



HAL
open science

L'adresse annuelle aux ancêtres chez les Gbaya de Centrafrique

Paulette Roulon-Doko

► **To cite this version:**

Paulette Roulon-Doko. L'adresse annuelle aux ancêtres chez les Gbaya de Centrafrique. Rites et religions dans le Bassin du lac Tchad, 2017. hal-01666835

HAL Id: hal-01666835

<https://hal.science/hal-01666835v1>

Submitted on 18 Dec 2017

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.

L'adresse annuelle aux ancêtres chez les Gbaya de Centrafrique

Paulette ROULON-DOKO

LLACAN (UMR 8135) - INALCO - Labex EFL

Dans la société Gbaya, la religion traditionnelle consiste, en l'absence de tout autre culte, en un culte des ancêtres qui reste très présent. Mon étude porte plus précisément sur les Gbaya 'Bodoe¹ qui comptent environ 5000 personnes réparties en une quarantaine de villages situés au sud-ouest de Bouar, en République Centrafricaine. Je présenterai la prière annuelle aux ancêtres, une manifestation rituelle unique dans cette culture, car elle concerne l'ensemble des lignages du village et non un seul lignage comme c'est le cas pour toutes les autres adresses aux ancêtres, et montrerai son rôle fédérateur et identitaire ainsi que son caractère festif.

J'ai fait une première description de cette prière (Roulon-Doko *Chasse...*, 94-96) qui rendait compte de ce qu'on m'en avait dit dans les années 75 et j'ajoutai alors que cette cérémonie n'avait plus cours depuis les années 60. Cela semblait, en effet, une pratique oubliée. Cependant, lorsque je suis retournée au village de Ndongué en 2011, après une absence de quinze ans due à l'insécurité qui régnait dans le pays, j'ai entendu parler de cette prière annuelle qui avait été faite quelques mois avant mon arrivée, en début de saison sèche. L'année suivante, en 2012, je suis à nouveau retournée au village de Ndongué accompagnée de trois de mes enfants, bòdòé-tòrò par leur père. Peu avant la fin de mon séjour, Abouki, qui était devenu à la mort de son père celui qui honore les ancêtres pour les 'Bòdòé-tòrò est venu m'informer qu'il avait décidé d'organiser une prière aux ancêtres, afin de leur présenter mes enfants qui avaient été si longtemps absents. J'ai donc pu assister à cette prière collective qu'on m'avait dit être abandonnée et qui a duré toute une journée.

1. Déroulement de la journée du 17 juin 2012

La veille au soir il y a eu danse sur la place du village et cela a duré jusqu'au petit matin. Ensuite on a entendu la corne annonçant à tous la prière aux ancêtres qu'Abouki (*ʔàbùki*) prévoyait de faire ce jour même.

¹ Ce groupe se caractérise par une hiérarchisation très réduite et une absence de spécialistes. Ce sont des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs. Chacun, outre les nécessaires activités de subsistance, se livre aux occupations de son choix. Dans ces conditions, le savoir est commun à tous et chacun peut y avoir également accès. Quant aux responsabilités, elles sont choisies, limitées dans le temps et tournantes.

A 6 h. Zifò du lignage Dò-fiò qui a donné par le passé plusieurs chefs au village arrive tenant un fusil qu'il brandit. Il occupe aussi les fonctions de catéchiste pour le village². Il est accompagné par un garçon qui frappe un « tambour à deux peaux » *dâyiri*. Peu après c'est lui-même qui frappe avec un bâton le tambour à deux peaux tandis qu'on apporte un « tambour à pied » *gàtà* (photo 1). Dòè du lignage Bòdòé-tòrò arrive en poussant le cri-emblème de son lignage *Wàn-wèè*³ et il se met à frapper le tambour à pied avec un bâton. Puis arrive Elie



Kòmbò du lignage Bòzòm qui souffle dans une grande corne de vache zébu tandis que Dòè souffle à son tour une corne de cobe onctueux (photo 2).



Photo 1. Zifò joue du tambour à deux peaux, un tambour à pied à côté Photo 2. Corne de Cobe onctueux

Tandis que les gens arrivent, plusieurs préparatifs sont exécutés :

- (i) des hommes attrapent le cabri qui va être sacrifié, on le ligote (pattes attachées),
- (ii) des femmes préparent la farine de manioc qui va être emportée pour faire la boule sur place ainsi que les ustensiles pour cuisiner,
- (iii) en arrivant certains vont déposer leur arme au coin de la maison d'Abouki (photo 3). Il s'agit principalement de « sagaies » *sèè*, de « coupe-coupe » *ʔádà* et de « fusils » de fabrication artisanale *ngádi* pour les hommes, de « houes-bêches » *wàrà* pour les femmes (photo 4).

² Un bâtiment en tôle a été construit par l'Eglise évangélique qui sert aussi occasionnellement de lieu de rassemblement.

³ Nom d'un ancêtre de ce lignage.



Photo 3. Des armes contre le mur de la maison d'Abouki

Des femmes commencent à danser en chantant le chant de parade des Gbaya bòdòè : *ʔèè né ʔèè fé bàdì* « allons [y] et mourons en résistant ». Puis un homme « exécute une danse de parade » *ɲáná m̀* (parader/chose) en mimant un lancer de sagaie (photo 5).



Photo 4. Houe-bêche, bâton à manioc et cuvette



Photo 5. Danse de parade

A 8h, c'est le départ. Le chef actuel du village Singà du lignage Gbàyík-fiò charge le cabri sur ses épaules (photo 6) et se place en tête du cortège. Tous ceux qui ont déposé leur arme la reprennent. En file indienne, chacun brandit son arme en chantant divers chants dont le chant de parade (photo 7). On voit aussi des pelles portées par ceux qui cherchent de l'or

dans les cours d'eau. Un garçon porte le ballon de football et des femmes portent du manioc, des cuvettes et deux « bâtons à manioc⁴ » *tikín*.



