuelle.

2.3.1. Le sexe masculin

Dans les quatre devinettes portant sur le sexe masculin, deux prennent en compte les aptitudes du pénis et les deux autres associent au pénis les testicules, ciblant leurs positions respectives dans le duo qu'ils forment.

	Devinettes		Réponses
D1.	Une petite ficelle bien droite a capturé un mâle de pintade.	<i>bé pér tégé baa gata gbànu pí nù</i>	pénis
D2.	Le bout du bois de feu, chez les anciens jadis, ne s'usait pas.	<i>nú guá tè kóó sókái mè ngúndí ná</i>	pénis
D3.	Quelqu'un reste derrière, quelqu'un reste devant.	<i>mà wí dúk nè dōṅ dúk nè tí</i>	testicules et pénis
D4.	L'assommoir de traînard est tombé sur traînard.	<i>sàk kó ngbélélé tèkà ngbélélé</i>	testicules et pénis

Les traits retenus par ces devinettes pour identifier le pénis sont l'aptitude à procréer (un mâle de pintade représente un gros bébé) en D1, et un organe qui ne s'use pas, même s'il peut s'arrêter de fonctionner comme cela a déjà été mentionné en D2. Les testicules **par contre** sont systématiquement associées au pénis, dans une disposition spatiale qui les identifie comme un ensemble (D3-D4) dont les testicules sont l'élément le plus mobile en D4.

2.3.2. Le sexe féminin

Aux trois devinettes dont la réponse est le vagin, j'associe quatre devinettes dont la réponse **est pour deux d'entre elles** le clitoris, **élément-clé** du sexe féminin, **et pour les deux autres les poils pubiens** qui sont culturellement très valorisés.

	Devinettes		Réponse
D5	Une petite marmite en position renversée	<i>bé kpánà tók-sódó</i>	vagin
D6	Le bout du fagot dure plus que ceux qui ont brûlé	<i>nú guá gánà ?ó dō wèè</i>	vagin
D7	Un animal qu'ils ont percé à Kotogon, je reviens jusqu'ici, alors quelqu'un l'a encore une fois percé dans la même plaie.	<i>mà sàdì ndòwá tòkà kòtógò ?ám té-pèi hó hè ká mà béi tòkà yik dàíà bō</i>	vagin
D8	Ils ont apporté un cabri mâle, ils l'ont attaché sous la montagne , s'il n'y avait pas la montagne, on verrait sa tête.	<i>wà baa valá dùà téné, wà kún dōó kàyà, kà bé s? né kàyà ná, ?éi tèé-zòk zúà</i>	clitoris
D9	La défense de l'éléphant est sortie au milieu de son ventre	<i>gbànin fòrò hòó nè kó zàṅàà</i>	clitoris
D10	Les herbes <i>Scleria</i> sont touffues et serrées dans le marécage.	<i>hère hàà nó nè fúk</i>	poils pubiens

D11	Les poils du sexe de la jument c'est comme le dos de la jument ¹⁷ .	<i>búma gódó yángá né tè-dòη yángá</i>	poils pubiens
-----	--	--	------------------

Les traits retenus par les devinettes pour identifier le vagin sont : sa forme et sa position (D5), son endurance car, dit-on, il ne connaît pas la fatigue contrairement au pénis, comme cela sera illustré ci-après dans le conte T84 (D6), et un usage ni unique, ni réservé (D7). Pour le clitoris, les deux devinettes retiennent sa position, qui selon le point de vue adopté, est soit dissimulé sous le pubis (D8) **ou au contraire saillant** (D9). Enfin, deux devinettes montrent l'attrait exercé par les poils pubiens des femmes qui forment une touffe (D10) et dont l'aspect est séduisant (D11). Il est intéressant de signaler que les poils pubiens, sont en gbaya nécessairement nommés en fonction du sexe, appelés « poils du vagin » *búma-gódó* pour les femmes et « poils du pénis » *búma-bòr* pour les hommes. Il n'y a donc pas de terme générique, et on peut constater que seule la pilosité féminine est attestée dans les devinettes.

2.3.3. La relation sexuelle

Pour référer à une relation sexuelle, la réponse dans les devinettes peut être soit la mention des deux sexes « le pénis et le vagin » *bòr òin gódó*, soit l'emploi d'un verbe spécifique pour parler de l'acte sexuel, le verbe *dòk* « baiser qqn, faire l'amour à qqn »¹⁸, qui, lorsqu'il est suivi du réciproque *màá* signifie, le sujet étant alors au pluriel, « baiser, faire l'amour » littéralement « se baiser mutuellement ».

	Devinettes		Réponses
D12	Il y a des gens. Ils sont deux. Ils conversent puis voilà qu'ils se lèvent pour se taper dessus, c'est fini déjà.	<i>mà òó béi sènéï, wà yítòó, wà tǔ né néré, òè kúráá òá hǔ mǎ-nè mbérá màá, kàdà òé</i>	pénis et vagin
D13	J'ai planté ma tige de ricin dans la maison.	<i>òám gúná zèngá- mbùsà kóm nè kútùà</i>	baiser une femme
D14	L'enfant de ton ami travaille chez toi, et ton enfant ne travaille pas chez lui	<i>bém kó òmámé dé tòm kútùà kómé, òè bém kómé dé tòm kútùà kó òmámé ná</i>	faire l'amour entre homme et femme

¹⁷ Le cheval est un animal rare en pays gbaya et la devinette retient l'aspect séduisant de la robe du cheval.

¹⁸ Dans une conversation entre hommes, on peut parfois entendre au lieu du verbe *dòk* le verbe *òí* dans son acception de « faire trembler, agiter ».

Le rapport sexuel qui réunit un homme et une femme est présenté en D12 comme un moment violent mais partagé, ce que marque l'emploi du réciproque *màá* avec le verbe « taper » *mbérá màá*. Ce moment partagé est aussi exprimé par le verbe *dók* employé avec un sujet pluriel et le réciproque *màá* en D14 dont la réponse est « faire l'amour, entre un homme et une femme » *dóká màá kó wéwèi ʔín wikóò*. Par contre la réponse en D13 où le verbe *dók* a comme COD un nom, signifie « baiser les femmes » *dóká ʔó kóò*, et l'image de l'arbuste planté en terre par le sujet souligne bien ici le rôle d'acteur d'un sujet masculin. La devinette D13 caractérise de plus l'acte sexuel comme un acte intime qui doit être protégé des regards, d'où la précision « dans une maison », qui ne correspond de fait à aucune prescription. La devinette D14 dont la réponse acceptée par tous dit qu'il s'agit de « faire l'amour entre un homme et une femme », et suppose donc que les deux « enfants » mentionnés sont de sexes différents. L'un [la fille de ton ami] vient chez toi, et l'autre [ton fils] y demeure, n'allant pas chez ton ami. Cette trajectoire de sens opposé, pour l'homme et pour la femme, exprime le fait que l'épouse vient vivre dans le village de son époux, tandis que l'époux reste dans le village où réside son père. Cette devinette est une image de l'exogamie associée à la résidence viri-patrilocale du couple.

On notera qu'une même image, celle du bout de bois de feu, qui réfère en D2 au pénis et en D6 au vagin, exprime dans les deux cas une résistance par rapport au temps qui passe. Il s'agit d'une résistance à l'usure pour le pénis et d'une résistance à la fatigue pour le vagin.

2.4. Une légende sur les sexes

La légende n'est pas dite en public comme les proverbes, les devinettes ou les contes, c'est un récit produit dans un cadre familial, entre un père ou un grand-père et ses enfants ou petits-enfants par exemple, afin de transmettre un conseil ou simplement de tisser un lien fort avec eux. Recueillie en 1977¹⁹, la « légende de la bouche, du sexe masculin et du sexe féminin » *lìzâŋ kó nú ʔín bòr ʔín góóó* met en scène diverses parties du corps.

