



HAL
open science

Les ordalies en pays gbaya

Paulette Roulon-Doko, Jeannette Sylvie Pilo-Atta

► **To cite this version:**

Paulette Roulon-Doko, Jeannette Sylvie Pilo-Atta. Les ordalies en pays gbaya. Ordalies, rituels et conduites, inPress. halshs-03506393

HAL Id: halshs-03506393

<https://shs.hal.science/halshs-03506393>

Submitted on 2 Jan 2022

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.

Les ordalies en pays gbaya

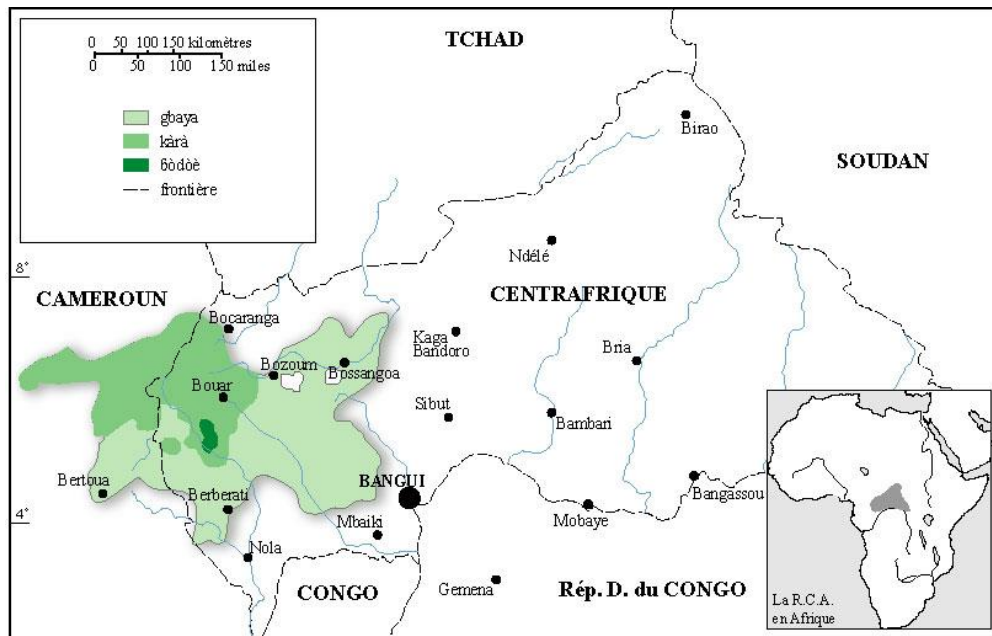
Paulette Roulon-Doko
Jeannette Sylvie Pilo-Atta

« Oracles et ordalies sont de tous temps et de tous pays. Leur importance varie selon les sociétés et les étapes de leurs histoire. Ils révèlent les hommes, l'habitude d'un certain mode de réflexion, une manière d'être au monde et de le comprendre ».

Anne Retel-Laurentin (1969 : 13)

1. Introduction

Cet article va présenter la situation chez les Gbaya qui occupent un territoire à l'ouest de la RCA et à l'Est du Cameroun (cf. carte). Il s'agit précisément des Gbaya Bodoë de la commune rurale de Bingué au sud-ouest de Bouar et des Gbaya Gaimona de la ville de Bertoua, chef lieu de la région de l'Est du Cameroun. Ces deux groupes ont eu depuis le début du XIX^{ème} siècle une histoire différente dont il convient de rappeler les principaux événements.



Localisation des groupes gbaya

Les Gbaya sont installés en République centrafricaine (RCA) dans le bassin de la Nana depuis au moins 3000 ans selon les recherches archéologiques de Pierre Vidal (1982, 1984, 1992). Au début du XIX^{ème} siècle, tous les écrits s'accordent à

dire que la société gbaya était constituée de petites communautés lignagères très mobiles vivant principalement de chasse et de cueillette et de cultures vivrières, qui n'avaient pas de chef traditionnel¹, mais pouvaient, lorsque la situation le réclamait, désigner un chef de guerre pour organiser la défense des intérêts du groupe dont le statut ne perdurait pas ensuite. « Il n'y avait pas non plus de nom de village, on désignait chaque village par le nom du lignage principal qui le composait ou le nom de son habitant le plus ancien ». (Roulon-Doko, 2009 : 547). Selon Thierno Mouctar Bah :

Dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, les migrations gbaya, sans doute anciennes, furent amplifiées sous la pression des razzia esclavagistes organisées à partir du Darfour, du Ouaddai et du Baguirmi. Dès lors, les déplacements, qui s'effectuaient dans la direction sud-nord, s'orientèrent vers l'ouest, en direction du territoire actuel du Cameroun. Là, les Gbaya entrèrent en contact avec plusieurs peuples : Yangere, Laka, Mbum. Lorsqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, ils furent confrontés aux Peul, ils n'étaient pas encore territorialement stabilisés dans l'Adamaoua, contrairement aux Mbum. (1993 : 67)

C'est en effet en 1840 qu'une partie des Gbaya se sont heurtés aux Foulbés qui avaient déclenché en 1830 le jihad de Ousman dan Fodio dont Burnham parle en ces termes :

Initial Fulani contact with Gbaya was either in the form of slave raids by the mailed Fulani horseman against the small gbaya hamlets or in the form of trade between Gbaya groups and Muslim traders for such commodities as slaves, ivory, and kola nuts. Gbaya war leaders themselves soon became involved in slave raiding and slave trading and were able to increase their power among their own people by paying tribute to Fulani chiefs and receiving in return weapons, horses, cloth and other prestige goods which they could distribute to their supporters. (1982 : 117)

ce que confirme Thierno Mouctar Bah en précisant pour les populations gbaya du Cameroun :

La structure politique des Gbaya a connu des mutations liées à l'influence des peul. Le contexte nouveau, marqué par l'état de guerre, la traite esclavagiste et le développement d'un commerce lucratif amena certains leaders gbaya à transformer leurs prérogatives traditionnellement limitées et circonstancielles en un pouvoir personnel, plus effectif et permanent. Un exemple typique est celui de la chefferie de Bertoua. Le noyau originel de cette chefferie est l'agglomération de Gaimona. (1993 : 80)

Ce fut en particulier le cas des Gbaya de Gaimona qui entre 1850 et 1903, sous la direction de Ndiba puis de Mbartoua, ont alors développé une importante chefferie.

Par contre, en RCA, les Gbaya bodoe dont j'ai pu retracer les divers emplacements de 1840 à nos jours (Roulon-Doko, 1996 : 102-109) n'ont connu ni le jihad de Ousman dan Fodio de 1830 venu par le nord, ni la traite atlantique des esclaves par le sud. Leur premier contact avec les européens correspond au passage de la mission du Commandant Eugène Lenfant qui releva, en 1904, le nom d'Antiguerem (*wàn-tí-gèrà* « celui à l'ombre du fromager ») pour le village actuel de

¹ Les chefs furent créés par les colonisateurs comme le souligne également Burnham pour les Yaayuwee du Cameroun : « the most prominent village level institution today is the office of village headman which [...] was originally a colonial innovation » (1980 : 108)

Ndongué² (Roulon-Doko, 2009). Ayant tout d'abord fuit le contact avec les européens en déplaçant leurs villages sur leur territoire, ils furent ensuite contraints de récolter du caoutchouc sauvage et de faire des routes. Ce sont eux qui furent à la base de la grande révolte de 1929 contre les Français dite "la guerre de Karnou" qui embrasa l'Afrique Centrale avant d'être matée (Nzabakomada-Yakoma, 1986). Ils furent alors regroupés en gros villages le long des routes et on leur imposa la culture du coton qui fut abandonnée, car non rentable, à la fin des années 70. En 1998, l'impôt par capitation fut supprimé. Touchés par des attaques de rebelles en 2006 (Roulon-Doko, 2019a) puis dans la tourmente des événements qui fragilisent la RCA depuis 2013, ils continuent de vivre principalement en auto-subsistance et ont gardé une organisation sociale sans hiérarchie, avec cependant un chef élu par vote qui est le représentant administratif du village.

Cette histoire différente n'est pas sans avoir influencé la façon dont les Gbaya de Bertoua et les Gbaya bodoe recourent aux pratiques ordaliques comme nous allons le montrer.

2. Le cas des Gbaya Bodoe

Dans cette société sans hiérarchie où il n'y a pas de spécialistes chacun, outre les nécessaires activités de subsistance, se livre aux occupations de son choix. Les Gbaya bodoe respectent et honorent leurs ancêtres³ auxquels ils font tous les ans une adresse collective (Roulon-Doko, 2017). Ces ancêtres occupent la brousse qui est leur grand village où ils vivent dans un monde parallèle à celui des vivants sur qui ils veillent en permanence. Tout individu peut posséder un pouvoir de « sorcellerie » *dùà* qu'on situe dans le ventre et qui va le plus souvent rester inactif. Ce n'est que lorsque quelqu'un par son comportement ou ses activités se distingue d'une manière ou d'une autre du comportement commun que l'on pourra y voir la manifestation de sa force de sorcellerie⁴. Le plus souvent, toutes les sources d'inégalité, qu'il s'agisse d'un bien ou d'un profit non partagé, ou d'une chance trop répétitive, tout ce qui est source d'envie ou de jalousie, peuvent attirer sur celui qui en bénéficie une manifestation de sorcellerie. Celle-ci s'exerce au sein de la famille, dont un des membres doit nécessairement relayer le sorcier qui agit.

Culture à tradition orale, les Gbaya bodoe accordent une très grande importance à la parole dont le maniement constitue un savoir très valorisé. Aucune parole n'est dite sans raison et il convient toujours de savoir chercher au delà des mots le message voire l'intention. La « parole » *wèn* une fois émise a une vie autonome qui échappe à tout contrôle et c'est ainsi que dans certains cas elle peut devenir source de conflit, ce qu'on traduira alors en français par « histoire ou palabre ». C'est donc toujours pour contester une parole qu'il juge lui être injustement attribuée que chacun peut avoir recours au serment. Le fait de jurer *kána m̀* (jurer / chose) est la première étape pour tenter de faire reconnaître sa propre vérité comme cela a déjà été longuement développé (Roulon & Doko, 1991 : 274-277). Enfin celui qui ne parvient pas à faire

² Très exactement Ndóngé b̀ngòwèn ou Ndóngé zú k̀mbò.