Photo 6. Prêts au départ : le chef le cabri sur les épaules



Photo 7. Départ du cortège

Le cortège quitte le village et prend la route jusqu'au « chemin de transhumance » des peuls *waldè* qu'il emprunte ensuite pour atteindre la source de *Gbanginda*, plus précisément le grand *Daniellia oliveri* Caesalpiniaceae *kèà* qui se trouve au-dessus de la source (Carte).



Carte. Le trajet du village Ndongué à la source de Gbanginda (près d'1 km)

Lorsque tous sont arrivés au pied du *Daniellia oliveri*, Abouki lance aussitôt une première adresse aux ancêtres.

⁴ Il s'agit d'un long bâton en balsa utilisé pour brasser la boule de manioc.

ʒéé té **mó-bùr** **mò** **héné**
 1P INAC.venir FIN.INAC.délier chose pour.2P
há **mò** **dúk** **nè** **yíwàráà** **wó**
 pour_que chose INAC.rester avec route.D.DEF certes
béi **kpá** **mò** **kpàá**
 gens INAC.trouver chose trouver.ENONCIATIF
yíwàráà **ʒá** **dí**
 route.D.DEF ETRE-LOC INAC.être_bien

Nous venons vous honorer

pour que les choses se déroulent
comme il faut

et que les gens trouvent des choses

bien comme il faut.

Les femmes poussent des youyous et on entend encore la corne résonner. Le cabri est jeté à terre. Quelques hommes débroussent le dessous du *Daniellia oliveri* et des femmes commencent à danser brandissant leur houe-bêche. Puis peu à peu, chacun va déposer son arme contre le tronc de l'arbre, dressant la sienne contre une de la même catégorie. Sont ainsi regroupés, les fusils, les pelles, les houes-bêches, les coupe-coupe que recouvrent les sagaies, auxquels s'ajoutent quelques grand couteaux et aussi le ballon de football du village (Photo 8).



Photo 8. Les armes contre le tronc du *Daniellia oliveri*

Danses et chants de gibier vont ensuite se poursuivre sans arrêt tandis que se met en route la préparation du repas rituel. Sur l'emplacement dégagé sous le *Daniellia oliveri*, le chef Singa entreprend de tuer le cabri. Il ne l'égorge pas au couteau comme cela se fait habituellement. Il doit pour ce rituel le tuer en lui tordant le cou (photo 9), ce qu'il fait, non



Photo 9. Le cabri avec le cou tordu



Photo 10. Racler les poils du cabri au feu

sans mal, en immobilisant le cabri avec ses pieds sur les pattes de l'animal. Tandis que les femmes déposent les récipients et la farine de manioc, d'autres hommes mettent en route un feu sur lequel ils vont « brûler les poils du cabri en les raclant avec un bâton⁵ » *bufi* (photo 10) au lieu de le dépecer comme on le fait d'ordinaire. Des hommes procèdent ensuite au découpage du cabri. On le vide de ses tripes qui sont mises à part dans une marmite pour y être soigneusement nettoyées et lavées. Tous remarquent alors la présence d'une petite « mante religieuse » *nàá-dàlángá*⁶ à côté de la marmite contenant les tripes (photo 11). C'est un signe que les ancêtres envoient pour montrer qu'ils sont bien là avec eux.



Photo 11. Une petite mante religieuse à côté des tripes

Une fois le cabri entièrement découpé, des femmes assaisonnent les morceaux de viande et les mettent à cuire avec les tripes, sur le feu, dans une grande marmite. Au fur et à mesure de la cuisson, l'une d'elles vient remuer la préparation (photo 12). Une fois le cabri cuit, d'autres femmes commencent à préparer les boules de manioc qui accompagneront le plat de cabri (photo 13).



Photo 12. Une femme remuant la viande pendant la cuisson



Photo 13. Deux femmes brassant la boule de manioc

⁵ Cette technique concerne le petit gibier dont on mange la peau, tandis qu'on dépèce le gibier dont le cuir est utilisé.

⁶ Ce terme a une valeur générique. J'ai récolté sous ce terme un exemplaire identifié comme *Epitenodera gambiense* Mantidae.

Pendant toutes ces préparations, les autres participants, hommes et femmes, dansent et chantent. Certaines femmes ont coupé des feuilles pour en faire un « pagne de feuilles⁷ » *yàá-kèdè* ou *kèdè* qu'elles attachent au-dessus de leurs habits (photo 14). Quelqu'un retend, quand c'est nécessaire, la peau des tambours au feu (photo 15). On entend divers chants et plusieurs types de danse se succèdent auxquelles participent tous ceux qui le veulent. À un moment des garçons exécutent une danse sautée où ils rivalisent d'adresse deux par deux à tour de rôle.



Photo 14. Femmes avec un pagne de feuilles



Photo 15. Un homme retend la peau du tambour au feu

Puis vient une danse où chacun saisit son avant-bras, une fois le gauche, une fois le droit... Ceux qui ne dansent pas restent en bordure de l'espace qu'occupent les danseurs et les tambourinaires. Les femmes, lorsqu'elles sont acclamées et félicitées pour leur danse, se couchent à terre tout en continuant de danser en attendant qu'on les relève (photo 16).



Photo 16. Femmes dansant allongées à terre

Le cabri a fini de cuire et une première boule vient d'être découpée qui est aussitôt déposée devant Abouki, à côté de la marmite de viande. Il va pouvoir préparer les offrandes.

⁷ C'était le vêtement traditionnel des femmes avant l'arrivée des pagnes en tissu.

Il commence par se laver les mains, puis demande le silence. Danses et chants cessent aussitôt. Il confectionne ensuite le premier plat pour les ancêtres : un morceau de viande, un morceau de boule et une cuillère de jus qu'il dépose soigneusement l'un après l'autre dans une feuille bilobée et très résistante de *dómà*, *Piliostigma thoniingii* Caesalpiniaceae, qui sert d'assiette (photo 17).