La bouche est morte et l'on cherche celui qui l'enterrera. Le cou et la tête refusent de l'enterrer, se plaignant que la bouche les a souvent trompés, les contraignant à porter de lourdes charges. S'il ne tient

¹⁹ Par Yves Moñino qui était considéré comme un membre adopté du lignage bòngòwèn dont fait partie Paul 'Bandeke qui s'adresse ici à lui comme à un fils, soulignant la contextualisation spécifique de ce type de parole, (mentionné comme le conte de 'l'enterrement de la bouche' par Monino, 1987 : 43). De plus, Paul 'Bandeke termine son récit en se présentant comme son auteur (c'était la légende de Paul B., mari de H.), Une telle appropriation n'est pas possible avec un conte dont personne ne peut se dire l'auteur.

qu'à eux, son cadavre n'a qu'à pourrir. Les mains se plaignent également de l'attitude de la bouche qui les a exhortés à continuer de travailler sans jamais se soucier de leurs ampoules et les jambes sont en colère en repensant à tous les terrains impraticables que la bouche leur a fait parcourir sans se soucier de leur souffrance. S'il ne tient qu'à eux, son cadavre n'a qu'à pourrir. Alors les testicules et le pénis se lèvent et s'adressant à tous expliquent qu'eux, ils ne mangent jamais beaucoup, mais que si la bouche n'avait pas été là, ils seraient restés sur leur faim et se seraient couchés sans manger²⁰. C'est la bouche qui appelle les femmes de sorte qu'ils trouvent à manger. Eux bien sûr enterreront le cadavre de la bouche. Les testicules et le pénis vont ensuite appeler les femmes pour aller avec elles creuser la tombe de la bouche, et ils sont partis tous ensemble enterrer le cadavre de la bouche.

Dans ce récit, les termes désignant les parties du corps sont employés sans aucune détermination, ce qui est contraire à leur emploi habituel. Mais un tel traitement est également attesté lorsqu'ils sont utilisés dans l'énoncé d'un proverbe ou d'une devinette. Tandis que le sexe masculin est représenté par le « pénis » *bòr* associé aux « testicules », le sexe féminin n'est pas dans cette légende désigné par son propre nom *gódó* mais est identifié par l'emploi du terme « femme » *wikódó*. C'est l'appréciation du rôle de la « parole » *wèn*, production spécifique de la bouche²¹, qui organise le récit. Tandis que pour les autres parties du corps la parole joue un rôle de donneur d'ordre, ce qui n'est jamais apprécié chez les Gbaya, elle est par contre reçue positivement par les deux sexes entre lesquels la bouche joue un rôle d'entremetteuse, pour leur plus grande satisfaction. « C'est d'abord elle qui parle puis trouve le chemin des femmes » *mè-né ?à ?àá tǔ wèn sé séká kpá wàr ?ó wikódó*, disent-ils.

3. Les contes à thématique sexuelle

Sur un corpus de 143 contes²², trois contes parlent des relations sexuelles entre hommes et femmes en ciblant la réalisation même de l'acte

²⁰ L'activité des parties sexuelles est ici désignée par l'emploi du terme « manger » *ḡḡ*, ce qui n'est pas habituel dans la vie courante, contrairement l'emploi de ce même verbe pour parler d'une activité de sorcellerie.

²¹ C'est le même terme *nú* dont le sens notionnel est « partie active » qui rapporté à un animé désigne la « bouche », et qui employé seul signifie « l'idiome, la langue », c'est-à-dire l'activité propre à la bouche, qui est le support de toute parole. (Cf. Roulon, 1987 ; Roulondoko, 2003 : 71)

²² Chaque conte du corpus est identifié par une double numérotation, celle du thème du conte (T) puis celle de la version (C). Les versions d'un même conte portent donc le même numéro de thème.

sexuel, et deux contes ciblent un seul attribut sexuel. Dans tous les cas, comme je le montrerai, le cadre proposé par chaque conte est d'une certaine façon toujours exceptionnel.

3.1. Le conte de Nàá-ngòdí (T84)

C'est le personnage de Nàá-ngòdí²³, une femme d'une extraordinaire sexualité, qui identifie ce conte dont j'ai recueilli au cours de soirées de contes deux versions dites chacune par un homme : l'une C74 en 1970 par Daniel Ngàdíkè, et l'autre C158 en 1977 par Raymond Doko. Ce conte met de fait en scène deux personnages, cette femme nommée Nàá-ngòdí et Wanto, le héros civilisateur des contes gbaya²⁴.

Ils sont présentés en ces termes dans le conte C158²⁵ : « Wanto est quelqu'un que rien n'arrête » *wàntò né béí nè mò gbíí zù ná* et Nàá-ngòdí une femme dont l'oisiveté est ainsi définie : « elle ne va pas en brousse, son occupation c'est d'apprêter son corps et de rester au village » *ʔà yé kʔà zǎŋ-bèè ná tòm kʔà né dáfá téà né dúká sààyé bèé*. Ce qui en fait un personnage hors du commun.

Sachant qu'aujourd'hui tous les hommes partent à la chasse aux feux, Nàá-ngòdí avant de s'installer sur un siège au bord du chemin où elle attend, a réalisé des soins bien particuliers :

« Elle a, quant à elle, apprêté son sexe.	<i>ʔà dáfi kʔà né gódòà.</i>
Elle a utilisé de l'indigo qu'elle a bien pilé longtemps.	<i>ʔà dé né sikìndí hè ʔà tó hʔgʔʔ déè.</i>
Elle en a enduit minutieusement les poils de son sexe. »	<i>ʔà sʔ tè búmá gódòà hʔgʔʔ.</i>

Cette utilisation non traditionnelle de l'indigo²⁶ pour mettre en valeur les poils du pubis souligne l'exceptionnalité d'une situation où cette femme expose ce qui doit toujours être caché (la nudité concerne culturellement, pour les hommes comme pour les femmes, uniquement le sexe). D'ailleurs, précise le conteur, les hommes qui passent devant ce spectacle ont « la tête qui tourne » et s'ils ne se font pas violence, ils sont totalement désorientés. Cependant tous passent sans s'arrêter et Wanto, qui arrive en dernier, reste

²³ Le nom n'est pas expliqué par les locuteurs.

²⁴ Wanto est un personnage complexe toujours aux cotés des hommes, dont la représentation animale est l'araignée. Pour une présentation plus détaillée on pourra se reporter à Roulon et Doko, 1988 : 180-181 et Roulon-Doko, 2014 : 145.

²⁵ Annoncé par le conteur comme « le conte de Wanto et Naa-ngòdí » *tò kó Wàntò ʔín Nàá-ngòdí*.

²⁶ Il s'agit de l'indigotier *Indigofera Cf. suffruticosa* dont la pâte, obtenue à partir de la décoction des feuilles, est traditionnellement utilisée pour noircir la peau du corps, le plus souvent pour y faire des tatouages temporaires.

abasourdi. Plantant là ses sagaies, il prétend avoir oublié son coupe-coupe au village et y repart. Quand il revient, il est seul et demande à cette femme ce qu'elle fait là. C'est à elle de s'étonner qu'il ne connaisse pas son nom Nàá-ngòdí, en précisant qu'elle passe son temps à rester là et en ajoutant : « si un homme m'aime, il doit venir ici jusqu'à moi me saluer ». Suit un dialogue où Nàá-ngòdí mène la danse. Chacune de ses injonctions commence par « Si tu aimais vraiment Naa-ngo'di... » *mé kɛ́ sɛ́ Nàá-ngòdí wó...*, suivi du constat que Wanto se tient encore trop loin, avant de refuser d'un « je ne veux pas » *ʔám kɛ́ kóm ná*. C'est ainsi que Wanto va, pour satisfaire ses demandes successives, entrer dans sa maison, se coucher avec elle sur le lit, puis parlant de leurs sexes sans les nommer « le mettre à l'entrée de celui de Nàá-ngòdí ». Mais, au moment de passer à l'acte, Nàá-ngòdí avertit Wanto :

« Lorsque tu m'auras baisé²⁷ longtemps, quand cela te suffira, quand pour toi ce sera bien fini, alors préviens-moi. Dis que pour toi c'est fini, afin que je puisse moi aussi te baiser. »

*kòmè dɔ́kám hɔ́gɔ́ɔ́ kà jém
mé ʔé, kà kómé kádí ʔé, nè mè
mbáŋ tém, mè tɔ́ kóí kádà wó,
hám mɔ́-dɔ́k kà kóm.*

Wanto proteste, « a-t-on jamais vu un homme qui baise une femme qui lui dise qu'elle va à son tour le baiser ? », il refuse l'inversion des rôles, veut s'en aller, puis finalement se résout à accepter « je te baiserais, puis toi aussi tu me baiseras ». Pendant tout le temps où Wanto s'active, le conteur entonne un chant que se déroule en boucle et auquel l'assistance fait le répons :

Solo : « Wanto baise Naa-ngòdí *ʔó Wàntò dɔ́ká Nàá-ngòdí*
Répons : ça grince²⁸ ngòdí, baise Naa-ngòdí, *kpòngòm ngòdí, dɔ́ká Nàá-ngòdí,*
ça grince ngòdí » *kpòngòm ngòdí*

Puis tandis que l'assistance continue le répons et ce, jusqu'à l'injonction qui marquera la fin du chant « chut, stop » *mòkíè ʔèéyè*, le conteur parle pendant le temps du solo en mentionnant les moments cruciaux du déroulement de l'action :

« ça grince, ça grince, ça grince *kpòngóm, kpòngóm kpòngóm*
La tête de Wanto s'agite » *zú wàntò né ʔíí hìí*

Wanto ayant confirmé que pour lui c'est fini, Nàá-ngòdí lui demande de se retourner « mets-toi en-dessous qu'enfin je baise à mon tour » *mè ʔó nè*

²⁷ Pour parler de l'acte sexuel, on emploie le verbe transitif *dɔ́k* « baiser qqn, faire l'amour à qqn », qui lorsqu'il est suivi du réciproque *máá* signifie, le sujet étant toujours au pluriel, « baiser, faire l'amour » littéralement « se baiser mutuellement ».