³ Tout individu à sa mort devient un ancêtre, quel que soit son âge ou son sexe.

⁴ J'ai pu ainsi entendre dire de quelqu'un qui travaillait son champ d'une façon plus intensive que la moyenne des villageois, qu'il devait avoir une "force de sorcellerie" qui le poussait à travailler ainsi. Dans un tel cas bien-sûr cela ne porte pas à conséquences.

ainsi taire la parole qui l'accuse a comme dernier recours diverses procédures ordaliques qui seules sont en mesure de lui apporter une réponse définitive. L'ordalie par le poison bu est la forme la plus extrême qui donne une réponse immédiate : le coupable en meurt, l'innocent y survit.

2.1. Ce que l'ordalie n'est pas

L'absence de spécialistes joue un rôle significatif lorsqu'on parle de maladie ou de mort. En effet, contrairement à de nombreuses sociétés d'Afrique où la maladie comme la mort déclenchent souvent une interrogation sur le pourquoi, auquel va répondre la recherche d'un coupable, rien de tel chez les Gbaya bodeo. En cas de maladie, le malade cherche tout de suite à comprendre le comment, en identifiant les symptômes afin de nommer sa maladie et de pouvoir faire ensuite les remèdes appropriés⁵. Pour chaque maladie, il existe des remèdes que tout un chacun connaît et utilise au fur et à mesure de ses besoins. C'est une médecine familiale qui constitue un savoir partagé par tous (Roulon-Doko, 2012 : 180-183). Il n'y a pas de guérisseur en pays gbaya et chacun qui passe voir le malade donne son avis, s'il en a un. Le plus souvent, il y a consensus sur le diagnostic ainsi établi. Mais pour toute maladie, si le malade ne guérit pas, on y verra alors l'intervention soit des « ancêtres » *s̄* en cas de souffrance continue qui ne laisse pas de répit, soit d'un « sorcier » *wàn-dùà* (celui sp. /sorcellerie) en cas de souffrance extrêmement forte. Dans les deux cas ce sont les gens du lignage du malade qui se chargent de s'adresser aux ancêtres ou au sorcier – qui ne peut œuvrer que par l'intermédiaire d'un membre du lignage – pour les convaincre de cesser leur emprise et permettre le rétablissement du malade (Roulon, 1985 : 95-98). Enfin, il est un domaine qui ne relève pas pour les Gbaya bodeo de la maladie c'est celui de la fécondité féminine *kóyó tè* (fécondité / corps). Cette fécondité qui peut se perdre et dont les femmes acquièrent définitivement le contrôle à la naissance de leur premier enfant est entièrement sous le contrôle des ancêtres. En cas de problème c'est donc à eux qu'on s'adresse (Roulon, 1981 : 369-371).

Quant à la mort, elle n'est pas l'occasion d'une recherche de causalité. Il existe des termes pour désigner un « événement grave » *ɔ̀à̀rì*, un « accident » *hóó-kó-mò* (arriver / intérieur / chose) pour lesquels il n'y a rien à expliquer, rien à juger. Certes, en cas de mort, quelqu'un peut parler de sorcellerie mais cela n'est le plus souvent pas relayé par le groupe, car cela est perçu comme une façon individuelle d'atténuer la douleur de la perte subie. Cependant cela peut aussi conduire à ce qu'une famille décide de se déplacer dans un autre village, pour s'éloigner de ce qu'elle ressent comme une menace.

Que ce soit pour la maladie ou pour un décès, il n'est pas fait appel à un sorcier-devin. Ce dernier n'est d'ailleurs pas chez les Gbaya bodeo un spécialiste. Il s'agit d'une personne qui au cours d'une danse de divination *gbánà* se sera fait connaître comme étant un sorcier, déclarant ainsi vouloir mettre ses compétences en matière de sorcellerie au profit des autres. La « sorcellerie » *dùà* ou *d̀̀à̀* est une force

⁵ Chez les Evuzok qui ont des devins guérisseurs, Mallart-Guimerà précise tout de même que « la maladie est un fait quotidien, ou du moins si fréquent, que l'interprétation et la réponse d'ordre thérapeutique que lui apporte l'individu ou le groupe n'exige pas toujours de recourir à des dispositifs complexes d'ordre symbolique ou rituel qui demeurent plutôt exceptionnels » (2008 :11).

transmise à la naissance et située dans le ventre⁶ dont tout le monde peut être porteur. N'importe qui peut un jour être accusé d'être un « sorcier » *wàn dùà* (celui sp. / sorcellerie). Par contre, celui qui révèle qu'il possède une telle sorcellerie mais assure l'utiliser contre les sorciers pour le bien des autres devient un « sorcier-devin » *wàn gbánà* (celui sp. / divination) ou *wàn yò gbánà* (celui sp. / danser / divination). C'est une situation très difficile à conserver, car par définition, une telle personne doit pouvoir en premier lieu se protéger et protéger sa proche famille en toutes circonstances. Aussi dès qu'un problème vient mettre en cause la réalité de ce pouvoir, le sorcier-devin préfère abandonner ce rôle et dire qu'en fin de compte il n'a plus de tels pouvoirs⁷.

D'une manière générale, les Gbaya bodoe ne disposent pas de techniques de divination qu'un spécialiste mettrait au service de tous. A titre individuel, une personne qui se croit la proie d'un sorcier peut toujours elle-même interroger « la pierre à chercher les causes » *tá-kì-wén-mò* (pierre / à chercher / cause / chose). Il s'agit de frotter une petite pierre contre une pierre plate selon un mouvement analogue à celui effectué pour écraser du sésame sur une meule dormante. Tout en faisant cela, celui qui cherche nomme tous ceux qui vivent auprès de lui. Lorsque la petite pierre se bloque et n'avance plus, c'est que vient d'être prononcé le nom de l'auteur de la sorcellerie. Celui qui est ainsi convaincu de la culpabilité d'une personne va l'accuser. Le plus souvent, si la personne ainsi désignée est bien intégrée dans le groupe, l'accusation restera sans effet et elle ne deviendra pas une parole-palabre menaçante. Le seul recours de celui qui reste fixé sur cette culpabilité que personne d'autre ne prend en compte, est de mettre une distance entre sa maison et celle de celui qu'il considère comme un danger pour lui. Cette pratique d'éloignement volontaire est accessible à tous et ne fait pas partie d'un rituel.

En conséquence l'ordalie en pays gbaya bodoe se distingue d'une tendance générale formulée en ces termes par Anne Retel-Laurentin pour l'Afrique :

D'après l'ensemble des documents collectés, il apparaît néanmoins que l'ordalie est toujours précédée d'une quête visant à déterminer les présomptions de culpabilité. Cette enquête s'inscrit ou non dans le cadre de la justice locale ; elle comporte toujours le recours à une ou plusieurs techniques divinatoires, souvent désignées sous le vocable d'aides judiciaires (1974 : 33)

De fait, l'absence d'un spécialiste et en corolaire l'absence de divination sont des éléments très importants à prendre en compte pour analyser les ordalies gbaya bodoe. L'épreuve du poison n'y est pas l'aboutissement de la confirmation d'une culpabilité qui aurait été indiquée par divination. Elle fait partie des serments qui sont des actes de parole à visée performative qui tous font appel à des éléments symboliquement forts dans cette culture. Ce sont les trois termitières du foyer, les cendres, la terre, et la dépouille du père ou de la mère, à condition qu'ils soient décédés, pour les serments communs aux hommes et aux femmes, et pour ceux qui sont spécifiques

⁶ Pour accuser quelqu'un de sorcellerie on dit « la sorcellerie est dans ton ventre » *dùà ?á zànmé* (sorcellerie / ETRE-LOC / ventre.MT.2SG).

⁷ Au village de Ndongue, centre de mes enquêtes je n'ai vu qu'une seule fois, en 1974, quelqu'un se disant sorcier-devin. Il s'agissait d'un homme d'un autre village qui proposait ses services de village en village pour dénoncer ceux qui dirigent la foudre. Il s'est retiré peu de temps après, ayant eu des soucis dans sa propre famille.

aux hommes ou aux femmes, c'est la mention des épreuves subies pendant leurs initiations respectives (Roulon & Doko, 1991). La performativité de tels serments est d'autant plus forte qu'ils réfèrent à une situation douloureuse pour celui qui les profère. Cependant, lorsqu'une personne n'a pas réussi à faire reconnaître sa vérité par un de ces serments, elle se tourne alors vers des procédures ordaliques.

2.2. Les procédures ordaliques

Il convient tout d'abord d'examiner comment on parle en gbaya de ces procédures ordaliques qu'aucun terme générique ne désigne comme telles et qui ne constituent donc pas un domaine conceptuel spécifique⁸ dans cette culture. Chacune des procédures qui vont être présentées est désignée par un groupe verbal qui réfère à l'activité effectuée par celui qui se sent accusé et mentionne l'élément déterminant dont il attend une réponse.

Terme gbaya	Traduction	Verbe	Élément sp
nóó ñmàná (boire / <i>Erythrophleum suaveolensis</i>)	boire arbre sp	boire	écorce pilée dans un peu d'eau
?áá hòmò yík wí (verser / <i>Securidaca longepedunculata</i> / œil / individu)	verser plante sp dans l'œil	verser	gouttes de la sève de la racine
nóó yí dònò (boire / eau.MT / marteau de forge)	boire l'eau du marteau de forge	boire	eau où a trempé un marteau de forge
gúsá kòrá nè màá (frapper / poule / avec / l'un_ l'autre)	se frapper avec une poule	frapper	sang d'une poule blanche

Tableau 1. Désignation des procédures ordaliques en gbaya bodoe

C'est parce qu'il s'agit d'épreuves dont on attend un verdict définitif et incontestable que je les regroupe en tant que procédures ordaliques.