Avant d'aller déposer l'offrande au pied de l'arbre, il dit le nom de l'ancêtre⁸ à qui est offerte la nourriture, puis continue en demandant la prospérité pour tous les hommes, les femmes et les enfants de tous les lignages du village de Ndongué ainsi que pour les neveux utérins du lignage Bòdòé-tòrò :

dáá Bé-gò !
voilà_que.1S

Père Bé-gò !

ʔá-nàm té-dè nè yíwáraà
voilà_que.1S VIRT.INAC.faire avec chemin.D.DEF

Je vais agir comme il faut

há búi mó-kpà m̀
pour_que gens FIN.INAC.trouver chose

pour que les gens trouvent la prospérité (litt. des choses)

Il dit à l'ancêtre de bien manger cette offrande avec les siens puis il le sollicite en particulier pour que les femmes accouchent sans problème, pour que les récoltes soient bonnes, pour que tout déplacement apporte de la nourriture... Des femmes poussent des youyous, on entend aussi la corne. Après le dépôt de la quatrième offrande, Joseph Wòsò du lignage Gbàyík-fiò prend un fusil et tire un coup de feu en l'air avant de reposer l'arme contre l'arbre. L'explosion est saluée par un déferlement de youyous. Le dépôt des offrandes se poursuit. Il y aura ainsi six offrandes déposées au pied de l'arbre, sur le sol devant les armes (photo 18), accompagnées à chaque fois de la même adresse aux ancêtres. Les offrandes étant toutes déposées, le partage de la nourriture entre les différents lignages peut commencer.



Photo 17. Une offrande dans une feuille de *Piliostigma thoniingii*



Photo 18. Les six offrandes au pied du *Daniellia oliveri*

⁸ Un homme qui sait lire tient à la main la liste des ancêtres qui vont ainsi être interpellés. Elle a été dictée par le père d'Abouki avant son décès.

Ce sont des femmes qui placent les boules de manioc dans chaque plat tandis qu'Abouki continue à répartir la viande. Sont ainsi préparés, pour chaque groupe de consommateurs, un plat de boule⁹ et un plat de viande. La première boule accompagnée de viande est servie aux neveux utérins [hommes et femmes] (enfants des sœurs¹⁰) qui, peu nombreux, mangent tous ensemble (photo 19).

La suivante est donnée aux gendres (maris des sœurs). Puis chaque lignage reçoit sa part. Comme ils sont nombreux, il y a deux plats par lignage, un pour les hommes (photo 20) et un pour les femmes (photo 21).



Photo 19. Repas des neveux utérins (hommes et femmes)



Photo 20. Repas des hommes d'un lignage



Photo 21. Repas des femmes d'un lignage

Les hommes et les femmes du lignage Bòdòè-tòrò qui organisent ce rituel, eux, n'en mangent pas.

La consommation du cabri terminé, Abouki fait encore une adresse aux ancêtres avant de redistribuer à chacun son arme (photo 22). Dans le cas présent, il rappelle que ce n'est pas le moment habituel et qu'il le sait bien. Ce n'est pas une erreur de sa part mais la volonté de leur présenter les petits enfants si longtemps absents. Chacun vient récupérer l'arme qu'il avait déposé. Quelques femmes prennent les tambours et en jouent pour relancer encore une danse.

Ensuite la place se vide et le cortège reprend en chantant le chemin du retour au village (photo 23). Le chant de parade des Gbaya bòdòè résonne à nouveau. Pendant le trajet de

⁹ La boule de manioc est la base de tout repas. Elle ne peut être consommée seule et doit toujours être accompagnée d'un plat (viande, légumes, gluant...). C'est uniquement l'ensemble < boule + plat > qui constitue un repas.

¹⁰ Les gbaya sont patrilinéaires et les enfants des sœurs ne sont donc pas bòdòè-tòrò.

retour au village, il ne faut pas se retourner pour ne pas risquer de voir un ancêtre, une telle imprudence pourrait tuer.



Photo 22. Dernière adresse aux ancêtres



Photo 23. Le cortège retourne au village

Revenus au point de départ, devant la maison d'Abouki, un « phasme » *tikín-kó-sò* (bâton à manioc-de-ancêtre¹¹) vient se poser et danse un moment sur la tête d'un neveu utérin (photo 24). Tous l'acclament et se réjouissent de cette nouvelle manifestation de la présence des ancêtres et de cette preuve de leur satisfaction. Le phasme monte ensuite sur un toit et disparaît.



Photo 24. Un phasme venu se poser sur la tête d'un neveu utérin

Avant la dispersion, Abouki va avec quelques hommes jusqu'en bordure de la brousse, derrière sa maison, là où a été enterré son père décédé il y a quelques années, il tire un coup de fusil puis revient très ému, les larmes aux yeux.

La cérémonie est finie, tout le monde rentre chez soi. Demain Abouki ira distribuer à chaque lignage un morceau du charbon de bois récupéré dans le feu du sacrifice pour faire,

¹¹ Les phasmes (*Ischiomantes* sp. Phasmidae) de toutes tailles portent ce nom qui souligne leur grande longueur par rapport aux autres insectes comparable au bâton à manioc par rapport à un simple bâton, et le désigne de plus comme étant le bâton à manioc des ancêtres.

sur chaque arme, une marque qui témoigne pour chacun du retour de sa fécondité que ce rituel a réactivée.

2. Les éléments clefs de ce rituel

Avant de reprendre les différents éléments du rituel pour les situer au sein des pratiques rituelles des Gbaya, je vais rappeler brièvement quel est le statut des ancêtres et quel type de relation les vivants entretiennent avec leurs ancêtres.