²⁸ Évoque le bruit produit par le lit traditionnel en balsa, qui est fait de fines lattes posées sur une structure de caissons (cf. Roulon-Doko, 1996 : 136, Fig.14)

dòdò hám dǒk kóm yè. Il refuse. Comment pourrait-elle le baiser ? « Est-ce que j'ai un vagin ? » *gódóm ʔá sèné ndé.* A cela elle lui répond :

« Je sais bien que tu n'as pas de vagin, ne sais-tu pas que c'est avec mon propre vagin que je vais te baiser ? »

ʔám ʔiḡáà gódómé bé ná, mé ʔiḡáà bé né gódóm nàm té-dǒk nè mè nà

Puis, lui intimant de ne plus bouger, elle va fermer la porte, puis bloque Wanto sous elle. Le même chant reprend, pendant lequel le conteur égrène, sur le temps du solo, les souffrances de Wanto qui crie.

« Papa! mon pénis va vraiment casser! Si j'avais su, je serais seulement allé à la chasse. Dites à Naa-nombol [son épouse] : 'Naa-ngòdí est sur le point de tuer ton mari'. S'il y a des enfants derrière la porte, qu'ils retournent sur leurs pas et disent à Naa-nombol que Naa-ngòdí est sur le point de tuer son mari, pauvre de moi ! Mon pénis est sur le point d'éclater, pauvre de moi ! Naa-ngòdí ! Pauvre de moi, ma tête elle est sur le point d'éclater. »

dáà bòróḡm té-gbìn wó ʔám ʔiḡ sǔ ʔám tètè-nè già kóm ʔèá wó. ʔènè tǔ há Nàá-nòmbòl, Nàá-ngòdí dé-mé-gbè wèi kómé wó. ʔó bém né-bèé dǒḡ nú tùái, wà sí dǒḡ wà tǔ há nàá-nòmbòl, wà tǔ há nàá-nòmbòl, nàá-ngòdí dé-mé-gbè wèi kǔái wó, ʔòí mí wá ! bòróḡm dé-mé-yàì wá ʔòí mí wá Nàá-ngòdí, ʔòí mí wá, zúm ʔǔ dé-mé-yàì wó

Le chant se termine après cette dernière supplique. Nàá-ngòdí rejette ensuite Wanto par terre. Il s'empresse de sortir, de ramasser ses sagaies et de rentrer chez lui. À son épouse qui s'étonne de son retour précipité alors que tous les autres hommes sont encore à la chasse, il prétend qu'il n'y avait pas de gibier et qu'il ira poser des pièges le lendemain. Mais des enfants qui avaient entendu Wanto hurler en parlent à leurs pères, qui comprennent ce qui s'est passé et vont informer son épouse de son aventure avec Nàá-ngòdí, qui a bien failli lui coûter la vie. Et de conclure que Nàá-ngòdí est « quelqu'un qui trompe les gens » *mè-né wí ʔòr búi* et qu'il ne faut jamais laisser un leurre te détourner du projet que tu avais.

L'autre version de ce conte (C74) qui met en scène les mêmes personnages et suit le même déroulement, adopte une autre perspective centrée sur l'« adultère » *dàlá*²⁹. L'introduction du conte dit qu'il s'agit du

²⁹ Ce terme est dérivé du verbe *dali* « faire une action une seconde fois ». L'adultère est donc défini comme le fait de refaire ce qui a déjà été fait, une répétition en quelque sorte. Dans d'autres domaines, ce verbe est utilisé lorsqu'on répète une parole entendue, ou à la chasse lorsque quelqu'un peut avec sa sagaie percer en second un animal qui avait déjà été percé par quelqu'un d'autre. Ce verbe *dali* n'est jamais employé pour référer à un adultère, seul le nom

« conte de Nàá-ngòdí et de Wanto » ajoutant qu'« ils rusent afin de commettre un adultère ». Le conteur précise aussitôt la situation matrimoniale de Wanto, « Il a trois épouses, Wanto a pris trois épouses³⁰ » *ʔá-nè kóò tààr Wàntò kàyà kóò tààr* et de Nàá-ngòdí qui est célibataire, « elle n'a pas de mari » *ʔà bé nè wéi ná*. Assise au bord du chemin où passent les chasseurs, « s'étant oint le corps impeccablement avec de la poudre de bois rouge³¹ » *sú kùì tè pásá-pásá*. C'est sa beauté qui attire le regard. En la voyant Wanto s'arrête et lui demande pourquoi elle ne va pas en brousse et reste seulement là. Tandis qu'elle lui montre le chemin qui mène à la chasse, Wanto lui fait des avances, la caresse, puis lui tapote les fesses. Suit un dialogue où Wanto mène la danse, faisant précéder chacune de ses propositions, auxquelles d'ailleurs la femme répond favorablement, par « si c'était une vraie femme de notre village » *bé sú kpásá wikòò yé kéeé*, elle me dirait d'aller dans la maison, puis de poser la main sur son ventre, puis de lui soulever les jambes, puis de mettre mon pénis devant l'ouverture, puis de donner des coups de reins. Il y a, ici, entre les deux versions, une inversion complète de celui qui prend l'initiative de la relation sexuelle.

Puis Wanto est ensuite brusquement retourné par Nàá-ngòdí, qui le chevauche alors qu'est entonné le chant. Sur le temps du solo, le conteur exprime la souffrance de Wanto « Oh mes reins ! Oh mes reins ! », puis « Hélas j'ai le dos brisé », avant d'arrêter le chant. Wanto se relève épuisé. Voyant alors les chasseurs rentrer chargés de gibier, il se jette à terre et prétend que son chien a été attaqué, leur quémantant les pieds de leurs gibiers³². Il rentre ensuite chez lui où il s'en prend tout de suite à ses épouses, leur reprochant leurs jalouseries et menaçant de les renvoyer chez leurs pères. Le lendemain, Wanto annonce une nouvelle chasse, mais un des chasseurs avertit ses épouses de suivre Wanto et de voir ce qui se passe. Wanto, comme la veille, s'arrête chez Nàá-ngòdí, se disant étonné qu'elle ne soit pas encore partie en brousse avec les femmes. Elle lui prépare un repas qu'il mange. Ils entrent ensuite dans la maison et vont sur le lit faire l'amour. Le chant est de nouveau entonné, avec les mêmes plaintes de Wanto. Lorsque le chant s'arrête, les épouses de Wanto se précipitent dans la maison et se mettent à battre Wanto, à le rosser³³. Et le conteur de conclure sur ce que peuvent être les conséquences d'un adultère.

dérivé *dàlà* est employé pour cela dans la construction « faire un adultère avec X » *déé dàlà ʔin X* ».

³⁰ Or, dans la plupart des contes Wanto a une seule épouse *Nàá-nòmból*, parfois nommée *Làáʔisó* qui est le nom de l'épouse de Wanto dans les contes yaayuwee du Cameroun.

³¹ C'est la façon courante pour mettre en valeur son corps.

³² Il s'agit d'un motif qui vient d'un autre conte du répertoire.

³³ Bien que présenté dans ce conte comme le mari de trois épouses, lorsque Wanto proteste sous les coups reçus, il mentionne uniquement le nom de *Nàá-nòmból*, son épouse attirée.