2.2.1. L'ordalie 'boire le poison d'épreuve'

Procéder à l'ordalie dite « boire le poison d'épreuve » *nóó ñmàná*⁹ est toujours la décision personnelle de celui ou celle qui veut faire entendre sa vérité en faisant taire la parole qui l'incrimine et qu'il ne supporte plus. Il s'agit d'une épreuve que personne ne peut imposer à quelqu'un.

L'*Erythrophleum suaveolensis*¹⁰ (Fabaceae), *ñmàná* en gbaya, est un grand arbre de forêt dense et des galeries forestière connu pour son bois rouge qu'Auguste Chevalier qualifiait de « poison d'épreuve » le plus renommé des tribus de la savane oubanguienne¹¹ (1951, p. 252). C'est en effet comme tel qu'il est utilisé chez les Gbaya bodoe. Il convient cependant de le distinguer des poisons alimentaires regroupés sous le nom de *?òná* « poison » – dérivé du verbe *?òn* « empoisonner » –, termes qui ne peuvent pas être utilisés pour l'*Erythrophleum suaveolensis*. Le terme « poison d'épreuve » que j'utilise par commodité en français pour traduire *ñmàná* qui désigne à la fois l'arbre et le poison qu'il produit doit selon la conception gbaya

⁸ Comme il n'y a pas non plus de termes génériques pour 'animal', 'plante' ou 'couleur' (cf. Roulon-Doko, 2019b)

⁹ La description qui suit m'a été dite par des personnes qui avaient assisté à une telle séance, il ne s'agit pas d'une observation directe que j'aurai pu faire.

¹⁰ *Erythrophleum suaveolens* (Guill. & Perr.) Brenan, synonyme *Erythrophleum guineense* G.Don

¹¹ Appelé *ngbàndà* chez les Mozombo de la Lobaye en Centrafrique.

être bien distingué de tout poison alimentaire. De fait ils distinguent bien entre le circuit de la nourriture où ce qu'on « mange » *ḡḡḡ* va dans l'estomac puis les intestins, et le circuit de l'air et de l'eau qu'on « boit » – *ḡḡ* « boire, fumer » – qui vont dans les poumons pour les « rafraîchir »¹². Ce qui conduit à une représentation culturelle où ces deux circuits ne peuvent être confondus.

C'est un acte qui doit avoir lieu en public et le plus souvent ses parents ou amis, une fois avertis, chercheront à le dissuader d'y recourir. Une fois sa décision prise, la personne qui choisit de se soumettre à cette épreuve, va en compagnie de quelqu'un¹³ chercher en forêt ou en forêt-galerie un *Erythoplheum swaveolens ḡmàḡà* dont un morceau d'écorce¹⁴ est détachée en frappant le tronc avec un pilon expressément apporté pour cela. Ils reviennent ensuite en bordure du village où celui qui va boire le poison pile lui-même l'écorce puis la délaie à la main dans l'eau d'un petit récipient. Il se confectionne ensuite une ceinture et un bandeau avec des tiges de *ḡḡfi Imperata cylindrica* avant de s'asseoir par terre, tournant le dos au village et faisant face à la brousse qui est le « grand village » des ancêtres. Il explique alors la raison de son geste :

mò ḡḡ ḡm dé ná	Cette chose-ci, je ne l'ai pas faite.
ḡḡ-nè ḡḡ-ndé ḡm dèà wó	Voilà qu'on dit que je l'ai faite
ḡḡ-nàm nómé ḡmàḡà ḡḡ wèḡàà	c'est pourquoi je te bois, poison d'épreuve que voici.
kàm né-dèè ḡḡḡ kḡsá wèn	Si, en vérité, j'ai fait cela
ḡḡḡ nèm tékmé ¹⁵ [ou nèmè ḡbém]	alors fais moi tomber [ou tue moi].
kàm né-dè ná	Si je n'ai rien fait
ḡḡḡ nèm ḡḡḡmè ḡmàḡà ḡḡ ḡá nù	alors que je te vomisse toi, poison d'épreuve que
káḡḡ	voici, entièrement.

Il s'agit bien d'une adresse au poison d'épreuve, qui détient le pouvoir de condamner ou de libérer sur le champ celui qui lui parle. C'est le pouvoir absolu conféré au poison d'épreuve de trancher dans un sens ou dans l'autre qui est ici convoqué. La question de savoir qui accuse n'est pas posée, il s'agit seulement de mettre un terme à l'accusation. Cependant, le fait d'être tourné vers la brousse le place face aux ancêtres qui vont bien sûr être les témoins de son épreuve, sans que soit précisé s'ils en sont aussi des acteurs. Ce n'est qu'ensuite qu'il se met à boire ce poison qu'il a lui-même préparé devant tous ceux qui sont présents et répètent en chœur l'adresse qu'il vient de prononcer. Le poison dit-on lui donne aussitôt le tournis, on a l'impression qu'il dort éveillé. S'il vomit, il est sauvé et lavé de toute accusation. S'il meurt, c'est que l'arbre l'a fait tomber et si de surcroît il a fait un geste, comme pour éviter quelque chose, cela apporte une preuve supplémentaire de sa culpabilité (Roulon & Doko, 1991 : 278-279). Le verdict est immédiat.

Il y a deux cas où cette épreuve peut être faite sur un poulet, soit que l'intéressé le fasse, comme un test, avant d'envisager de boire lui-même le poison d'épreuve,

¹² Pour une présentation détaillée de la conception gbayà du fonctionnement du corps humain, voir Roulon, 1980, pp. 87-92.

¹³ Celui-ci porte une attention particulière à l'éventualité d'un écho qui serait un signe de mort qui devrait lui faire renoncer à l'épreuve.

¹⁴ Cette même écorce est utilisée en décoction comme remède pour laver certains boutons ou l'ulcère phadégénique.

¹⁵ Littéralement « que je tombe à cause de toi ».

soit dans le cas où quelqu'un veut le faire pour disculper celui ou celle dont il veut ainsi confirmer la parole, car il n'est pas possible de prendre soi-même le poison d'épreuve à la place de quelqu'un. Dans les deux cas, c'est une tentative pour régler le problème et mettre ainsi un terme à la situation. Cette pratique s'inscrit dans une attitude collective de dissuasion, pour limiter autant que possible le recours à l'épreuve ordalique.

2.2.2. Trois autres épreuves ordaliques

Ces trois épreuves qui suivent n'ont pas nécessairement une issue aussi fatale que la précédente, mais elles apportent cependant une réponse jugée indiscutable.

a) Mettre du poison dans l'œil

Suivie d'une sanction tout aussi immédiate, l'épreuve du poison dans l'œil se pratique pour trancher sur la culpabilité de quelqu'un accusé de vol, par exemple. Cela consiste à faire tomber dans l'œil de celui qui réfute l'accusation quelques gouttes de sève de la racine de *hòmò*, *Securidaca longepedunculata* (Polygalacées). S'il est coupable, son œil sera attaqué par la sève¹⁶, s'il est innocent son œil restera indemne. Au Cameroun, chez les Gbaya yaayuwée, la même épreuve est mentionnée qui provoque pareillement la possibilité de perdre la vue (Blanchard & Noss, 1982, p. 188).

Le verdict ne porte pas atteinte à la vie comme précédemment mais il apporte une réponse rapide contrairement aux deux épreuves suivantes qui confrontent accusé et accusateur et apportent une réponse dans un délai beaucoup plus long, qui peut atteindre une année.

b) Boire l'eau du marteau de forge

Il s'agit d'une épreuve publique qui consiste pour les deux contradicteurs à boire de l'eau dans laquelle a trempé un « marteau de forge » *dònò*. Celui qui a menti sera atteint dans l'année qui suit par la « maladie du marteau de forge » *zée dònò* (maladie / marteau de forge) qui débute par une forte diarrhée, avant que le ventre ne gonfle, puis les jambes, les bras et enfin le visage. La mort sera alors inéluctable.

Dans cette société où le forgeron¹⁷ n'a pas de statut particulier, la forge est au village un espace protecteur sacré dont le marteau de forge est un symbole chargé d'une puissance que montre bien son utilisation dans l'épreuve décrite. Il est intéressant de mentionner que les Ngbaka minagende du Congo qui sont apparentés aux Gbaya, ont une épreuve qu'Henrix mentionne ainsi dans son dictionnaire « *nò kùbà* boire de l'eau où l'on a mis un chapelet ou autre chose, comme épreuve » (2000, p. 265), le terme *kùbà* renvoyant à un « fétiche contre les voleurs » (ib. p. 188), sans donner d'autres précisions qui permettraient de développer un rapprochement avec l'eau du marteau de forge.

c) Le démenti par la poule blanche

Lorsqu'une personne connaît l'auteur d'une parole dont il conteste la vérité mais que l'autre maintient, il peut décider de s'en remettre au démenti par la poule

¹⁶ L'œil est atteint d'une « kératite » *ndòlò* qui peut entraîner une cécité.

¹⁷ Il n'y a pas de forgerons spécialisés, tout homme qui le veut peut forger mais suit pour cela certains rituels qui jalonnent son parcours jusqu'à ce qu'il maîtrise la technique.

blanche. Le démenti lancé ne peut être refusé par l'autre qui, ce faisant, serait automatiquement désigné comme le menteur. Chacun l'un après l'autre frappe violemment une poule blanche contre son propre corps, puis contre celui de son adversaire en énonçant à voix haute la raison de son geste. La poule est à la fin projetée à terre où elle meurt. Il n'y a plus ensuite qu'à attendre. Le premier qui tombera malade, quelque soit la maladie, sera désigné comme le menteur. Cependant si, au bout d'un an aucun des deux n'est tombé malade, c'est qu'il n'y a pas eu de réponse. Le plus souvent, le temps ayant passé, la querelle qui a perdu de son actualité est enterrée.

Dans cette épreuve c'est le sang d'une poule, un animal dont le rôle rituel est très important dans toutes les relations d'alliance, qui va avoir pour celui qui a menti une action contaminante, en le rendant malade d'une maladie dont la nature n'est pas spécifiée. Quant à la couleur blanche elle est exprimée en gbaya par un terme *bú* qui désigne tout ce qui est brut, nature.