2.1. Le rapport aux ancêtres

Chez les Gbaya Bodoë, il n'y a pas de distinction faite entre les morts¹² qui sont tous également pleurés¹³ tandis que résonnent les tambours qu'on joue pour marquer le deuil. À sa mort tout individu va rejoindre ses ancêtres et vivre désormais avec eux sans avoir à effectuer quelque rite que ce soit. Les morts devenus des ancêtres sont les maîtres de la nature. Cette nature ou brousse qui comporte diverses formations végétales – savane, forêt et rivières – est considérée comme le « grand village » *gbàyé* (grand-village) des ancêtres, soulignant ainsi que c'est un territoire qui est entièrement sous leur contrôle. De fait, le gibier qui y vit leur appartient et ils en disposent à leur gré. C'est ainsi qu'ils peuvent aider le chasseur à tuer du gibier qu'ils poussent vers son arme ou son piège. Ils ont de plus une relation privilégiée avec les oiseaux et les coléoptères¹⁴. Les ancêtres vivent donc sur terre, dans un monde parallèle à celui des vivants, sur un même territoire qui est à la fois la brousse des vivants et le « grand village » des ancêtres, les hommes étant eux plus spécifiquement installés dans des villages. Dans cette conception, la terre est totalement sous le contrôle des hommes qu'ils soient vivants ou ancêtres. En brousse tout gbaya est chez lui.

Sur terre les ancêtres sont invisibles, mais ils voient tout et rien ne peut leur échapper. Ils sont de ce fait les garants du bien-être de tous leurs parents vivants, protégeant en particulier les plus vulnérables. Privés de parole par la mort ils ne peuvent pas parler à leurs descendants et ne peuvent se manifester qu'en agissant c'est à dire en décidant de soustraire aux vivants celui ou celle qu'ils jugent trop maltraité(e) par la communauté. Ils représentent l'autorité morale et sont considérés comme des témoins de vérité pour tous. C'est d'ailleurs toujours eux

¹² Ce ne semble pas être le cas chez les Gbaya du Sud, région de Berbérati, qui selon Hilberth (*The Gbaya*, 87) distinguent deux formes de mort “gdanga fió – evil death and dede fió – good death”, soit *dây fiò* (mauvais/mort) ~ *di fiò* (bon /mort).

¹³ Dans le cas particulier de personnes âgées qui sont considérées comme étant parvenues au terme de leur vie, il se pratique une cérémonie dite « les plaisanteries de mort » *zéh fiò* pendant laquelle les proches du défunt imitent son comportement et sa façon de parler, montrant ainsi la grande intimité qu'ils partageaient avec lui et laissant cours à l'expression d'une grande tendresse d'où la tristesse n'est pas absente.

¹⁴ “Sur les rives de la Wéi, au cœur du territoire de chasse du lignage bòdòé-tòrò, il est formellement interdit de taper sur les coléoptères ou « d'imiter le cris des oiseaux » qu'on entend [...] car cela irriterait les ancêtres et leur colère serait alors à craindre.” (Roulon et Doko "Entre la vie et la mort...", 205).

qu'on prend à parti pour attester de sa bonne foi (Roulon-Doko "Sous le regard des ancêtres..., 463-478). On peut, pour ce faire, s'adresser à eux en les prenant à témoin et leur expliquer son comportement, mais on n'attend pas de réponse en mots, seulement un rétablissement de la situation en cause. Il n'y a pas non plus de divination qui permettrait de faire connaître leur point de vue en relayant leur parole. Les ancêtres, bien qu'omniprésents, ne doivent pas être vus par les vivants. S'il peut arriver de voir ses ancêtres en rêve, c'est alors considéré comme le présage d'une mort à venir, la sienne ou celle d'un proche. L'idée même pour un vivant de voir un ancêtre dans la brousse est une source d'effroi qu'exprime bien la maladie *zée-kó-sɔ̀* dont le nom signifie littéralement « la maladie des ancêtres » et qui se manifeste par un mutisme brusque qu'on impute nécessairement à l'effroi de celui qui a accidentellement¹⁵ vu un ancêtre.

Pour les Gbaya qui ne reconnaissent aucun Dieu créateur, les ancêtres ne peuvent pas jouer un rôle d'intercesseurs/intermédiaires, on s'adresse directement à eux qui ont le pouvoir de contrôler la brousse et connaissent les agissements de tout le monde. Ce ne sont pas des faveurs qui sont demandées, mais un rappel des devoirs que les ancêtres ont envers leurs descendants qui tout au long de l'année ont su par des rites appropriés manifester leur respect, comme d'ailleurs il le font aussi ce jour là. C'est une relation entre deux parties qui n'ont pas les mêmes compétences, mais visent l'une comme l'autre à maintenir entre elles un équilibre harmonieux, dans l'intérêt de tous.

La construction *búra sɔ̀* « honorer les ancêtres » exprime cette adresse aux ancêtres qui vise à réaffirmer les bonnes relations qu'entretiennent les vivants avec leurs ancêtres et est accompagnée d'une « offrande » *búru*¹⁶. Ce verbe *bur* exprime la modification d'une situation voire d'un état. Il est utilisé transitivement avec le sens de « tirer » (la langue, un panier) exprimant un déplacement, « délier, dérouler » (fagot, natte, cheveux) exprimant une modification, « bavarder » (parole) littéralement 'délier la parole' et intransitivement avec le sens de « réhydrater » (produit sec) ou « requinquer » (malade) exprimant le retour à un état antérieur¹⁷. On trouve ce verbe *bur* qui exprime un procès dont les ancêtres sont les destinataires en début de prière¹⁸ :

¹⁵ "Les remèdes visent d'ailleurs à faire parler le malade, à lui ôter sa peur et aucunement à s'adresser aux ancêtres comme cela est fait dans d'autres circonstances." (Roulon, "Etiologie..., 97)

¹⁶ Ce terme est dérivé du verbe *bur*, « il fait une offrande » se dit *ɔ̀ dɛ búru*.