Le personnage de Nàá-ngòdí symbolise la femme irrésistible³⁴, uniquement occupée à attirer les hommes et dont l'appétit sexuel met en péril l'homme qui se laisse prendre dans ses filets, comme Wanto dans le C158 qui a bien cru mourir et n'a assurément pas envie de recommencer l'expérience. La conclusion étant qu'il faut se méfier d'une apparence qui peut être trompeuse : une bonne affaire peut cacher un piège mortel. En revanche, la perspective d'illustrer l'adultère, dans le conte C74, atténue le symbole, et la menace sexuelle que représente Nàá-ngòdí n'est pas véritablement exprimée. Vus comme des partenaires d'un adultère, c'est Wanto qui est alors à l'initiative de la relation. De plus, même si le chant conserve la mention de la souffrance de Wanto, son épuisement relève alors plus d'une grosse fatigue, puisqu'il y retourne de bon cœur. Il est d'ailleurs traité comme un mari (un repas lui est offert). La fin du conte condamne l'adultère, justifiant la colère d'une épouse contre son mari en cas d'infidélité, la femme adultère n'étant pas inquiétée.

Selon le point de vue adopté par le conteur, Nàá-ngòdí représente soit un symbole sexuel, avec un comportement hors normes (teinture des poils pubiens, exposition de la nudité, oisiveté totale), soit une femme avec qui un homme marié, qui cherche une aventure, commet un adultère (mise en valeur du corps plus traditionnelle avec du bois rouge, agit comme une épouse en préparant un repas³⁵).

3.2. Le conte des feuilles de macabo (T42)

Les trois versions du conte T42 qui ont été recueillies entre 1970 et 1971, lors de soirées de contes, sont dites par des hommes : C29 par Pierre Domon, C77 par Marc Forte et C99 par Abraham Kōnzi³⁶. Un même chant expliquant l'utilisation de feuilles de macabo ʔōmbé³⁷ pour faciliter une relation sexuelle joue un rôle central dans ce conte T42 que j'intitule de ce

³⁴ Il s'agit bien ici d'une femme rencontrée sur le chemin emprunté par les chasseurs. Il n'y a pas dans les contes gbaya d'animaux sauvages qui, pendant une chasse, se transformeraient en femme fatale ou séductrice, comme ce peut être le cas dans les contes d'Afrique de l'Ouest.

³⁵ C'est le premier rôle de l'épouse que de préparer le repas quotidien de sa famille qui comporte toujours deux boules de manioc, l'une pour le mari, l'autre pour elle-même et éventuellement une troisième boule qu'elle apporte à ses beaux-parents. Les enfants, s'il y en a, partagent la boule de leur père ou celle de leur mère, se répartissant selon leur sexe et leur âge. Seuls de jeunes mariés peuvent à l'occasion partager une même boule de manioc.

³⁶ Cette version a été publiée en version bilingue, gbaya et français, sous le titre « Comment Wanto voulu se marier avec sa propre fille (origine de l'inceste) », cf. Roulon, 1977 : 34-39.

³⁷ Ce terme désigne une plante cultivée sur le champ de forêt, d'une façon comparable aux ignames. Un exemplaire a été identifié comme un taro (*colocasia esculenta*), mais en français local on parle de macabo (*Xanthosoma saggitifolium*), un type proche d'*araceae*. J'ai choisi en français de parler de macabo.

fait ‘le conte des feuilles de macabo’, bien que cette dénomination ne soit utilisée par aucun des conteurs. Par contre les trois versions, qui toutes mettent en scène Wanto, sont différentes quant aux circonstances qui le conduisent à recourir à ces feuilles de macabo.

Dans le conte C99, le conteur introduit Wanto en précisant qu’il « avait mis au monde cet enfant, une fille » *ʔàá kòò bêm bêm mó hẹ́ bókóà*, ajoutant aussitôt que lorsqu’elle bouge, Wanto voit la beauté des « seins de l’enfant³⁸ » *bèr bêm* et cherche en vain une ruse pour l’attirer. Alors, aujourd’hui Wanto annonce à tous qu’il est malade, il se couche le corps trempé et ne fait que gémir. Les gens se rassemblent, lui préparent des remèdes, parlent de sorcellerie. Mais Wanto leur demande d’attendre, il veut d’abord envoyer sa fille interroger *Yàà-kó-ngò* (celui/de/ bois dur³⁹) qui lui dira « l’oracle » *nú gbánà* (langue / divination) qui le sauvera. La fille de Wanto « qui n’a pas de jeune frère » *nè bé bòyà bé ná* reste pensive, puis part chez *Yàà-kó-ngò*. Wanto se lève disant qu’il va faire ses besoins. Arrivé derrière la maison, il passe par un raccourci, fonce, et va entrer dans un arbre creux et s’y tapit. La fille arrive, se place devant l’arbre et s’adresse à *Yàà-kó-ngò*, lui expliquant que son père est malade, qu’aucun remède ne le soigne, qu’on ne sait pas ce qu’il a, alors :

« Je viens chez toi ici pour que tu dises *ʔánàm té tèmé hẹ́ háámé t̃ núa*
l’oracle que j’irai redire à papa⁴⁰ pour *háám mí sí t̃ dòñ dáà há dáà kúr.*
que papa se lève. »

Wanto se met alors à chanter la réponse de l’oracle :

Solo		Répons⁴¹
1. Quand tu t’en vas	<i>mé né-siá</i>	<i>ʔù ʔú ʔó Yàà-kó- ngò ʔù ʔù</i>
2. Prends des feuilles de macabo	<i>mè dé wálá ʔòmbé</i>	
3. Mets-les sur ta vulve	<i>mè gú nú gólómé</i>	
4. Afin que Wanto y pose son pénis	<i>há Wàntò ʔé b̃l s̃né</i>	
5. Et alors la maladie sera terminée.	<i>ʔèè ká zélé ʔá</i>	

³⁸ Le gbaya n’ayant pas de marque de genre, le terme *bêm* réfère à tout enfant, garçon ou fille selon les cas et aussi au fils ou à la fille de quelqu’un.

³⁹ *ngò*, qui est utilisé pour désigner tout « bois dur », est le nom spécifique donné au bois du *Terminalia glaucescens*, *gbàkúá*, un arbre qui fournit le bois de feu exclusivement utilisé pour cuire le repas de la cérémonie *zim-kàm-tià* marquant la fin du régime spécial auquel se sont astreints les époux après la naissance de leur premier enfant (cf. Roulon-Doko, 2001a : 303).

⁴⁰ Les termes de parenté *dáà* « père » ou *nàà* « mère » employés seuls sont des termes qui renvoient aux géniteurs de celui qui parle ou aux géniteurs de son conjoint, ce que je rends ici par « papa » et « maman ».

⁴¹ Le même répons pour toutes les phrases du solo.

La fille de Wanto prend le chemin du retour tandis que Wanto sort de l'arbre et court pour rentrer le premier dans sa maison où il se remet à gémir. Lorsqu'elle rentre à son tour, Wanto demande à tous les gens réunis dans la maison de les laisser seuls, afin qu'il puisse entendre la réponse de *Yàà-kó-ngò*. Sa fille se tortille gênée. Il l'exhorte à parler vite, car « il se sent mourir ». « Papa » *dáà*, lui dit-elle avant de répéter la réponse de *Yàà-kó-ngò*. « Je l'avais bien dit que tu trouverais la réponse auprès de *Yàà-kó-ngò* » se félicite Wanto. Puis il lui dit de s'approcher en affirmant : « je ne ferai que t'effleurer » *ʔám té dùbí néné dùbí ʔéá*. Il prend les feuilles de macabo, les pose sur la vulve de l'enfant puis il la fait rouler sous lui et la pénètre, tuant sa propre fille qui hurle.

Et le conteur conclut que Wanto a bien essayé de prendre sa propre fille pour lui-même, mais que ce faisant il l'a tuée. L'expérience de Wanto nous a donc montré le danger. Alors nous, nos filles, nous ne les prenons pas pour nous, nous laissons le mari qui les épousera leur faire l'amour.

En C29, une version beaucoup plus courte de ce conte, le même nom *Yàà-kó-ngò* est attribué à une « fille » *bókóbêm*⁴² que Wanto vient courtiser pour l'épouser, comme c'est la coutume. Il fait le travail du gendre chez ses beaux-parents⁴³. La « jeune fille » *zóná* plait beaucoup à Wanto et il voudrait bien dormir avec elle, mais il n'y parvient pas car son père et sa mère s'y opposent. Alors Wanto, disant qu'il est malade, déclare qu'il va rentrer chez lui. Les beaux-parents sont d'accord et demandent à leur fille, son épouse, de l'accompagner. Ils partent donc tous les deux. Sur le chemin Wanto se met à chanter en boucle le chant des feuilles de macabo (lignes 2 à 5), tout en égrenant, sur le temps du solo, le nom des petites rivières qu'ils franchissent avant d'arriver à son village⁴⁴. Là, sa maladie étant terminée il « prend l'épouse » et ils « dorment ensemble pendant toute une semaine ». A la demande des beaux-parents il reconduit leur fille chez eux. Celle-ci avertit son père « Papa, il a dormi avec moi » *dáà ʔà ʔó fàrà ʔínwí* ajoutant qu'elle ne compte pas le quitter et que s'ils s'y opposent, elle restera avec son mari. Le conteur conclut que c'est en rusant qu'on parvient à prendre une épouse qui au début se refusait à toi.