2.3. Les forces mises à contribution

Des diverses pratiques qui viennent d'être présentées, je retiendrai deux éléments fondamentaux qui sont mobilisés pour les valider et leur conférer une efficacité et y ajouterai une constante dans la façon dont les Gbaya Bodoë gèrent leurs problèmes.

2.3.1. Un pouvoir surnaturel ?

Dans cette société où, en l'absence de toute hiérarchie, personne n'a de façon permanente d'autorité sur un individu, seuls les ancêtres qui sont les témoins et les garants du comportement de chacun détiennent une autorité qui n'est jamais discutée. Cette relation aux ancêtres est principalement manifestée par les rites liés à la « fécondité » *kóyó* (*agency*) qui concernent aussi bien la capacité individuelle d'un enfant à devenir chasseur, que celle de toute femme à devenir mère, ou encore que celle des individus adultes à mener à bien leurs tâches fondamentales, sans oublier la capacité des divers instruments qui en permettent la réalisation (sagaie, houe-bêche, filet de pêche, etc.). Les ancêtres sont ainsi les dépositaires et les gestionnaires de l'agentivité de tous¹⁸ et les hommes vivent donc dans un monde entièrement sous leur contrôle. Le pouvoir ainsi accordé aux ancêtres peut sembler surnaturel, mais dans la conception gbaya où ancêtres et vivants ont chacun des aptitudes différentes mais complémentaires et forment une continuité qui occupe tout l'espace connu, la distinction entre naturel et surnaturel est délicate à définir. C'est un pouvoir absolu indiscutable en ce qu'il a de tout temps fait ses preuves.

Par ailleurs, toutes ces épreuves ordaliques qui ont en commun la capacité de désigner un coupable en portant atteinte à son corps (mort, cécité ou maladie), alors qu'elles sont inoffensives pour un innocent, ont chacune un principe actif qui lui est propre (2 poisons végétaux *ɲmàná* et *hòmò*, le marteau de forge *dòndò* et une poule blanche *bú kòrá*) auquel est associé une technique d'utilisation (boire, instiller,

¹⁸ Je remercie Agnieszka Kedzierska-Manzon, directrice d'études à l'EPHE, qui m'a fait découvrir cette notion d'*agency*.

frapper) afin de donner une réponse définitive plus ou moins différée dans le temps qui condamne ou libère, sans retour en arrière possible.

Epreuves ordaliques	Principe actif	Technique	Verdict
boire le poison d'épreuve	<i>ɲmà̀nà</i> 'poison d'épreuve'	boire	immédiat
instiller un poison dans l'œil	<i>hòmò</i> 'sève poison'	verser	immédiat
boire l'eau du marteau de forge	<i>dònò</i> 'marteau de forge'	boire	un an
frapper une poule l'un sur l'autre	<i>bú kòrà</i> 'poule blanche'	frapper	un an

Tableau 2. Les forces à l'œuvre dans les épreuves ordaliques gbaya bodoe

Les poisons issus de plante, qu'il s'agisse de l'écorce de l'*Erythoplheum swaveolens* qu'on boit, ou de la sève du *Securidaca longepedunculata* dans l'œil, comme le sang de la poule répandu sur le corps, ou encore l'eau dans laquelle a trempé un marteau de forge, sont tous investis d'un pouvoir inexplicable qui produit cependant une décision acceptée par tous comme définitive et incontestable.

Dans tous les cas, les locuteurs ne donnent aucune explication pour justifier du pouvoir de décision qui est accordé aux épreuves ordaliques, pas plus qu'ils ne justifient le pouvoir accordé aux éléments rituels symboliquement forts dans cette culture à l'œuvre dans les serments, ou encore l'autorité absolue des ancêtres. Ce pouvoir aussi diversement distribué, dont tous peuvent observer les effets, n'a pas de causalité explicitée, il est validé par son efficacité.

2.3.2. Une parole performative

Dans cette société où la parole une fois produite ne peut plus être reprise, ni effacée, il est remarquable de voir qu'à la technique utilisée pour réaliser une ordalie, est le plus souvent associée une parole qui rappelle la situation et peut aussi prendre la forme d'une adresse, tout particulièrement dans le cas de l'épreuve de l'écorce d'*Erythoplheum swaveolens*. Celui qui se soumet à cette épreuve s'adresse directement à l'*Erythoplheum swaveolens*, l'apostrophant en lui ordonnant de donner son verdict. Les paroles ainsi prononcées deviennent performatives, comme le sont toutes les paroles adressées au sorcier ou aux ancêtres pour mettre fin à une maladie et surtout comme le sont les paroles de l'adresse annuelle aux ancêtres qu'on sollicite, à chaque début de saison sèche – la saison de la chasse – pour qu'ils veillent sur le bien être des vivants et assurent aux chasses à venir d'être fructueuses (Roulon-Doko, 2017). L'*Erythoplheum swaveolens* n'est pas ici le représentant d'une autre instance, il est celui auquel on s'adresse.

Toutes ces paroles rituelles performatives ne sont pas l'apanage d'une personne attitrée dans le village, ce sont des paroles claires, compréhensibles, facilement mémorisées qui expriment très explicitement la situation en cause et chacun peut les adapter à la situation qui le concerne. Pour les Gbaya bodoe, voir ou entendre quelque chose c'est être ensuite en mesure ensuite de le reproduire. De ce fait chacun doit toujours être attentif à ce qu'il voit ou entend, c'est pour eux la base même de l'éducation (Roulon-Doko, 2015) et de l'accès au savoir et à la sagesse.

Le pouvoir des mots, ou des paroles, est d'un ordre comparable à celui des éléments à l'œuvre aussi bien dans les serments que dans les ordalies.

2.3.3. L'éloignement dans le temps ou l'espace

Dans cette société il y a, chaque fois qu'un problème porte atteinte à la vie collective, une volonté de dire publiquement ce qui ne va pas afin de trouver le meilleur consensus. Pour ce faire on peut convoquer un « jugement » *báá wèn* (suivre à la trace / parole) qui ne débouche jamais sur un verdict ou une condamnation, mais donne un ou des avis que les intéressés sont libres de suivre ou non (Roulon-Doko, 1994 et 2008). Cependant, chacun peut toujours résoudre son problème par l'éloignement spatial, en quittant l'espace qu'il ressent comme négatif, pour un autre – les déplacements dans le village ou dans un autre village sont courants –, ou par l'éloignement temporel, en laissant passer du temps. C'est le cas des deux ordalies dont l'efficacité s'étale sur une année, ce qui laisse au conflit des chances d'avoir été oublié. De façon beaucoup plus ordinaire, c'est ce que font tous les enfants qui ont fait une grosse bêtise, ils vont tarder le plus possible avant de rentrer chez leurs parents, voire rester la nuit chez un parent habitant loin d'eux (celui-ci ne les dénoncera pas), afin de laisser un temps suffisant pour que la colère des parents soit retombée et une éventuelle punition oubliée.

2.4. Bilan

Il est essentiel de prendre en compte, comme le souligne l'exergue de cet article « l'habitude d'un certain mode de réflexion, une manière d'être au monde et de le comprendre » (Retel-Laurentin, 1969 : 13) pour mesurer ce que représentent les ordalies chez les Gbaya bodoe. Le rôle joué par l'organisation sociale marquée ici par une absence de hiérarchie et de spécialistes ne donne à personne le pouvoir de décider pour les autres ou de les juger, mais place tout le monde sous l'autorité absolue des ancêtres. Dans ces conditions, l'ordalie dite « boire le poison » s'inscrit comme l'étape ultime des serments probatoires qui tous visent à rétablir la vérité, pour laquelle elle, seule, donne immédiatement un verdict définitif et incontestable. Son emploi est très limité et, selon les villageois, personne n'y a eu recours depuis les années 1950. Quand aux autres épreuves ordaliques, elles restent d'actualité en pays bodoe pour quiconque n'est pas parvenu par le recours aux serments à mettre un terme à des accusations dont il conteste la véracité.

Aucune de ces épreuves ordaliques ne constituent un outil de justice au service de la société. En pays bodoe, elles font partie des moyens dont disposent tout individu pour faire entendre sa vérité. Le pouvoir accordé aux principes actifs de ces ordalies, comme le pouvoir accordé aux paroles qui leur sont associées, garantissent une efficacité qui est nécessairement validée par les ancêtres auxquels rien n'échappe.

3. Le cas des Gbaya de Bertoua

Les Gbaya seraient arrivés dans la région actuelle de Bertoua autour des années 1800 (Ndanga, 2007 : 12). Elizabeth Copet-Rongier précise :

Vers 1860 un clan Gbaya kara, les Bodaye, partit de la région Baboua-Gaza et, après un long périple, vient s'établir à l'actuel Bertoua. (Copet-Rongier, 1987, p. 349)

qui ajoute qu'ensuite leur chef « Ndiba fonda un village, Gamane, l'actuel Bertoua ». Bien qu'issus d'une société sans hiérarchisation, ces Gbaya ont, sous la pression du

contact avec les djihadistes peul, développé une chefferie calquée sur le modèle peul et ont combattu les ethnies voisines, dans le but d'étendre leur domination et de faire prospérer leur chefferie. S'adonnant ainsi au commerce des esclaves et des biens matériels, ces Gbaya étendirent leur chefferie autour du village de Gaimona, en rassemblant les tribus gbaya éparpillées.

L'entreprise de Ndiba fut interrompue brutalement ; il mourut en effet, empoisonné par l'une de ses épouses qui voulait donner le pouvoir à son fils, Mbartoua. (*Ib.* :353)
D'après Abbo, Mbartoua était enfant à la mort de son père et ce fut le frère cadet de son père, Ngaglubu¹⁹, qui obtint le commandement jusqu'à sa maturité.