¹⁷ En yaayuwe, dialecte gbaya du Cameroun, le terme *wor* « parler » utilisé pour désigner cette adresse aux ancêtres est mentionné par Christiensen (*La symbolique...*, 51) : *wora-so-daa* « parler avec les ancêtres » *wora-so-kao* traduit par « parler aux esprits territoriaux » (*ib.*, 58) ; tandis qu'il mentionne le terme *bur* dans *bura war gia* qu'il traduit par « ouvrant la voie de la chasse ». Dans leur dictionnaire pour ce même dialecte, Blanchard et Noss (*Dictionnaire...*, 498) donnent à *wór* en construction transitive le sens de « parler beaucoup, bavarder », lorsque le COD est « parole » et « prier, sacrifier » lorsque le COD est le terme « dieu » et donne le sens de « résonner » pour la construction intransitive. Ce dernier terme se dit *wer* en

...?á-ndèè té búrá m̀ h́né
 ...voilà_que.1P INAC.venir INF.ACC.délier chose pour.2P

... *et nous venons vous honorer* (lit. délier quelque chose pour vous)

Ce même verbe permet de désigner « celui qui honore les ancêtres » *wí b̀r s̀* (celui/à délier/ancêtres), rôle qu'un grand de chaque lignage assume mais que tout homme du lignage peut être en mesure de jouer en cas de besoin. L'emploi du terme *wí* traduit en français par « celui », souligne qu'il ne s'agit pas d'une fonction attribuée spécifiquement, sinon on aurait utilisé le terme *wán* qui marque, lui, un état plus permanent¹⁹. Pour désigner le fait d'honorer les ancêtres on peut également entendre la construction *d́fá s̀* (arranger/ancêtres) qu'on peut traduire par « s'occuper des ancêtres ». De façon courante, tout au long de l'année, c'est au sein de son lignage que chacun honore ses ancêtres.

2.2. Une assemblée de participations individuelles

L'observation de ce rituel m'a permis de constater qu'il se présentait avant tout comme une grande fête à laquelle chacun choisit ou non de participer. En effet, tous ont été avertis par les appels à la corne et le rythme des tambours, mais personne n'a été contraint d'y assister pour autant. Il s'agit pour chacun d'une décision individuelle et volontaire, ce qui est la règle pour tout rituel²⁰. Ce jour là ils sont nombreux, hommes, femmes et enfants à participer au rituel. L'organisation très bien rodée ne laisse voir aucune structure hiérarchique qui l'encadrerait. Chacun y trouve sa place et toutes les activités qui vont avoir lieu pendant cette journée s'ordonnent spontanément²¹ car chacun effectue la tâche qui lui convient ou pour laquelle il voit qu'il n'y a personne ou peu de personnes pour la faire, comme il le fait dans la vie quotidienne. Les préparatifs matériels ont été prévus à l'avance par le lignage organisateur, qu'il s'agisse des ustensiles ou des denrées qui permettront de faire le repas rituel. Les tâches à effectuer juste avant le départ sont prises en charge par les participants qui sont là. Ainsi le cabri choisi est, le matin même, collectivement attrapé puis ligoté et la préparation des autres denrées réparties entre plusieurs participants.

b̀d̀d̀ qui ne connaît pas de verbe *wor* mais un verbe *wur* « saluer ». Enfin ces auteurs mentionnent également le verbe *b̀r* construit transitivement avec le sens de « détacher, dénouer » qui signifie avec le COD « parole », « bavarder sans arrêt » et avec le COD « chemin de la chasse » « ouvrir la chasse par un rite religieux »; construit intransitivement il signifie « se détacher » (*ib.*, 36).

¹⁸ Il s'agit du texte de l'adresse aux ancêtres de début de saison sèche (Roulon-Doko, *Chasse...*, 95). Cette même construction est également utilisée en 2011 comme indiqué ci-dessus p.3.

¹⁹ Le terme « prêtre » qui désignerait un statut particulier ne peut pas être utilisé ici, comme le fait Christensen (opus cité).

²⁰ Dans le cas bien étudié de l'initiation *lábi* qui était la principale initiation masculine des Gbaya, Monino ("Conceptions...", 115) souligne que le *lábi* était « Non obligatoire (aucune sanction n'était prise à l'encontre de ceux qui refusait de le subir) ».

²¹ Il n'y a pas de répétitions comme cela se fait en France pour l'organisation d'un mariage ou d'une cérémonie.

Par contre chacun a décidé seul de l'arme qu'il allait emporter. Les hommes ont pris les uns, une sagaie, arme traditionnelle des chasses aux feux, d'autres un fusil artisanal qu'ils utilisent depuis quelques années seulement pour des chasses individuelles, d'autres enfin un coupe-coupe. Les femmes ont pris une houe-bêche, arme de chasse traditionnelle des femmes pour creuser les terriers et tuer les animaux (Roulon-Doko, "Women's hunting...", 155-170). Chacun a fait le choix de l'arme qui représente pour lui la tâche qu'il veut être productive et pour laquelle il souhaite toute la chance possible. Il est intéressant de voir que ceux qui cherchent de l'or dans les ruisseaux ont choisi de prendre une pelle et qu'un jeune a même pris le ballon de football, dont ils souhaitent qu'ils bénéficient eux-aussi de la protection des ancêtres. Enfin certains ont déposé un « grand couteau » *gbàpàyà*, comme celui utilisé pour dépecer le cabri.

Au cours de la journée, une même personne peut danser, puis participer à une tâche (préparation du feu, découpe du cabri, cuisson du cabri, préparation des boules de manioc...) puis retourner danser ou tout simplement discuter avec d'autres. Une même tâche voit plusieurs personnes se relayer pour l'exécuter, soulignant la façon habituelle dont les gens s'entraident sans jamais donner ni recevoir d'ordre. Le seul rôle prédéfini est celui qui s'adresse aux ancêtres qui est nécessairement quelqu'un du lignage *bòdòè-tòrò*, en l'occurrence ce jour-là Abouki. C'est d'ailleurs à son initiative que cette journée a été décidée 'hors contexte' pourrait-on dire, comme je l'ai déjà signalé.