En C77, une version encore plus courte que la précédente, Wanto a courtisé une épouse que l'on va conduire chez lui, étape qui conclut

⁴² Ce terme qui désigne « une fille » ne peut pas être employé en gbaya pour parler de sa propre fille, que seul le terme « enfant » *bêm* peut désigner. Pour spécifier le sexe on y ajoute la mention « femelle » *bókóà* comme on peut le lire au début de la version C99 de ce conte, mentionnée ci-dessus.

⁴³ Dès qu'un prétendant est agréé, bien en amont du mariage, on le désigne en gbaya comme le mari, la femme comme l'épouse et ses parents comme des beaux-parents, ce qu'on rendrait en français par la qualification de 'futur X'.

⁴⁴ Le réseau des rivières est de fait utilisé pour se repérer lorsqu'on se déplace dans la savane.

cela soit formellement dit. L'emploi du verbe *gbɛ* souligne, me semble-t-il, la part d'implicite que transmet tout conte.

3.3. *Le conte du village des femmes (T24)*

Les trois versions du conte T42 ont été recueillies pour deux d'entre elles en 1970, l'une C88 dite par un homme, Joseph Samba⁴⁷, l'autre C59 dite par une femme, Hélène Dui et une autre C293 en 1987, dite par un homme, Raymond Doko. Elles présentent toutes une situation érotique comparable, moins centrée sur la réalisation de l'acte sexuel que les deux précédentes et plutôt envisagée sous l'angle de la conformité aux étapes qui valident un mariage dont je rappelle ici les grandes lignes.

En pays gbaya, c'est à la fille que revient le choix de son futur époux qui aura aussi su plaire à ses parents. Cette étape est ritualisée par une poule *kòrà-káná-kòò* (poule-engagée-épouse) offerte par le garçon que les beaux-parents doivent manger. Ceux-ci vont ensuite pouvoir apprécier leur gendre pendant la longue période dite « des visites aux beaux-parents » *néé kǒfɛ* où il vient régulièrement travailler chez eux. Enfin, le jour où la fille quitte le village de ses parents pour celui de son mari, celui-ci verse une dot constituée de cabris et d'une somme d'argent plutôt modeste qui marque la conclusion du mariage (cf. Roulon-Doko, 1994 : 176-177).

Les trois versions mettent en scène Wanto qui part en brousse, soit pour une chasse (C59) soit pour poser des pièges (C88 et C293), et rencontre de très belles jeunes filles venues récolter des termites. Il se met à récolter des termites avec elles jusqu'au moment où un jeune cobe surgit, désigné par les filles comme « notre petit gibier⁴⁸ » *bé sàdì kée*. Elles implorent aussitôt Wanto de le poursuivre et de l'attraper pour qu'elles puissent le manger. Ce qu'il fait tandis qu'est entonné un chant⁴⁹ qui se moque de Wanto « le petit cobe, To à quoi ça sert que tu le poursuives ! ». Ayant perdu la trace de l'animal, il revient pour découvrir qu'elles ne sont plus là et se demande comment les retrouver. Dans toutes les versions, c'est sur les conseils d'une personne qui veut l'aider, que Wanto est instruit du moyen lui permettant de découvrir le chemin de leur village. Il s'agit de préparer un petit sachet percé de farine de manioc, qu'il coincera dans le pagne de l'une d'entre elles pendant qu'il s'amuse avec elles, ce qui laissera

⁴⁷ Cette version a été publiée en version bilingue, gbaya et français, sous le titre « comment Wanto manqua son mariage en le consommant avec sa belle-mère », cf. Roulon, 1977 : 78-91.

⁴⁸ Le terme *sàdì* est un terme générique regroupant tous les « vertébrés », traduit le plus souvent par « animal », qui désigne, dans l'optique de leur capture et de leur consommation, tous les « gibiers ».

⁴⁹ Seul le conte C88 mentionne que ce sont les filles qui le chantent.

filles le conduisent dans la maison de celle qui lui plaît en C293, alors qu'en C59 Wanto ruse, en disant se sentir mal (« je vais mourir » *ɔám tè-fè*) tant qu'il n'est pas arrivé devant la maison de l'aînée, celle qui lui plaît le plus. Pendant la nuit, il jette des graines de sésame pour faire croire qu'il est mordu par des vers de sol et parvient, en suivant les mêmes étapes, à faire l'amour à la fille (se coucher dans le lit, s'approcher d'elle, mettre une jambe sur elle, donner des coups de reins). Au matin, afin de régulariser en quelque sorte la situation, les filles tuent un cabri et avertissent Wanto en ces termes :

« Le cabri qu'on va tuer, tu n'en manges pas.	<i>dùà ndèi té-gbè mé ɔ́ɔ́ ná</i>
Tu ne manges pas de ce cabri, tu n'en manges pas.	<i>mé ɔ́ɔ́ dùà hɛ mé ɔ́ɔ́ dùà mé ɔ́ɔ́ dùà ná</i>
Ce cabri, nous en ferons un rituel pour toi à notre retour. »	<i>dùà hɛ ɔ́éi mɔ́-pèi ɔ́èi dè nè mɔ́ tèmé ɔ́òé</i>
Le cabri ça représente le mariage pour nous.	<i>dùà dúk né mariage⁵¹ kéé</i>
Ce cabri si tu en manges, alors tu ne seras désormais plus à nous. »	<i>ɔ́éé nè dùà hɛ ɔ́èè mé ɔ́ɔ́há ɔ́é mé bé né kéé bɔ́ ná ɔ́è</i>

Puis elles mettent le cabri à cuire et partent au manioc⁵². Wanto resté seul, ne peut résister en voyant tout le gras que rend le cabri. Il mange d'abord les reins, puis les cuisses, ne laissant pour finir que deux pattes. Lorsque les filles rentrent et découvrent ce qu'il a fait, elles disparaissent et s'en vont ailleurs. Et la conteuse du C59 conclut en rappelant les étapes rituelles à respecter, essentiellement la consommation de la poule, avant de pouvoir manger de la viande chez ses beaux-parents.

La consommation de l'acte sexuel entre les futurs époux n'est pas, dans ces deux contes, un élément déterminant de la rupture de l'union projetée. Elle n'est qu'une étape anticipée de la vie matrimoniale qu'aurait dû valider l'exécution du rituel approprié. Par contre, dans la version C88, c'est bien la consommation de l'acte sexuel qui, faisant intervenir un nouveau personnage, provoque la rupture de l'union projetée.

Le C88, dont la situation est présentée comme ordinaire, celle d'un homme qui envisage un mariage, débute ainsi. Wanto revient après avoir visité ses pièges, lorsqu'il rencontre « quatre filles » *bókóbêm náár*, qui l'appellent et lui offrent quelques termites à manger. Dès que Wanto les voit, il est « séduit par leurs seins » et, les appelant « mes épouses », il leur dit qu'il « va les épouser ». Elles répondent qu'elles « aussi elles l'aiment ». Suit alors l'épisode du petit cobe à attraper. Wanto rentre ensuite auprès de

⁵¹ Terme en français dans le conte.