(Burhnam *et al.*, 1986 : 101)

Mbartoua fut le chef le plus charismatique et le plus influent du village Gaimona qui « par insertion dans le commerce houssa devint un centre d'échanges économiques²⁰ ». En 1903, les Allemands vinrent pacifier la région et Mbartoua qui avait fui, fut tué le 12 octobre 1903. Son fils Ndiba qui, avec l'appui des colonisateurs, lui succéda ne parvint pas à maintenir la chefferie, qui s'écroula. (cf. Copet-Rougier, 1987). Le nom Mbartoua fut transformé en 1927 par les Français pour devenir Bertoua,

Sur le plan linguistique, le gbaya de Bertoua appartient, d'après Moñino²¹ (1995) citant Noss qui mentionne « un parler di-kaka au nord de Bertoua » (Moñino, 1995 : 38), aux langues gbaya du nord. Mais ni Noss, ni Moñino ne mentionne le nom de gaimona, qui est cependant la façon dont ce parler est nommé par les habitants actuels de Bertoua²², terme qui, écrit gaymona est mentionné comme dialecte gbaya dans l'Atlas des langues du Cameroun ainsi que par le site Ethnologue de la SIL et aussi le site Glottolog du Max Planck Institute sous la référence 'gaym 1238'. C'est donc l'appellation Gbaya gaimona que nous utiliserons dans cet article.

La chefferie de Bertoua ayant perdu son influence politique, les Gbaya reprendront leurs anciennes structures avec un rôle modéré du chef. Les divisions administratives vont transformer l'ancienne chefferie en une ville, chef-lieu de province, puis de région. La ville est désormais dirigée par des autorités administratives nommées par l'Etat. La grande chefferie s'est transformée en une chefferie de Premier degré dirigée par le chef de canton Gbaya Aiba Ndiba Ngaré, petit fils de Mbartoua. Tout autour de cette chefferie principale, gravitent des cantons et chefferies de deuxième et troisième degré, sans influence politique majeure.

¹⁹ Noté 'Nganloulou' par Ndanga 2007, p.13.

²⁰ « Lorsque les Allemands atteignirent Gamane en 1894, tout un quartier haoussa y était établi. » (Copet-Rougier, 1987, p. 354)

²¹ « Les Gbaya de Bertoua seraient des Gbáyá Kàrà 'historiquement reliés à ceux de Meiganga' (Noss, 1973: 38) » (Monino, 1995, p. 23).

²² Alfred Dui, docteur en linguistique spécialiste du yaayuwee, m'a confirmé : « Le gaimona, est effectivement un parler gbaya de Bertoua. Quand j'échange avec un gaimona, nous nous comprenons. Je situe l'intercompréhension à environ 80%. D'ailleurs, il y a une artiste gbaya gaimona de Bertoua, "Zonga Gaimona" bien connu au Cameroun grâce à sa musique qui chante à la fois en gaimona et en fulfuldé. » Communication personnelle, août 2020.

3.1. La justice dans la chefferie de Gaimona

A la fin du XIX^{ème} siècle, la justice en quête de la vérité avait recours à des ordalies. Lorsqu'une infraction était commise dans la société et qu'elle portait atteinte à des individus ou à leurs biens précisément (vols, pratiques de sorcellerie, meurtres, agressions physiques, etc.), il se posait le problème épineux de l'établissement de la vérité. On était confronté à un manque d'aveux des personnes suspectées. Au risque de subir des sanctions rudes, les coupables se confondaient dans la masse des innocents, rendant de fait difficile la pratique judiciaire. Or il était nécessaire de détecter les coupables des infractions afin de leur infliger des sanctions adéquates et de prévenir ainsi la répétition de l'acte (cf. Vernes, Réveille, Marillier, 1901). Ces épreuves ordaliques étaient conduites par le chef de la chefferie de Mbartoua, qui se faisait assister par des notables. Les audiences étaient en général publiques et la préoccupation centrale était la cohésion sociale basée sur le consensus. La justice traditionnelle reposait sur la discussion, la négociation et la réconciliation selon les cas. Cependant, lorsque les présumés coupables refusaient de coopérer et surtout lorsqu'il s'agissait de cas de sorcellerie, on faisait appel à un expert qui était en principe un sorcier-devin *wàn-gbànà*. Il était impératif pour le chef du groupe de faire appel à ce sorcier-devin, qui à l'aide de procédés divinatoires, parvenait à détecter les coupables, avant d'envisager une ordalie.

Les Gbaya gaimona distinguent deux types de sorciers qui usent d'un même pouvoir de sorcellerie *dùà* qui est localisé communément dans le ventre et visible par un examen *post mortem*. L'un, le *gbèlè-wèlè* pratique la sorcellerie pour nuire aux gens, l'autre le sorcier-devin *wàn-gbànà* met sa pratique sorcellaire au service de la société. Cette distinction n'est pas attestée chez les Gbaya bodoe, mais il est intéressant de signaler qu'elle est attestée chez les Ngbaka-manza, une population du Sud-est de la République Centrafricaine apparentée aux Gbaya²³ comme le mentionne Appolinaire Selezilo :

Il faut préciser qu'il existe en somme deux (2) sortes de sorcelleries : l'une maléfique et l'autre bénéfique. La sorcellerie maléfique se manifeste sous deux (2) aspects : le *dòwà* (sorcellerie pratiquée la nuit, et à large spectre) et le *limí* ou *gbèlè-wèlè* (sorcellerie pratiquée le jour, et spectre intra-lignagère). (2008, p. 22).

Ce sorcier-devin a la prestigieuse réputation d'être le sorcier du village dont les services sont sollicités à grande échelle dans la communauté. Le statut de *wàn-gbànà* demande une initiation et une formation. Dans les chefferies gbaya de l'Adamaoua, bon nombre de chefs traditionnels sont initiés aux fonctions de *wàn-gbànà*. La fonction de sorcier-devin n'est cependant pas l'exclusivité de la gente masculine. Des femmes peuvent aussi l'exercer, à condition qu'elles aient été désignées par leurs parents devins et initiées à cette tâche. Le *wàn-gbànà*, étant lui-même un sorcier, possède en effet la faculté de voir ce que font les autres sorciers, ce qui lui permet de décèler la face cachée des choses. Ses pouvoirs de sorcier lui permettent ainsi de connaître les méthodes et procédés des sorciers et donc d'identifier un acte de sorcellerie et celui qui l'a commis (cf. Christensen, 1998). C'est pourquoi son expertise est sollicitée avec véhémence pour les affaires de justice. Il a pour rôle de

²³ D'après « Jean Dominique Pénel (1984), les peuples *Ngbàkà mānzā* qui font partie du groupe Gbaya, ont quitté l'Adamawa au Cameroun pour s'installer en République centrafricaine au cours du XIX^e siècle. » (Selezilo, 2008, p. 19)

détecter les coupables d'infractions au travers des procédés sorcellaires dont il a la *maestria*. De ce fait, il devient dans ce système le personnage important pour trouver la vérité puisque c'est sur lui que reposent les pratiques divinatoires qui précédaient le plus souvent les épreuves ordaliques.

3.2. Les pratiques divinatoires

Les procédés les plus utilisés sont la divination par frottement et la voyance par le crabe, deux techniques qui sont toujours pratiquées dans des petits villages de la région de Bertoua.

3.2.1. La divination par frottement *tá-zòk-mò*

Cette forme de divination qui est la plus souvent utilisée pour la détection des coupables est effectuée par un sorcier-devin *wàn-gbànà*. Cette pratique divinatoire consiste à frotter une pierre sur un petit espace de terre. N'importe quelle terre convient à cette pratique, mais la pierre par contre est spécifique. Le sorcier-devin hérite en général de la pierre de ses parents, et la transmet à son tour à sa descendance²⁴. Il s'agit d'une roche basique, de taille moyenne, que le devin se procurait dans les forêts ou en savane. La roche était ensuite travaillée afin d'assurer sa fonction divinatoire. Pour effectuer la divination, on prononce les noms des personnes accusées et on interroge la terre en procédant par frottement de la pierre contre la terre en suivant un mouvement de va et vient. Lorsque la terre passe, on en déduit l'innocence de la personne nommée. Mais en cas de blocage de la pierre contre la terre, la personne nommée est jugée coupable.

Cette technique par frottement est répandue dans l'ensemble de l'aire gbaya selon cependant des modalités qui varient. Ainsi, chez les bodoe, elle est appelée « la pierre à chercher les causes » *tá-kì-wèn-mò* et ne constitue pas une pratique divinatoire comme mentionnée ci-dessus. En pays gaimona, elle est appelée *tá-zòk-mò* littéralement 'la pierre qui voit les choses', ce qu'on peut rendre par « la pierre de voyance », appellation qui concrétise bien la spécificité de cette pierre en tant qu'outil essentiel de cette divination. L'usage de deux noms différents souligne ici l'existence de deux pratiques distinctes.

3.2.2. La voyance par le crabe

La voyance par le crabe est « la chasse gardée de la gente masculine », comme le précise le chef de canton gbaya Aiba Ndiba Ngaré. Cette forme de voyance est également effectuée par un sorcier-devin *wàn-gbànà*. Les crabes (généralement trois ou plus, mais pas plus de six) sont placés dans des canaris d'eau, et ces canaris sont placés sous-terre de telle sorte que, pour chaque crabe, une seule issue de sortie est apparente. Unealebasse recouvre cette issue. Le devin utilise comme matériau pour sa divination des feuilles de l'arbre *soré*, *Annona senegalensis*, humidifiées et conservées dans unealebasse contenant trois petits morceaux de bambous.

Pour mieux appréhender cette forme de divination je vais décrire en détail le rite. La voyance par les crabes se fait généralement de très bonne heure. Les sorciers-devins expliquent que les crabes prennent généralement beaucoup de temps avant de répondre aux questions posées par les individus, et au cas où ces derniers auraient

²⁴ Entretien avec Narma Alabi, Chef de troisième degré du village Ndokayo, à Ndokayo le 12 mai 2018.

beaucoup de questions à poser, il est nécessaire de commencer la voyance très tôt. Le sorcier donne des morceaux de bambou à l'individu qui désire faire la voyance. Ce dernier frotte les deux morceaux de bambou sur ses mains tout en méditant sur ce qu'il veut savoir. Il remet ensuite les deux morceaux de bambous au sorcier-devin qui les associe à son tour à des feuilles d'*Annona senegalensis sorè*. Le sorcier-devin s'adresse alors au crabe en parlant en dialecte gbaya gaimona. Il dit par exemple : « Monsieur X ici présent voudrait découvrir les causes de tel problème ». Après avoir parlé, il dépose ensuite les feuilles de *sorè* et les deux morceaux de bambou dans le canari où réside le crabe et recouvre le tout à l'aide d'une cuvette. En sortant du canari, le crabe a nécessairement déplacé les feuilles de *sorè* et les deux morceaux de bambou. Le sorcier vient alors interpréter la disposition produite et donne ensuite une réponse à l'individu. Le rite se reproduit de la même manière pour toutes les autres inquiétudes. La voyance par le crabe est en fait une sorte de communication entre le sorcier-devin et le crabe. Le crabe est ici chargé d'un pouvoir surnaturel.