Diverses activités sont donc en permanence effectuées en parallèle. Sur l'espace débroussé au dessous et autour du *Daniellia oliveri* des hommes préparent le feu qui servira à faire à brûler les poils du cabri, à cuire le cabri, à cuire les boules de manioc et aussi à retendre la peau des tambours à chaque fois qu'il le faut ; des femmes déposent les récipients, la farine tandis que d'autres vont à la source en dessous chercher l'eau qui sera nécessaire pour toute la journée ; des hommes et des femmes dansent au son des tambours et chantent ; des youyous dominent par moment cette bande sonore tandis qu'on entend aussi régulièrement le son de la corne de buffle ou de celle de guib à laquelle beaucoup s'essaient. Tout cela créé une très grande animation sur un espace somme toute assez réduit où chaque activité trouve sa place sans problème.

2.3. Un rituel pour tout le village

Dans le cas de cette prière annuelle aux ancêtres, le rituel effectué par le lignage *bòdòè-tòrò* ne concerne pas seulement ce lignage, mais l'ensemble du village de Ndongué. Après l'arrivée des Blancs et la construction forcée des routes sur lesquelles durent se regrouper les

villages, différents lignages ont rejoint les Bòdòé-tòrò qui sont, eux, restés installés sur le territoire de leurs ancêtres²². Ce qui leur confère d'être les « maîtres du sol » *wàn nù* et à ce titre d'être les seuls à pouvoir s'adresser à leurs ancêtres pour leur demander leur protection pour tous les villageois sur le territoire villageois. Le grand *Daniellia oliveri* qui surplombe la source de Gbàngindà est l'endroit dédié à ce rituel.

Ndongué comporte cinq lignages qui, pour certains, sont divisés en plusieurs quartiers, inscrivant clairement dans l'espace la principale façon qu'ont les Gbaya bòdòé de réagir face à une mésentente, à savoir mettre de la distance entre les protagonistes²³. Ce sont au total douze quartiers ou *bèé-gàrà* « implantations de lignage » qui constituent le village de Ndongué.

Lignages et quartiers			Lignages et quartiers	
bòngòwèn	gbàyík fiò	1	bòzòm	1
	dòfiò	1	bòdòé-tòrò	1
	kòktòè	2	bòyè	2
	sòr-mò	1	bògòṅ	3

Tableau 1. Les lignages et quartiers du village de Ndongué

Ce rituel est habituellement effectué au début de la saison sèche – qui est le début de l'année gbaya –, avant que ne commencent les premières chasses aux feux qui vont rassembler sur les onze territoires de chasse du village l'ensemble des villageois. Il s'agit donc d'interpeller les ancêtres des Bòdòé-tòrò qui sont les maîtres de ce territoire, pour leur demander protection et réussite pour la saison de chasse à venir. Je reprends les termes tels qu'ils m'avaient été dits et publiés (Roulon-Doko, *Chasse...*, 95) :

bèè saison_sèche	ʔá-nè TOP	dé INAC.faire	mò chose	ʔé déjà	La saison sèche elle s'annonce	
ʔá-ndèè voilà_que.1P	té INAC.venir	búrá INF.ACC.délier	mò chose	héné, pour.2P	et nous venons vous honorer	
héné pour_que.2P	mó-zòk FIN.INAC.voir	dònyéé, derrière.D.1P			pour que vous nous protégiez	
héé pour_que.1P	mó-gbè FIN.INAC.tuer	sàdì animaux			pour que nous tuions beaucoup de gibier	
bèè saison_sèche	mó APPOSITIF	hè cette	nè en_tant_que	dókáà, beaucoup.NOMIN	cette saison sèche	
tá pour_que_ne_pas	dàì plaie	bá INAC.prendre	béí gens	ná, NEG	pour que personne ne se blesse	
tá pour_que_ne_pas	dáj mauvais	mò chose	kpá INAC.trouver	béí gens	ná, NEG	pour qu'il n'arrive malheur à personne

²² On peut lire l'histoire de l'implantation des villages dans Roulon-Doko, *Conception...*, 101-109.

²³ Ces divisions sont déjà anciennes, puisque déjà attestées en 1970 lors du premier recensement que j'avais fait. Lorsqu'un différent est trop lourd, ceux qui se sentent lésés choisissent alors partir plus loin dans un autre village où ils créent un nouveau segment de lignage.

tè	ʔó	bèm	há	dúk	nè	háyáà,	pour que les enfants ils restent en bonne santé
corps.D	PL	enfant	pour_que	INAC.rester	en_tant_que	vif.NOMIN	
mò	fét	ʔòé	há	mó-dúk	nè	díà.	pour que tout aille bien.
chose	tout	aussi	pour_que	FIN.INAC.rester	en_tant_que	bon.NOMIN	

On remarquera qu'il n'y a pas d'impératif, mais l'énoncé d'un fait « nous venons vous honorer » suivi d'une suite de propositions de but « pour que... » qui mentionne tous les domaines que les ancêtres contrôlent et pour lesquels ils sont en mesure d'intervenir c'est à dire le gibier et la fécondité de chacun. Cette prière réactive la relation qu'entretiennent les vivants et les ancêtres pour l'ensemble du territoire villageois, le grand village des ancêtres Bòdòé-tòrò.

Lors du rituel du 17 juin 2011 qui se déroule en saison des pluies, la protection qui est demandée aux ancêtres ne mentionne pas autant que dans prière de début d'année les dangers de la chasse et la prise de nombreux gibiers, mais demande le succès pour l'ensemble des activités de la saison en cours (de bonnes récoltes, du gibier lors des déplacement en brousse, etc.) et comme toujours la santé pour tous, en particulier des accouchements sans problème. Cela est répété au dépôt de chaque offrande. Enfin, juste avant de redistribuer les armes Abouki fait une dernière longue adresse aux ancêtres où il explique bien la situation : il ne s'est pas trompé, il sait bien que cette prière se fait d'habitude en début d'année, mais il tenait à leur présenter leurs enfants partis depuis si longtemps. Puis il redemande une dernière fois la prospérité pour tous.