⁵² Il s'agit d'aller faire sécher au soleil le manioc roui de la veille, sur la pierre à manioc, en brousse.

son épouse⁵³, déplorant que ses pièges n'ont rien pris. Le lendemain, la même mésaventure se reproduit, mais sur le chemin du retour, il rencontre une vieille femme en train de se baigner qui lui demande de lui frotter le dos, ce qu'il fait. Elle le questionne sur ce qui le tracasse et instruite du problème, pour le remercier, lui indique le moyen de découvrir le chemin de leur village. Le jour suivant, il parvient donc dans leur village où il est bien accueilli et les filles le présentent en ces termes : « maman, notre mari est arrivé » *nà wèi kée gbòá*. C'est là qu'est introduit le personnage de la belle-mère, la mère de l'épouse, celle qui veille à la bonne exécution des étapes du mariage de sa fille, et devant qui le garçon doit avoir une attitude retenue, au contraire de ce qui va se passer dans le conte. La belle-mère lui prépare un repas qu'il dévore totalement. Pour la nuit, sa belle-mère place pour lui une natte auprès du feu, car lui rappelle-t-elle, tant qu'on n'a pas tué la poule, on ne dort pas avec son épouse, puis elle va se coucher sur son lit. Wanto se couche, pensant à sa belle-mère qu'il trouve « plus belle que son épouse ». L'épisode des graines de sésame dans le feu conduisent à rapprocher Wanto non de sa future épouse, mais bien de sa belle-mère qui lui propose, puisqu'il est mordu par les vers du sol, de venir près de son lit qui est plus loin du feu. Il se lève et se tient debout à la tête de son lit. Et commence une litanie qui débute toujours par « si j'avais une belle-mère qui me dise... » *ʔám kpá sʔ fòró m wó tèt-tʔ ʔám...* A chaque demande – monter dans le lit, s'y allonger, se rapprocher, le poser devant, donner des coups de reins – sa belle-mère répond favorablement. Si bien que finalement « Wanto fait longtemps l'amour à sa belle-mère » *ʔá-nè wàntò dʔká fòr ʔéááá*, renonçant à la fille qu'il était venu épouser. Le lendemain matin, tout le monde lui reproche sa conduite et il a honte. Tandis qu'il quitte leur village, les villageois soufflant dans des gourdes le raccompagnent jusqu'à son village et se moquent de lui en chantant :

« ʔó vù vùdàdà vù ⁵⁴	<i>ʔó vù vùdàdà vù</i>
Wanto a baisé sa parente par alliance	<i>ʔó wàntò dʔká sʔ kʔfè</i>
Oh yé yé dis-le toi dis-le yé yé	<i>ʔó yé yé tʔ kʔmé tʔʔ yé yé</i>
Nous allons le dire au village là-bas	<i>ʔéé sí kèè tʔ sààyé mè</i>
ʔó vù vùdàdà vù	<i>ʔó vù vùdàdà vù</i>
Wanto a baisé sa belle-mère	<i>wàntò dʔká sʔ fòrrè</i>
Nábérà dis-le toi dis-le	<i>ʔó Nábérà tʔ kʔmé tʔí ndé</i>
Je vais le dire au village là-bas »	<i>ʔám sí kám tʔʔ sààyé mè</i>

⁵³ Il s'agit de *Naa-nombol* (voir note 30).

⁵⁴ Il s'agit de syllabes stéréotypées, sans signification particulière, qui représentent la musique produite par les gourdes que les villageois soufflent.

Et le conteur conclut, en rappelant les étapes essentielles de tout mariage : « C'est pourquoi, lorsque tu vas épouser une fille, tu donnes une poule, tu donnes du poisson, tu fais longtemps le travail du gendre, ils prodiguent des conseils à l'épouse puis ils te la donnent et tu reviens avec elle dans ton village. Ensuite tu dors avec elle. Mais si tu t'approches de ta belle-mère et dors avec elle, ton épouse te quittera. »

Ici, c'est l'attitude de Wanto qui, séduit par la beauté de sa belle-mère, ruse pour dormir avec elle, qui met un terme à l'alliance prévue. Cette attirance qu'un homme peut avoir pour la mère de son épouse se retrouve aussi dans un autre conte, soulignant qu'il s'agit d'un thème bien attesté dans la culture gbaya. Pour les trois versions de ce conte, une grande importance est donnée au rôle de la beauté comme facteur de séduction, et les jeux érotiques entre prétendants sont clairement mentionnés. La situation de Wanto qui est marié avec Naa-nombol, souligne qu'il s'agit d'un second mariage, parfaitement licite dans cette société qui admet la polygynie⁵⁵. L'acte sexuel est présenté ici comme un moment qui peut être anticipé, s'il est ensuite validé comme une relation entre époux. Mais si cette validation n'intervient pas ou si la relation concerne une personne avec qui la relation est strictement interdite, comme une belle-mère, le mariage envisagé est dans les deux cas rompu.

3.4. Le conte du pénis (T8')

Je n'ai qu'une seule version (C287) de ce conte T8' recueillie en 1983. Elle est dite par un homme, Isidore, qui l'intitule le « conte du pénis » *tò kò b̀̀r*. Il s'agit d'un mariage à épreuve, mettant en scène une fille qui ne veut pour mari qu'un homme avec deux pénis. Wanto se confectionne un second pénis en cire de grosses mélipones *gbà̀̀ngò* et parvient ainsi à réussir l'épreuve, mais devra aussi ruser pour ensuite se débarrasser de cet attribut peu fonctionnel.

Il s'agit d'une fille qui informe son père qu'elle veut que l'homme qu'elle épousera ait deux pénis. S'il n'en n'a qu'un seul, elle n'en veut pas. Mais, rétorque son père, où donc a-t-elle vu sur terre un homme avec deux pénis ? Je trouverai bien, dit-elle, dieu a fait tellement de gens. Son père respecte son choix. Elle devient de plus en plus belle. Les prétendants avec un seul pénis sont nombreux, elle les refuse. Wanto en entend parler et l'ayant vu, se demande comment faire pour l'épouser. Il décide d'aller découper une ruche de

⁵⁵ La polygynie, qui spécifie la polygamie comme le fait pour un homme d'avoir plusieurs épouses, est attestée sans être fréquente. Au recensement que j'ai fait en 1981 du village de Ndongué, il y avait moins de 20% d'hommes polygames (cf. Roulon-Doko, 1996 : 118-128).

mélipones, dont il prend la cire pour façonner un pénis identique au sien, puis il rentre chez lui. Le lendemain, il arrange ses poils du pubis pour que les deux pénis soient bien côte à côte puis part pour prétendre à la fille. Les gens l'interrogent doutant qu'il parvienne à ses fins, mais il leur assure qu'il reviendra avec elle. Arrivé là-bas, il salue le père de la fille qui, elle, est en train de préparer un repas dans la maison. Wanto lui dit qu'il est venu pour sa fille. Elle est bien ici, lui répond-il, et si tu as deux pénis, tu peux entrer dans la maison et faire ce que tu as à faire. Une fois entré, il salue la fille qui le salue et demande aussitôt à voir ce qu'il en est. Elle lui demande d'ôter son vêtement pour vérifier qu'il a bien deux pénis. Elle aura ce qu'elle souhaite, répond Wanto, disant que son père l'a mis au monde ainsi, tu vas voir. Il ôte son vêtement, et voici les lourds pénis « qu'elle prend en main et soupèse » *nàà ʔá ʔèràà dḡḡ kpèl-kpèl*, avec satisfaction, ajoutant que son père a vraiment mis au monde un bel homme. Elle dépose un repas que Wanto mange, avant d'aller s'informer auprès de son beau-père du montant de la dot. Si vous avez pu vous mettre d'accord, alors ça suffit. Wanto dit à l'épouse qu'il veut rentrer sans tarder chez lui. Il ne veut pas dormir ici. La fille avertit son père et ils partent ensemble. Ils marchent tout le jour sous le soleil qui tape et Wanto prépare sa ruse. Ils s'arrêtent se baigner dans une rivière. Tandis que la fille remonte sur la berge, Wanto toujours dans l'eau a bien du mal à dégager le pénis en cire de ses poils, mais il y parvient et le jette dans l'eau. Alors il se met à crier, répétant en boucle : « pauvre de moi, mon pénis ! » *dáà ʔóí mí wá bḡróm mbé*, puis « hélas, mon pénis s'est cassé » *bḡróm ʔmàná wá*. Elle l'aide à remonter sur la berge et ils se mettent à chercher dans l'eau, sans succès bien sûr. Ce n'est pas ta faute mais la mienne, dit-elle, c'est moi qui exigeais deux pénis et toi tu es arrivé avec deux pénis, et voilà qu'il est tombé à l'eau. Je ne vais pas m'enfuir, j'irai avec toi dans ton village. En chemin je vais chercher le morceau tombé et j'irai voir mon père pour l'informer de ce qui s'est passé, peut-être y aura-t-il un miracle. Ils vont jusqu'au village puis elle repart chez elle.

L'exigence de la fille étant exceptionnelle, comme dans le cas de la fille difficile⁵⁶, toutes les étapes du mariage sont de fait annihilées, le père étant seulement soulagé d'avoir pu marier sa fille. Il s'agit donc en tous points d'une situation hors normes.

⁵⁶ Qui veut un mari d'une exceptionnelle beauté.