Cette voyance par le crabe qui n'est pas attestée chez les Gbaya bodoe existe par contre chez d'autres ethnies du Cameroun. Tchandeu la mentionne ainsi dans les monts mandara :

Les Kapsiki se singularisent par la « divination aux crabes » (surtout destinée aux nobles ; la consultation se faisant à l'aide de bâtonnets et de petites pierres pour les personnes ordinaires). (Tchandeu, 2007-9 §36)

Ce qui fait penser qu'il pourrait s'agir d'un emprunt.

Ces pratiques de divination permettaient de détecter des coupables, et ceux-ci se devaient ensuite de passer aux aveux. En cas de refus d'aveu, ils étaient donc contraints de subir des épreuves ordaliques, car on les reconnaissait coupables s'ils refusaient de passer ces épreuves. C'est donc l'issue de l'ordalie qui seule pouvait déterminer leur culpabilité ou leur innocence.

3.3. Les épreuves ordaliques

Chez les Gbaya, comme le mentionne Ognimba (2012) pour le Congo-Brazzaville, la responsabilité juridique est prise en charge par la communauté. Dans le cas de la chefferie de Bertoua, les pratiques ordaliques qui concernaient principalement des cas de sorcellerie pour lesquels était sollicitée l'intervention d'un sorcier-devin *wàn-gbànà*, étaient des épreuves de poisons.

3.3.1. L'épreuve du poison bu

L'ordalie connue dans toute l'aire gbaya consiste à 'boire le poison d'épreuve', comme mentionné ci-dessus pour les bodoe. Chez les Gaimona, cette ordalie était imposée à celui qui était accusé en particulier de sorcellerie. Il fallait qu'une personne ait commis des actes de sorcellerie nuisant soit à l'ordre du village, d'une famille, ou entravant la réussite d'une tierce personne pour être soumise à l'ordalie. Bien qu'elle ne se pratique plus à l'heure actuelle au Cameroun, elle demeure l'épreuve fondamentale du peuple gbaya, confortant l'affirmation d'Anne Retel-Laurentin :

L'épreuve du poison est la grande ordalie de l'Afrique Noire, celle qui est habilitée par excellence à juger les méfaits de la sorcellerie, la principale source des maux.

(Retel-Laurentin, 1974, p.31)

Le poison utilisé pour l'ordalie chez les Gbaya bodoe est l'*Erythoptheum swaveolens*, *ηmànà* qui est mentionné sous le même nom dans le dictionnaire du yaayuwée de Blanchard et Noss (1982) qui précisent qu'il

sert aux ordalies : on fait boire une décoction de son écorce ; le coupable meurt, l'innocent vomit le breuvage. *kà zàḡám né kpòá, kám nó ηmànà, bèè nàm tík* « si mon intestin est noué (par la sorcellerie), que je boive le ηmana et que je succombe ». (litt. si/quand je bois le ηmana, que je succombe). (Blanchard & Noss, 1982, p. 375-276)

Par contre, chez les Gbaya Gaimona de Bertoua, le poison utilisé est une autre plante. Il s'agit du *Strychnos icaja*²⁵, « une très grande et très grosse liane de 30 à 40 mètres de long grimant sur le sommet des arbres voisins dans la forêt » selon la description du Professeur Auguste Chevalier qui lui consacra un article en 1947 où il dit qu'il s'agit d'un *Strychnos*-liane « qui fournit le poison d'épreuve naguère le plus réputé de toute l'Afrique noire » (p. 207) et précise :

Le *Strychnos icaja* fut signalé sous le nom de Mboundou, Boundou ou Icaja par les premiers voyageurs français venus dans l'estuaire du Gabon vers 1850 [...]. Presque en même temps on attira l'attention sur l'emploi des racines de couleur rouge comme poison d'épreuve. (Chevalier, 1947, p. 208)

Ce *Strychnos icaja* est appelé *mbundi* par les Gbaya Gaimona, terme qu'on ne peut pas manquer de rapprocher de l'appellation commune de ce poison d'épreuve mentionnée par Chevalier.

A Gaimona, seule l'écorce de la racine du *Strychnos icaja* était utilisée pour pratiquer le rite. De fait, la personne en charge de la recherche de l'écorce était désignée par le *wàn-gbànà* qui devait présider le rituel en fonction de leurs accointances. Le plus souvent des hommes effectuaient cette tâche. L'écorce n'était pas extraite de façon fortuite. Si les coups de hache et de machette sur la liane entraînaient un bruit assourdissant, alors on concluait à sa bonne qualité. Ainsi, après avoir extrait l'écorce dans la forêt, les personnes désignées pour cette tâche devaient ensuite la remettre à des femmes, également désignées par le sorcier-devin, qui se chargeaient de la piler à l'aide d'un pilon dans un mortier en bois, puis de la mettre à bouillir dans de l'eau ou la conserver dans un récipient en argile ou unealebasse pour sa fermentation, selon les cas. On a pu en effet observer une utilisation dualiste de cette écorce qui consistait soit en une fermentation au froid, soit à une ébullition à chaud. Selon la gravité de l'acte sorcellaire commis et sous la pression populaire, l'écorce était portée à ébullition et administrée directement après refroidissement à la personne accusée. Toutefois, une autre préparation consistait à faire fermenter l'écorce à froid pendant trois jours avant de l'administrer à l'accusé. La potion une fois préparée était donnée à boire au présumé coupable qui devait prouver son innocence. Au moment de boire le poison, le sorcier-devin lui ordonnait de jurer en ces termes : « *Mì né bém kò.....mì ḡḡá dé m̀ gbèlè-wèlè ná....fìò té-bà mì. Kàm ḡḡà mà m̀ ná, mì té bo née sem* », ce qui signifie littéralement en français « C'est moi tel...Fils ou fille de.... Si j'ai effectivement provoqué telle acte par la sorcellerie, que mort s'en suive. Toutefois, si je suis innocent, que je m'en sorte indemne ».

²⁵ *Strychnos icaja* Bn. (19879) et *Strychnos Dewevrei* Gilg. (1899) sont en fait des synonymes (Chevalier, 1947 p. 212).

Ce poison n'est pas nocif à faible dose. S'il arrivait que cette personne succombe à ce poison, cela traduisait tout simplement sa culpabilité. Lorsqu'elle en sortait indemne, on concluait à son innocence. Cependant, selon les récits de nos informateurs, il était rare qu'un individu ayant ingurgité cette potion, coupable ou non, en sorte indemne. Les anciens expliquaient que cette écorce était un puissant antidote contre la sorcellerie, mais il s'avère que c'était également un poison nocif qui, administré à forte dose, entraînait la mort immédiate de n'importe quel individu. Il était donc recommandé aux *wàn-gbànà* d'administrer ce poison à dose régulière et normale, de façon à éviter qu'elle ne soit fatale aux présumés coupables. Au fil des années, on a pu constater que la dose administrée n'était pas vraiment contrôlée, voire contrôlable, et que les personnes confrontées à cette épreuve y succombaient, indépendamment de leur culpabilité ou de leur innocence. C'est pourquoi cette pratique a été remplacée par l'ingurgitation de ce même poison par un animal.

L'épreuve du poison appliquée à un animal qui est selon Retel-Lanrentin « un préalable à l'épreuve du poison, assez répandu dans le bassin du fleuve Congo » (1974, p.35) et est chez les Gbaya bodoe soit un test soit une épreuve que quelqu'un peut faire pour quelqu'un d'autre, est chez les Gbaya yaayuwee une pratique qui a remplacé l'ordalie proprement dite. De fait, ayant constaté que le breuvage du poison *mbundi* bu par les hommes présentait d'énormes risques et inconvénients, il fut donc décidé de substituer à l'être humain un animal pour juger de la culpabilité ou de l'innocence d'un individu.

L'animal choisi fut un poulet, un animal facile à se procurer de manière courante. S'il arrivait que le poulet succombe au poison, cela traduisait de fait la culpabilité de l'accusé. Par contre si le poulet en sortait indemne, l'accusé était alors innocenté. Cette pratique a été également abandonnée au fil des années comme la première, du fait du manque de contrôle des doses administrées.

3.3.2. Deux autres épreuves ordaliques

Il s'agit d'utiliser des poisons non pas en les buvant, mais en les mettant en contact avec le corps des personnes accusées. La réaction qui s'en suit, doit déterminer de la culpabilité de l'individu. Ces deux techniques qui visent uniquement des cas de sorcellerie sont apparues après la décolonisation et sont encore utilisées par la justice traditionnelle de nos jours dans la région de Bertoua.

a) La traversée des paquets de paille

C'est un rite qui se pratique de très bonne heure, à l'initiative du notable chargé des affaires de justice. Celui qui le pratique énonce des phrases à la forme affirmative tout en tenant deux paquets de paille, *ẓé* en gbaya, confectionnés par le sorcier-devin *wàn-gbànà*. Ces deux paquets de paille qui ont été au préalable trempés dans un potion faite avec une décoction de racines du même *Strychnos icaja*, *mbundi* vont donner des réponses pour confirmer ou infirmer des accusations (cf. Ndanga et Ndanga, 2014). Au cours du rituel, ils sont tenus par deux hommes désignés par le notable de la chefferie en charge des affaires de justice. Ces derniers se tiennent face à face et forment une barrière avec les deux paquets. L'accusé devra courir et traverser la barrière de paquets. Si cette personne est innocente, elle parviendra à traverser la barrière. Mais si elle est coupable, elle sera bloquée par les paquets de paille qui l'empêcheront de traverser. L'exercice sera répété trois fois de suite, et si

le même scénario se reproduit, le verdict sera alors confirmé. Le coupable sera arrêté et condamné. Cette méthode est pratiquée de nos jours et perdure encore dans les chefferies Gbaya. Elle est de fait une méthode mieux adaptée parce qu'elle ne met pas la santé des individus en péril.

b) L'administration de coups de fouet en tiges de macabo rouge

Un fouet est confectionné en tiges de macabo rouge *Xanthosoma sagittifolium*, une plante cultivée au Cameroun. Les tiges de macabo ont une action double sur un individu. Tout d'abord ces tiges contiennent une substance qui provoque des démangeaisons sur la peau de tout individu. Mais, comme nous l'a expliqué le chef de canton gbaya Aïba Ndiba Ngaré ces tiges procurent une sensation de brûlure intense sur la peau d'un individu qui possède un pouvoir de sorcellerie dans le ventre. La substance qui produit la démangeaison agit sur les sorciers d'une manière similaire à du feu et c'est pourquoi les sorciers ont très peur des tiges et des feuilles de macabo. On pourrait faire un rapprochement des effets produits par les tiges de macabo avec les effets produits par l'eau bénite qui, disait-on, brûlait les personnes possédées par les démons ou des personnes sorcières.