2.4. Une réactivation de la fécondité

Un certain nombre de rites permettent à chacun tout au long de sa vie d'entretenir un rapport individuel aux ancêtres qui contrôlent sa « fécondité » *kóyó* (Roulon, "Rites de fécondité...", 355-377). Ces pratiques sont toujours bien attestées. Concernant le gibier, seule la consommation rituelle par ses aînés d'un morceau prélevé sur chaque animal tué par un homme, ou la consommation rituelle par ses maris²⁴ de l'ensemble de sa première prise de l'année pour une femme, qui permet ensuite à ces intermédiaires – aînés ou maris – de rendre à l'intéressé(e) un morceau de charbon représentant sa « fécondité » réactivée, lui assure la meilleure chance possible pour les chasses suivantes (Roulon-Doko, *Chasse...*, 201-225). Dans le cas des rites liés au mariage et à la fécondité de la femme, c'est à chaque étape qu'une poule est sacrifiée et consommée par les beaux-parents, garantissant la fertilité du couple. Le

²⁴ Son mari et les frères de son mari.

cabri n'intervient que dans deux rituels, la prière annuelle aux ancêtres et le rituel *dùá gbè* « cabri à tuer » pour mettre fin à la perte successive de nouveau-nés par une femme. Le cabri, consommé par la belle famille, se substitut dans ce rituel à la poule dite « de séparation²⁵ » pour réaffirmer de façon plus forte la séparation de l'épouse d'avec le lignage de son père et lui permettre d'avoir enfin un enfant qui reste en vie.

La prière aux ancêtres s'inscrit dans ces rituels liés à la réactivation de la « fécondité » *kóyó*. Le cabri qui représente la « fécondité » des Bòdòé-tòrò ne peut pas être consommé par eux. Sa consommation doit être faite par d'autres. Ici ce sont les « neveux utérins » *bé-nàm* (petit-famille) et les « gendres » *wéí-kòfè* (mari-alliance) ainsi que par les membres des autres lignages de Ndongué. C'est la consommation du cabri sacrifié qui associe pleinement ces autres lignages au rituel. En retour, « celui qui honore les ancêtres » du lignage Bòdòé-tòrò distribuera le charbon rapporté du feu allumé pour faire la cuisson du cabri, pour en marquer les armes de tous les villageois, concrétisant ainsi la réactivation de la fécondité de chacun.

A cela s'ajoute le repas – cabri + boule de manioc – qui est directement offert aux ancêtres d'une façon comparable aux offrandes que chacun déposait régulièrement autrefois sur l'autel *tí-sò* (devant/ancêtres) qui se trouvait auprès de sa maison, afin d'entretenir de bonnes relations avec ses ancêtres. Les Bòdòé-tòrò sont de plus ici les l'intermédiaires entre les villageois et leurs ancêtres, maîtres du territoire villageois.

Il y a donc dans ce rituel à la fois une réactivation de la fécondité de chacun par la consommation du cabri sacrifié par d'autres que ceux du lignage organisateur et une offrande directe de ce même cabri aux ancêtres du territoire pour réaffirmer les bonnes relations que les Bòdòé-tòrò entretiennent avec leurs ancêtres qu'ils honorent directement ce jour là et dont ils sollicitent la protection pour tous ceux qui vivent sur leur territoire.

2.5. La préparation du cabri

Le cabri du rituel de la prière aux ancêtres n'est pas égorgé au couteau comme on le fait habituellement lorsqu'on tue un cabri pour le manger. On le tue en lui tordant le cou, comme c'est également le cas du cabri du rituel *dùá gbè* mentionné ci-dessus. Cette technique de mise à mort est donc la marque de l'usage sacrificiel du cabri. Il ne m'a pas été donné d'explication à ce sujet.

²⁵ Qui bien sûr a déjà été tuée mais ne semble pas avoir validé la séparation puisque les nouveau-nés meurent.

Ordinairement on dépèce le cabri comme tous les gibiers dont la peau est utilisée (chaussures, lanières, peaux de tambour, etc.). Le cabri de ce rituel, lui, n'est pas dépecé. Ses poils sont brûlés au feu puis raclés comme cela se fait pour les animaux dont on consomme habituellement la peau. De fait sa peau est cuite et consommée, car c'est le cabri dans sa totalité qui est destiné à l'offrande et sa peau ne peut en être séparée et utilisée.

Lorsqu'on prépare un cabri pour un repas, les abats (tripes, foie, cœur) sont séparés de la viande et cuits à part, car ils sont toujours consommés très frais, la consommation de la viande pouvant être un peu différée²⁶. Ici, viande et abats sont cuits en une même marmite et seront distribués de façon identique le jour même.

Par contre le repas produit se compose d'une boule et d'un plat, ce qui est la règle. Chaque plat composé pour les ancêtres comprend tous les ingrédients de ce repas : un morceau de cabri, de la sauce et un morceau de boule de manioc. La répartition de la viande entre les différents plats destinés aux villageois s'attache à mettre dans chaque plat un peu de viande, un peu d'abats pour que toutes les portions soient équivalentes en qualité. La quantité, de toutes les façons limitées, dépend de l'importance du groupe destinataire. Hormis le groupe des gendres et celui des neveux utérins pour lequel il n'est fait qu'une seule boule – hommes et femmes dans le cas des neveux mangent ensemble – car ils sont peu nombreux, il est systématiquement fait deux boules pour chaque segment de lignage, une pour les femmes, l'autre pour les hommes.

2.6. Un chant emblématique pour les Gbaya bòdòè

Le chant de parade des Gbaya bòdòè que le cortège entonne dès qu'il se met en route et qu'il reprend à plusieurs reprises, est un symbole fort de l'unité du groupe, un peu comme un hymne national. Ici c'est la détermination à combattre pour défendre les valeurs collectives qui est proclamé :

ʔèè	né	ʔèè	fé	bàdî	<i>Allons [y] et mourons en résistant</i>
1P.INJ	INJ.aller	1P.INJ	INJ.mourir	refus	

Le terme *bàdî* est un nom formé sur le verbe *bɛ* « refuser, dire non ». Il désigne le « refus » qui le plus souvent est un signe de « rébellion », comme l'exprime le nom *bókóbé-bɛ̀-bàdî* (fillette/à refuser/refus) donnée la « jeune fille rebelle » d'un conte. Je le traduis ici par

²⁶ Les cabris comme les poules sont élevés au village, les premiers principalement pour constituer une part importante de la dot, les secondes pour une consommation rituelle. Leur consommation ne fait pas partie du quotidien, elle reste limitée, pour offrir à un hôte ou lors d'une fête, si l'on manque de gibier par exemple.