3.5. Le conte du clitoris (T15)

Ce conte, dont je n'ai également qu'une seule version (C207), a été dit en 1977 par b̄à-n̄è-m̄ò de Kpokorta qui l'intitule « celui qui n'avait pas d'outil en fer⁵⁷ » *wí n̄è b̄òyó d̄è m̄ò bé ?éráà ná*. Il le raconte à la première personne⁵⁸ et définit le personnage qu'il met en scène comme un homme qui se distingue de la norme, tant par le grand nombre de ses épouses que par le manque des éléments essentiels à la vie d'un chasseur.

J'ai organisé une grande fête. Le bois de feu de cet endroit n'est pas bon et j'ai six épouses. Je n'ai ni chien, ni couteau, ni bois de feu. Les gens qui viennent de partout pour cette fête ont apporté une vache qu'on découpe dans la maison. Mes six épouses me demandent un coupe-coupe pour aller couper du bois de feu et je leur dis que je n'ai pas de coupe-coupe. Mais il y a une fille que tu as épousée, me répondent-elles, qui chante un chant que tu ne connais pas. Ecoute bien, elle m'a dit que puisque je n'ai pas de coupe-coupe elle va en couper avec son clitoris. Elle se met à chanter, le chant suivant dont le refrain *yè k̄éé Kólénáà yè k̄éé Kólénáà*⁵⁹ est le même pour chaque phrase du solo.

Solo

« Puisque je n'ai pas de coupe-coupe,	<i>n̄è ?àdá kóm bé ná ?ám té-</i>
je le couperai avec le clitoris	<i>gòm n̄è wéià</i>
Je n'ai pas de coupe-coupe comment	<i>?àdá kóm bé ná ?ám té-gòm</i>
le couperai-je ?	<i>n̄è hégè</i>
Je n'ai pas de hache, je le couperai	<i>kp̄íí kóm bé ná ?ám té-gòm n̄è</i>
avec le clitoris	<i>wéià</i>
Je n'ai pas de coupe-coupe, je le	<i>?àdá kóm bé ná ?ám té-gòm</i>
couperai avec le clitoris. »	<i>n̄è wéià</i>

Vois tout le bois qui est coupé, vois le bois qui s'empile sur le côté de la maison. Mon conte est fini.

Ce conte très court, presque réduit au chant, présente une aptitude du clitoris tout à fait hors du commun ciblant une force et une puissance qui n'a pas d'écho dans la conception traditionnelle.

⁵⁷ Pour rendre la nature du fer ainsi spécifiée : *b̄òyó d̄è m̄ò* (fer/à faire/chose).

⁵⁸ Ce qui n'est pas exceptionnel. Le plus souvent, plutôt que le conteur lui-même, ce sont des personnages du conte qui sont présentés en les comparant à des personnes de l'entourage du conteur, « des enfants, comme mes enfants ici », par exemple.

⁵⁹ Littéralement on peut traduire « notre village Kolejaa », sans pouvoir expliquer ce qui est visé ici.

4. Conclusion

Cette présentation confirme que le vocabulaire gbaya de la sexualité, précis, stable, connu et employé par tous, ne donne pas lieu à une profusion de termes qui varieraient selon les cadres d'emploi. Les sept contes centrés sur la sexualité, pour lesquels j'ai présentés dix versions, sont principalement dits par des hommes, une seule version est dite par une femme. Cela ne signifie pas que ce thème soit dit plutôt par des hommes que par des femmes, car chaque conteur a un répertoire qui « se modifie au cours du temps suivant en cela les centres d'intérêt et les préoccupations de chacun » (Roulon et Doko, 1982 : 133). Seule une étude plus complète axée sur la distribution selon le **genre** et l'âge des conteurs pourra préciser s'il peut s'agir d'une tendance significative. L'auditoire par contre mêle hommes et femmes de tous âges. Le conte s'adresse à tous, sans tri dans l'écoute ni dans la participation.

C'est pendant une soirée de contes que tout enfant commence à entendre des contes. C'est par la répétition de cette écoute, au cours des soirées auxquelles il assistera, qu'il va peu à peu s'approprier certains de ces contes qu'il pourra ensuite, à son tour, dire à l'occasion d'une telle soirée. Le déroulement d'une soirée de contes impose à chaque fois une certaine logique dans la succession des thèmes, et tout conteur doit de ce fait maîtriser un répertoire suffisamment important pour pouvoir en dire un, sans que cela semble incongru. Chez les Gbaya :

Les contes sont une distraction où chacun trouvera ruses (*gòn-zàñ*) et conseils (*mbòrà*), et qui prépare aux rêves. De fait aucune activité ne peut succéder à la narration des contes : après ceux-ci tout le monde va se coucher.

(Roulon et Doko, 1982 : 124).

De fait, à la fin d'une soirée de contes, il n'y a jamais de discussion entre les participants sur les contes entendus. Chacun a pu par contre manifester son point de vue pour approuver, critiquer, voire condamner le comportement d'un personnage, tandis que le conteur raconte. Ce type d'intervention, qui est courante, ne cherche pas à expliquer quoi que ce soit, c'est l'expression spontanée d'un ressenti individuel.

Quant aux chants dont on a pu saisir qu'ils manifestaient un nœud crucial de l'action, chacun dans l'auditoire peut, pendant qu'est dit le conte, y participer en faisant le répons. Par contre ces chants de conte ne sont jamais chantés de jour ou à une autre occasion⁶⁰. Ils font exclusivement partie du corpus des contes et constituent donc un répertoire spécifique.

⁶⁰ Dans les années 1970, la mission évangélique a essayé de reprendre des chants de conte en y mettant un autre contenu, mais cela n'a pas fonctionné.

La démesure qui est une caractéristique des contes est tout à fait manifeste dans ceux qui mettent en scène la sexualité dont la situation est, pour certains, clairement hors normes. Ce sont en particulier l'utilisation du clitoris pour remplacer l'outil en fer, l'exigence de deux pénis pour un futur mari, un village de femmes sans hommes, mais aussi l'utilisation non attestée au quotidien de l'indigo ou des feuilles de macabo, l'affichage de la nudité, ou encore une oisiveté totale par exemple. Mais ces contes sont aussi l'occasion de mentionner des éléments du quotidien pratiqués par tous. Ce sont les jeux érotiques (des caresses) et les préliminaires pour exprimer une attirance suscitée par la beauté des filles (leurs seins comme en C88), voire y ajouter une déclaration d'amour comme en C74, mais aussi l'énumération des étapes habituelles de la progression du déroulement d'une relation sexuelle, reprise de la même façon dans les trois contes, celui de Nàá-ngòdí, celui des feuilles de macabo et celui du village des femmes.

Si la principale fonction du conte est de divertir tout un chacun sans aucune visée didactique directe, les narrations qui se succèdent permettent bien sûr le partage d'un savoir culturel commun qui est à cette occasion transmis par l'écoute et la répétition, ce qui est la base de la transmission de tout savoir chez les Gbaya, pour tout le monde et à tout âge. Le point de vue du chercheur, qui découvre les contes et cherche à les comprendre, ne peut être celui de l'auditoire où, tous ceux qui connaissent le conte savent de quoi il retourne, tandis que ceux qui ne le connaissent pas apprécient ce qu'ils entendent tout simplement. Que la narration soit limitée au chant (comme dans la version C77 du conte sur les feuilles de macabo), qu'elle offre un point de vue influencé par les préoccupations spécifiques du conteur (comme dans la version C88 du conte du village des femmes ou dans la version C74 du conte de Nàá-ngòdí), ou porte un message plus grave (comme dans la version C 158 du conte de Nàá-ngòdí, ou celle du C99 du conte des feuilles de macabo), elle est dans tous les cas pareillement appréciée. La nature des relations entre les personnages du conte est certes un élément déterminant pour l'interprétation proposée par le conteur (en T42, inceste père/fille *versus* relation époux/épouse), (en T24, inceste belle-mère/gendre *versus* relation époux/épouse), mais elle n'est pas un critère d'appréciation pour l'auditoire qui connaît le conte et manifeste uniquement le plaisir qu'il prend à l'écouter, ce qui est dans cette culture la fonction essentielle du conte. Il n'est en effet pas d'usage chez les Gbaya de porter un jugement sur le conteur, pas plus que de discuter du contenu du conte.