C'est le plus souvent un sorcier-devin qui administre des coups de ce fouet en tiges de macabo rouge, mais d'autres personnes peuvent également le faire pour lui, à sa demande. Ce rituel persiste de nos jours dans les chefferies gbaya de la ville de Bertoua.

Tandis que l'ordalie du poison bu a totalement disparu chez les Gbaya de Bertoua, ces deux techniques qui traitent uniquement des cas de sorcellerie sont toujours d'actualité dans la chefferie de Bertoua. Contrairement aux poisons bus qui s'avéraient nocifs pour la santé des individus et des animaux si les doses n'étaient pas contrôlées et respectées, ces techniques ne présentent pas de dangers majeurs pour les individus, ou du moins, ne mettent pas leur vie en danger.

3.3.3. Une autre réponse : l'exil

Lorsqu'il s'agissait des crimes graves tels que les meurtres, les pratiques de sorcellerie, les maladies incurables, le frein au développement de la communauté, les destructions physiques et matérielles, il fallait procéder à un exil immédiat de l'agent destructeur. La sentence d'exil était prononcée pour des cas d'infractions où la stabilité et la prospérité de la collectivité humaine était perturbées. Prenons l'exemple d'un sorcier qui détruit les champs et les habitations des individus au moyen de la foudre, *kórò* en gbaya. Le novelliste gbaya Badomo Beloko nous a expliqué que dans des villages, on rencontrait souvent de ces sorciers qui utilisaient la foudre pour ravager les plantations des individus. Les champs se retrouvaient détruits, brûlés et vidés de toutes productions. De tels incendies étaient alors identifiés comme l'action de la foudre dirigée par un sorcier. Ensuite, lorsqu'un sorcier était détecté et jugé pour des cas de destructions et d'entrave au développement de la collectivité, il devait être mis en quarantaine, isolé loin du village, dans un endroit il n'existait aucune forme de vie humaine. La forêt et autres espaces non exploités constituaient des destinations par excellence où l'on envoyait les sorciers. Ils étaient chassés des groupements humains et considérés dès lors comme des *paria*. Les sorciers ne devaient plus être alors en mesure de porter atteinte à quiconque, ni de nuire à la tranquillité du village.

L'exil n'est plus d'actualité dans la chefferie de Bertoua, car les chefs traditionnels confient désormais les coupables aux instances administratives de justice camerounaise afin qu'elles statuent sur leur sort.

3.4. Le rôle des ordalies dans la société gbaya gaimona actuelle

De l'observation de la pratique des ordalies en pays gbaya gaimona à Bertoua, se dégage la manifestation des forces supranaturelles qui entrent en action au service de la justice coutumière.

3.4.1. Des forces au service de la justice coutumière

La pratique des ordalies en pays gbaya gaimona met en évidence l'autorité traditionnelle du chef dans la gestion des affaires et le rôle essentiel du sorcier-devin comme auxiliaire de cette autorité. Sous le contrôle du sorcier-devin, le poison d'épreuve *mbundi* agit comme une entité surnaturelle capable de confirmer ou de désigner un coupable. C'est le même poison qui agit dans le cas de la traversée des paquets de paille. Dans le cas du fouet en tiges de macabo, un pouvoir comparable à celui du poison d'épreuve est par contre attribué à la propriété urticante de la sève de cette plante. Ces deux dernières pratiques ordaliques concernent le plus souvent des cas de sorcellerie, confirmant le sorcier-devin comme l'intermédiaire régulier du chef qui rend la justice dans la pratique qui conduit au verdict. Il en va de même des procédés divinatoires que sont la voyance par le crabe et la pierre frottée, qui sont entièrement contrôlés par le sorcier-devin du fait de la maîtrise qu'il a des forces occultes qu'il est chargé de combattre.

Tous ces éléments (poison *mbundi*, macabo, crabe et pierre frottée) détiennent un pouvoir surnaturel qu'interprète le sorcier-devin, dans le cas de la divination et dont il permet l'expression dans le cas des pratiques ordaliques. Traditionnellement, c'étaient aux ancêtres *sɔ* qu'était attribué un pouvoir d'intervention surnaturel, mais de nos jours cela est plutôt attribué à l'intervention d'une entité supérieure aux hommes à l'image du Dieu chrétien, également appelé *Sɔ*. De fait, la population gbaya du Cameroun est fortement convertie au christianisme. Le premier contact eu lieu par le biais de missionnaires protestants qui arrivèrent au Cameroun en 1924, et jouèrent peu à peu un rôle grandissant qui conduisit en 1961 à la création de l'Eglise évangélique luthérienne du Cameroun et de la République centrafricaine. Enfin, cette dernière, qui passa progressivement sous la direction de pasteurs africains, joue un rôle de cohésion important dans la société gbaya actuelle (cf. Burnham, 1982). Dans ce cadre, par syncrétisme avec les pratiques chrétiennes, le sorcier-devin qui est un expert en sorcellerie, est devenu le révélateur de l'intervention d'un Dieu suprême, ce qu'il n'était pas dans la société traditionnelle où religion (culte des ancêtres) et sorcellerie étaient deux domaines distincts.

3.4.2. Une fonction socioculturelle et mémorielle

En dépit de l'introduction de la législation coloniale française en pays gbaya, et de l'adoption après l'indépendance d'une législation calquée sur le modèle colonial français qui ont conduit à l'abandon de l'épreuve du poison bu (*mbundi*) considérée comme non conforme aux droits de l'homme, les pratiques et techniques ordaliques se sont maintenues en prenant de nouvelles formes. Dans certaines chefferies, et plus précisément dans le palais de Bertoua, ces nouvelles pratiques ordaliques (traversée

des paquets de paille et fouet en tiges de macabo) sont apparues qui manifestent une jurisprudence conforme au modèle culturel gbaya et inspirées des croyances ancestrales. Un élément culturel tel le poison d'épreuve *mboundi* y a toujours une place, parallèlement au nouvel élément qu'est la sève du macabo. Les ordalies jouent donc une fonction mémorielle et culturelle, car elles expriment des traditions ancestrales et appartiennent au patrimoine immatériel. Elles revêtent pour la population une fonction psychologique et comportementale.

3.5. Bilan

L'épreuve du poison bu (*mbundi*), expression de la jurisprudence traditionnelle, fut combattue et rejetée par les colons, car considérée comme non conforme aux droits de l'homme. Au lendemain des indépendances, on a pu observer notamment avec l'adoption d'une législation calquée selon le modèle colonial français, le maintien de cette situation. Les pratiques de sorcellerie furent désormais réprimées par l'Etat camerounais. Cependant, en dépit de cela, des pratiques et techniques ordaliques se sont maintenues en prenant des formes nouvelles qui ont pris la place de l'épreuve du poison bu (*mbundi*) qui, elle, avait effectivement disparue. La traversée des bouquets de paille et l'administration de coups de fouet en tiges de macabo sont toujours pratiqués. Ils constituent les seuls rituels ordaliques observables en pays Gbaya gaimona qui se maintiennent dans certaines chefferies et plus particulièrement dans le palais de Bertoua où elles constituent un outil de justice au service des chefs traditionnels.

Enfin les chefs traditionnels travaillent maintenant en collaboration avec les instances administratives de justice camerounaise, en remettant les personnes jugées coupables aux mains des hommes de loi (Policiers et gendarmes) lorsqu'il y a des circonstances aggravantes, entraînant des pertes en vies humaines.

4. Conclusion

La présentation en parallèle de deux sociétés gbaya dont les parlars font partie de la même fraction linguistique du 'Northwest Gbaya', mais qui ont eu une histoire récente – depuis le début du XIXème siècle – bien différente est instructive quant aux effets induits sur la pratique de l'ordalie et de son statut. L'ordalie dite « boire le poison d'épreuve » est une pratique traditionnelle commune à tous les Gbaya pour lesquels elle était et reste la réponse indiscutable et ultime dans la recherche d'une vérité. Cependant, le rôle joué par l'organisation sociale s'avère déterminant pour expliquer les évolutions constatées dans les deux populations étudiées. Chez les Bodoë, qui sont restés une société sans hiérarchie, donc sans intermédiaire dédié pour rendre la justice, l'ordalie est le dernier recours après l'échec des serments probatoires pour celui ou celle qui, se sentant faussement accusé(e), veut faire éclater aux yeux de tous sa vérité et mettre un terme aux dites accusations. Chez les Gaimona qui ont développé une chefferie très organisée dont le sorcier-devin est devenu l'intermédiaire incontournable de tout règlement de justice, en particulier dans les cas de sorcellerie, l'ordalie est un outil de justice au service du chef. En pays gaimona, le recours régulier à l'ordalie dont l'issue était presque toujours fatale pour l'accusé(e), a conduit dans un premier temps à lui substituer un poulet, alors qu'en pays bodoë où l'ordalie est rare cette substitution a toujours été pratiquée comme un test préalable à l'acte lui-même, ou lorsque quelqu'un veut disculper un accusé pour

qu'il y renonce. Les Gaimona, après l'indépendance, ont adopté de nouvelles pratiques divinatoires que seul le sorcier-devin maîtrise, et qui ont toujours cours de nos jours, alors la divination reste inconnue des Bodoë. De plus, l'*Erythrophleum suaveolens* connu comme le poison d'épreuve 'le plus renommé des tribus de la savane oubanguienne' selon Chevalier (1951) et utilisé par les Bodoë a été remplacé, chez les Gaimona installés en zone forestière, par le *Strychnos icaja* également qualifié, pour les populations de forêt, par ce même auteur (1947) de poison d'épreuve 'le plus réputé de toute l'Afrique noire', soulignant l'importance de l'implantation géographique de chaque groupe. Cependant pour tous, le pouvoir surnaturel du poison d'épreuve est absolu, capable de discerner le coupable de l'innocent. Cette même aptitude est accordé à d'autres éléments tels la sève de *Securidaca longepedunculata* dans l'œil et l'eau du marteau de forge pour les Bodoë, ou les pailles imprégnées du poison d'épreuve et les tiges de macabo pour les Gaimona. Pour tous aussi, on constate le rôle décisif des paroles performatives qui ne manquent pas d'accompagner ces pratiques.