« résistance » qui inscrit mieux cette rébellion comme une attitude d'affirmation identitaire du groupe.

Ce chant est le principal chant produit lors des fêtes de funérailles où il est associé à la danse de parade qui a été effectuée par un participant, avant le départ du cortège. Cette danse consiste à mimer le lancer de la sagaie et donc à valoriser l'activité de chasse, fondement idéologique de la culture gbaya. La sagaie pour les hommes comme la houe-bêche pour les femmes reste l'arme identitaire, celle d'ailleurs qu'on peut mettre dans la tombe à côté du corps du défunt. L'apparition de fusils artisanaux n'a pas fondamentalement encore changé cette valeur de référence.

2.7. La présence des ancêtres

Lors de ce rituel du 17 juin, c'est à un ancêtre précis qu'a été faite chaque offrande et l'adresse qui l'accompagne. Ce sont six ancêtres qui ont été directement interpellés et non, comme cela semble être habituellement la règle une adresse plus globale : « ancêtres de mes aïeux », « ancêtres de mes pères », « ancêtres de mes aînés ». Je n'ai pas eu d'explication du pourquoi de cette individualisation des ancêtres. Il est intéressant de signaler que le choix des noms suivait une liste écrite qui avait été établie peu avant le décès du grand-père d'Abouki qui a été l'officiant pour les Bòdòé-tòrò pendant plus de 30 ans, soulignant ce rôle récent de l'écrit comme support de mémoire.

Temps fort de ce rituel est l'apparition par deux fois d'un insecte qui, comme tous les animaux de la brousse, est directement sous le contrôle des ancêtres. La première fois, c'est au pied du *Daniellia oliveri*, une petite mante religieuse qui est repérée sur les feuilles où l'on vient de nettoyer les tripes qu'on vient de déposer dans un plat en attendant de les mettre à cuire avec la viande. La seconde fois, c'est après le retour au village, alors que tous se rassemblent devant la maison d'Abouki, qu'un très grand phasme vient se poser sur la tête d'un neveu utérin des Bòdòé-tòrò. Il y reste un moment, occasionnant des youyous et des cris de joie. Un peu après, il monte sur le toit puis disparaît. Ces deux apparitions sont interprétées par tous comme la volonté des ancêtres de manifester leur présence et leur contentement. Cela conforte les participants dans leur conception d'un monde partagé entre les vivants et les ancêtres. Lors de ce rituel, tous les acteurs du territoire étaient bien présents.

3. Conclusion

Ce rituel est un temps fort qui rassemble les villageois de Ndongué au delà des regroupements lignagers. Il montre l'importance que continue à jouer, au sein des Bòdòé, le

lignage Bòdòé-tòrò qui est le seul à s'être maintenu sur le territoire de ses ancêtres et se trouve de ce fait en charge de ce rituel. Sur le modèle des rites de fécondité lignagers, la consommation du cabri sacrifié associe pour cette prière annuelle tous les villageois à l'offrande faite aux ancêtres des Bòdòé-tòrò et permet en retour, la réactivation de la fécondité de chacun pour ses activités sur ce territoire que tous partagent (le territoire de Ndongué est le 'grand village' des ancêtres Bòdòé-tòrò). Une place très grande est également faite à la danse et aux chants, en particulier au chant de parade qui fédère l'ensemble des Bòdòé, tous lignages confondus. La pratique de ce rituel au début du 21ème siècle souligne, compte tenu de l'importante participation des villageois, la vitalité de leur rapport aux ancêtres du territoire.

Références citées

- Blanchard, Yves et Philip A. Noss. *Dictionnaire Gbaya-Français, dialecte Yaayuwee*. Meiganga-Cameroun: Centre de traduction gbaya, 1982.
- Christensen, Thomas G. *La symbolique du salut à travers l'arbre Soré chez les Gbaya pour l'inculturation de l'Evangile en milieu africain*. Yaoundé-Cameroun: Editions cle, 1998.
- Hilberth John. *The Gbaya*. Uppsala: Studia ethnographica uskaliensia XXXVII, 1973.
- Monino Yves. "Conceptions du monde et langue d'initiation làbi des gbaya-Kara", In *Langage et cultures africaines*, edited by Geneviève Calame-Griaule, 115-147. Paris: Maspéro. 1977.
- Roulon, Paulette. "Rites de fécondité chez les Gbaya kara". In *Itinérances...en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-François Lacroix*, edited by Geneviève Calame-Griaule, 355-377. Paris: Société des Africanistes Tome II, 1981.
- Roulon, Paulette. "Etiologie et dénominations étiologiques des maladies gbaya 'bodoé (Centrafrique)", *L'ethnographie* n° 96-97, *Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*, (1985-2.): 81-102.
- Roulon, Paulette et Raymond Doko. "Entre la vie et la mort : la parole des oiseaux." *Journal de la Société des Africanistes* "Les voix de la paroles" 57, 1-2 (1987): 175-206.
- Roulon-Doko, Paulette. *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Roulon-Doko, Paulette. *Chasse, cueillette et cultures chez les Gbaya de Centrafrique*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Roulon-Doko, Paulette. "Women's hunting in Gbaya land." In *Hunting food and drinking wine, proceedings of the conference in Poysdorf Austria 2003*, edited by Armin Prinz, 155-170. Vienne: Lit, 2007.
- Roulon-Doko, Paulette. "Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoé de Centrafrique." In *Les justices de l'invisible*, edited by Raymond Verdier, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis, 463-478. Paris: L'Harmattan, 2013.