La façon traditionnelle pour transmettre le savoir ne permet pas d'en contrôler l'acquisition, ce qui est bien exprimé lorsqu'on dit à quelqu'un qui demande par exemple une explication sur un proverbe qu'il ne comprend pas : « Si le savoir était une pâte de sésame, je t'en donnerais un morceau »

ʒiŋ-mò bé sɔ́ né mbóɔ́-mò ʒám té-kè mà hámé, ce qui, bien sûr n'est pas le cas, le renvoyant à chercher et à trouver par lui-même la réponse à son interrogation. Tous, hommes et femmes ont le même accès au savoir commun, mais la maîtrise de ce savoir commun est variable d'un individu à l'autre, ne dépendant ni de son sexe, ni de son âge mais uniquement de son intérêt et de son attention, dans les limites de ses propres aptitudes bien sûr. Il n'y avait qu'au moment de l'initiation masculine du *labi*⁶¹ qu'une volonté didactique⁶² se manifestait, par un apprentissage systématique par les novices d'une nouvelle langue, « un argot, dont seul le lexique diffère de la langue maternelle » (Monino 1987 : 220), que tous devaient maîtriser à la fin de la session. Cet apprentissage, qui imposait aux garçons une discipline stricte et contraignante, jouait un grand rôle dans leur socialisation mais n'intervenait que peu sur les savoirs essentiels. Enfin je signalerai qu'il a toujours été possible pour un garçon de refuser d'aller au *labi*, et que son choix était respecté. Il subissait certes la moquerie de ses amis ayant terminé cette initiation, mais tout cela s'estompait peu à peu et n'intervenait pas dans sa participation à la vie villageoise ensuite. Il n'était pas mis à l'écart pour autant.

La sexualité n'est pas un domaine tabou ou caché. Depuis leur plus jeune âge, garçons et filles en ont appris le vocabulaire, ont entendu les devinettes ou des proverbes et savent bien ce que font les adultes lorsqu'ils vont se coucher. L'expression *nɔn màá* (se gratter RECP) réfère ainsi spécifiquement aux jeux sexuels que leurs parents pratiquent loin des regards dans les maisons (relations d'intimité du couple), par opposition aux jeux d'extérieurs des enfants, rondes et danses, exécutés à la vue de tous. La sexualité, comme tout autre savoir, est acquise par l'écoute et la répétition. Les contes bien qu'ils n'aient pas, chez les Gbaya, de visée didactique explicite pour apprendre la sexualité aux plus jeunes, jouent un rôle important pour les y familiariser, comme le constatait également S. Lallemand à propos des contes d'Afrique de l'Ouest.

D'une répétition fréquente, dénudée de pédantisme, voire d'objectif didactique apparent, naissent la familiarité, la connaissance. (Lallemand, 1985 : 273)

Précisant à propos des contes :

Cet enseignement non directif dont le sujet, doit, de son propre chef, répéter les temps forts, ces démonstrations qui ne semblent pas lui être destinées mais qui

⁶¹ Cette initiation, bien que non officiellement interdite, a peu à peu disparu dans les années 60.

⁶² Yves Monino (2005 : 115) précise : « il existe, de la part des initiateurs, une véritable stratégie d'enseignement de la langue, une pédagogie d'apprentissage. [...] Des révisions sanctionnées par des coups de chicotte en cas d'erreur sont effectuées chaque soir, et au bout d'un à deux mois de ce régime, les néophytes s'expriment couramment. »

s'adressent aussi à lui, sont spécifiques de la pédagogie familiale et villageoise.
(Lallemand, *ibidem*)

Il n'y a pas une telle pédagogie chez les Gbaya. Les contes ne s'adressent jamais à quelqu'un en particulier et les interactions pendant le conte, je le rappelle, sont toujours l'expression d'un ressenti individuel. Quant à l'aspect répétitif il est limité, chacun enfant ou adulte, décidant seul de participer ou non à une soirée de contes. C'est par contre le goût de chacun, le plaisir qu'il y prend qui va motiver quelqu'un, enfant ou adulte, pour qu'il se donne les moyens de s'approprier un conte et puisse le dire à son tour.

L'exemple gbaya montre combien la conceptualisation, c'est-à-dire la construction des références et la constitution du savoir traditionnel, propre à chaque groupe culturel, est fondamentale pour saisir la spécificité de la place qu'y occupe la sexualité. Les contes, qui sont l'affaire de tous, sont alors un moment privilégié où s'exprime l'imaginaire propre à cette culture et permettent au chercheur de saisir la place qu'elle dédie à la sexualité.

Références bibliographiques

- BLANCHARD Yves et NOSS Philip A., 1982, *Dictionnaire Gbaya-Français, dialecte yaayuwee*, Meiganga, Centre de traduction gbaya.
- Dacher Michèle, 1984, CR de Lallemand, Suzanne. - L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest, *Cahiers d'études africaines*, 24 / 96 : 512-513.
- LALLEMAND, Suzanne 1985, *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan.
- MOÑINO, Yves, 1987, La détermination nominale en gbaya-manza : choix à la carte ou menu imposé ? in Boyeldieu ed., *La maison du chef et la tête du cabri. Des degrés de la détermination nominale dans les langues d'Afrique Centrale*, Paris, Geuthner : 35-44.
- MOÑINO, Yves, 1987, Le creuset de la parole (République centrafricaine), *Journal des africanistes*, 57 (1-2) : 207-225.
- MOÑINO, Yves, 2005, Citation, métalangage et autonymie en gbaya 'bodoé de Centrafrique, *Histoire Épistémologie Langage*, 27/I : 109-119.
- ROULON, Paulette, 1977, *Wanto et l'origine des choses..., contes d'origine et autres contes gbaya kara*, Paris, CILF-EDICEF, Collection Fleuve et flamme bilingue.
- ROULON, Paulette, 1980, "La conception gbaya du corps humain", *Journal des Africanistes*, 50-1 : 59-106.

- ROULON, Paulette, 1987, "La détermination nominale en Gbaya kara 'bodoe", in P. Boyeldieu (éd), *La maison du chef et la tête du cabri (des degrés de la détermination nominale dans les langues d'Afrique Centrale)*, Paris, Geuthner : 45-58.
- ROULON, Paulette et Raymond Doko, 1982, "Un pays de conteurs", *Cahiers de Littérature Orale*, 11 : 123-134.
- ROULON, Paulette et DOKO Raymond, 1983, La parole pilée : accès au symbolisme chez les Gbaya 'bodoe de Centrafrique, *Cahiers de Littérature Orale*, 13 : 33-49. Réédition 2009, *Mémoires des CLO, Cahiers de Littérature Orale*, 66 : 217-232.
- ROULON, Paulette et DOKO Raymond, 1988, L'enfant crapule (l'enfant dans les contes gbaya 'bodoe de Centrafrique), in V. Göröd-Karady et U. Baumgardt (éds), *L'enfant dans les contes africains*, Paris, CILF-EDICEF : 171-189.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1994, La visite aux beaux-parents ou l'itinéraire obligatoire pour se marier, in V. Göröd-Karady (éd.), *Le mariage dans les contes africains*, Paris, Karthala : 175-206.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1996, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan,
- ROULON-DOKO, Paulette, 1997, Le symbolisme du gluant chez les Gbaya, *Cultures, nourriture, Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série - 7 : 141-152.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1999, L'étranger-voyageur : la formulation de l'autre chez les Gbaya kara, in Grunberg B. et M. Lakroum (éds.), *Histoire des métissages hors d'Europe, nouveaux mondes, nouveaux peuples*, Paris, L'Harmattan : 221-226.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2001a, *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2001b, "La fille difficile gbaya", in V. Görög-Karady et C. Seydou (éds.), *La fille difficile : un conte-type africain*, Paris, Editions du CNRS : 187-199.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2003, "Les parties du corps et l'expression de l'espace", in S. Robert, *Perspectives synchroniques sur la grammaticalisation (Polysémie, recatégorisation et échelles syntaxiques)*, Louvain, Peteers : 69-85.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2004, "Les devinettes en pays gbaya", in P. Boyeldieu et P. Nougayrol (éds.), *Terrains d'Afrique, Hommage à F. Cloarec-Heiss*, Louvain, Peteers : 121-135.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2008, *Dictionnaire Gbaya-Français (République Centrafricaine), suivi d'un dictionnaire des noms propres et d'un index français-gbaya*, Paris, Karthala.

ROULON-DOKO, Paulette, 2014, Contes et identité : Wanto dans les contes gbaya et dans les nouveaux media / Tales and identity : Wanto in Gbaya tales and in new communication media, *Oralité et technauriture de littératures africaines, Tydskrifvir litterkunden*, 51 (1) : 142-149.