Ainsi, cette présentation contrastive souligne l'importance d'une enquête au plus près du terrain ainsi que les précautions à prendre avant toute généralisation, qu'elle soit géographique ou culturelle. Notre analyse montre en effet que l'ordalie, qui relève du serment, est à l'initiative de l'accusé(e) chez les Bodoë, tandis qu'elle devient un instrument de la justice du chef chez les Gaimona. Quant au sorcier-devin, appelé *wàn-gbàná* en bodoë comme en gaimona, qui est une référence pour la lutte contre les sorciers, il n'a qu'un statut fragile et éphémère chez les Bodoë tandis qu'il est devenu l'auxiliaire incontournable du chef chez les Gaimona.

Bibliographie

- BAH Thierno Mouctar, 1993, Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle, in Boutrais Jean et Hermenegildo Ada (éds), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Colloque de Yaoundé du 14 au 16 janvier 1992, IRD, pp. 61-86.
- BLANCHARD, Yves et Philip A. NOSS, 1982, Dictionnaire gbaya-français, dialecte Yaayuwée, Meiganga, Centre de Traduction de la Bible, 557
- BURNHAM Philip, 1980, *Opportunity and Constraint in a Savanna Society (The Gbaya of Meiganga, Cameroon)*, London, Academic Press.
- BURHAM, Philip, 1982, The Gbaya and the Sudan mission, 1924 to the present, in Noss Philip A. ed. *Grafting old rootstock*, International Museum of Cultures 14.
- BURNHAM, Philip, Elizabeth COPET-ROUGIER et NOSS, Philip, 1986, Gbaya et Mbako : contribution ethno-linguistique à l'histoire de l'Est Cameroun, *Paideuma*, 32, 87-128.
- COPET-ROUGIER, Elizabeth, 1987, Du clan à la chefferie dans l'est du Cameroun, *Africa* 57 (3), pp. 345-363.
- CHEVALIER, Auguste, 1947, Le *Strychnos Icaja* Bn., poison d'épreuve de l'Afrique équatoriale et du Congo- Belge, *Revue internationale de botanique appliquée et*

- d'agriculture tropicale*, 27^e année, bulletin n°295-296, Mai-juin 1947. pp. 206-214.
- CHEVALIER, Auguste, 1951, Les plantes-poisons de l'Oubangui et du Moyen Congo, *Revue internationale de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, 31^e année, bulletin n°343-344, Mai-juin 1974, pp. 249-257.
- CHRISTENSEN, Thomas G., 1998, *La symbolique du salut à travers l'arbre Soré chez les Gbaya, pour l'inculturation de l'Evangile en milieu africain*, Yaoundé, Editions Clé.
- HENRIX, Marcel, 2000, *Dictionnaire ngbaka français*, Ghent (Belgique), RECALL publications.
- LAFONT, Sophie, 1999, *Femmes, droit et justice dans l'antiquité orientale, Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, "Orbis Biblicus et Orientalis" Tome 165, Fribourg, Editions Universitaires / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MARTINELLI, Bruno. et Jacky BOUJU, J., 2012, *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala.
- MOÑINO, Yves. 1995. Le proto-Gbaya: Essai de linguistique comparative historique sur vingt-et-une langues d'Afrique centrale (SELAF 357). Paris: Peeters
- NDANGA, Dieudonné et Henri Alexis NDANGA, H., 2014, *L'identité Gbaya*, Riga, Editions Universitaires européennes.
- NZABAKOMADA-YAKOMA, Raphael, 1986, *L'Afrique centrale insurgée, la guerre du kongo-wara 1928-1931*, Paris : l'Harmattan, 190p.
- OGNIMBA, Amédée 2012, *Les comportements anti-sociaux dans le système juridique traditionnel congolais*, Paris, Harmattan.
- PERROT, Emile et Em VOGT, 1913, *Poisons de flèche et poison d'épreuve*, Paris, Vigot frères.
- PILO ATTA, Jeannette S., 2017, *Les répressions des pratiques de sorcellerie chez les Gbaya de l'est du Cameroun: XIX^e- début XXI^e ème siècle*, Thèse de Doctorat, Université de Maroua.
- RETEL-LAURENTIN, Anne, 1974, *L'épreuve du poison en Afrique Noire, essai sur le concept de négritude*, Ed. Anthropos.
- RETEL-LAURENTIN, Anne, 1969, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris, Mouton.
- ROULAND, Norbert, 1991, *Aux confins du droit : anthropologie juridique de la modernité*, Paris, Editions Odile Jacobs.
- ROULON, Paulette et Raymond DOKO, 1991, "Jurer, maudire ou promettre : expression et conception du serment chez les Gbaya 'bodoé de République Centrafricaine", in R. Verdier (éd), *Le serment*, Vol II.- Théories et devenir, Editions du CNRS, Paris, pp. 274-288,
- ROULON Paulette, 1980, "La conception gbaya du corps humain", *Journal des Africanistes*, n°50-1, Paris, pp.59-106.

- ROULON, Paulette, 1981, "Rites de fécondité chez les Gbaya kara", in G. CALAME-Griaule (éd), *Itinérances...en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, Tome II, Société des Africanistes, pp. 355-377, Paris.
- ROULON, Paulette, 1985, "Etiologie et dénomination étiologique des maladies gbaya 'bodoe (Centrafrique)", *L'Ethnographie*, "Causes, origine et agents de la maladie chez les Peuples sans écriture", Tome LXXXI, n° 96-97, Paris, pp. 81-102.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1994, "Le jugement coutumier chez les Gbaya 'bodoe", *Droit et Cultures*, n°27, pp. 135-145.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2008, *Le jugement entre Gnongoro et Sofine*, DVD, son stéréo : gbaya sous-titré, durée 16 mn 40, format 4/3.
https://www.canal-tv/video/cnrs_ups2259/le_jugement_entre_gnongoro_et_sofine.12451
- ROULON-DOKO, Paulette, 2009, La notion de 'migration' dans l'aire gbaya, in Tourneux Henry et Noé Woïn (éds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad* [CD-Rom], Paris, IRD : 543-553.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2012, La maladie en milieu traditionnel gbaya (Centrafrique), in Rothmalar Eva, Rémi Tchokothe et Henry Tourneux (éds), *L'homme et la santé dans le bassin du Tchad / Man and Health in the lake Chad basin, Proceedings of the 14th MEGA-CHAD Conference Bayreuth, 15-17 April 2010*, Rüdiger Köppe, Topics in Interdisciplinary African Studies Volume 27 : 169-186.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2013, Sous le regard des ancêtres...chez les Gbaya 'bodoe de Centrafrique, in Verdier Raymond, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis (eds), *Les justices de l'invisible*, Paris, L'Harmattan, Coll. Droits et Cultures : 463-478.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2015, Le maniement de la parole : un art de vivre chez les Gbaya de RCA, CARGO, Cahiers du Canthel, 04, (pp. 27-38) [<http://www.cargo.canthel.fr/fr/4-paroles-dafrique/>]
- ROULON-DOKO, Paulette, 2017, L'adresse annuelle aux ancêtres chez les Gbaya deattribué Centrafrique, in Guitard Emilie et Walter van Beek (éds.), *Rites et religions dans le Bassin du lac Tchad*, Paris, Karthala, Collection Hommes et sociétés, pp. 255-272.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2019a, Une mémoire méconnue : témoignages sur des attaques de 2006 en zone rurale en République Centrafricaine, *Africa Focus*, vol 32 n°1 Memory and remembrance in Africa and the Diaspora, pp. 67-87.
- ROULON-DOKO, Paulette, 2019b, Lexicalization patterns in color naming in Gbaya, an Ubanguian language of CAR, in Ida Raffaelli, Daniela Katunar, Barbara Kerovec (eds), *Lexicalization patterns in color naming: a cross-linguistic perspective*, [SFSL 78], Benjamins, pp. 133-156.
- SELEZILO, Apollinaire, 2008, *Description systématique du Ngbaka manza de Bogangolo en République centrafricaine*. Linguistique. Université de Yaoundé 1, Cameroun, HAL Id: tel-01108162.
- TCHANDEU Narcisse Santores , 2007-2009, Cultures lithiques dans les monts Mandara au Cameroun, *Afrique-Archéologie-arts, Cahier « Mégalithisme d'Afrique »*, n°5, p. 65-80.

- VERNES Maurice , Jean RÉVILLE, Léon MARILLIER, René DUSSAUD, Paul ALPHANDÉRY, 1907, *Revue de l'Histoire des religions*, Vol. 55, Paris, PUF.
- VIDAL Pierre, 1982, *Tazunu, Nana-Modé, Toala, ou : de l'archéologie des cultures africaines et centrafricaines et de leur histoire ancienne*, Bangui, broché. in8.
- VIDAL Pierre , 1984, Archéologie du terrain centrafricain : une approche réaliste de l'histoire pré-coloniale et ancienne, in Miège J.-L. (éd.), *Recherches centrafricaines, problèmes, perspectives de la recherche historique*, Études et documents 18, Institut des pays d'outremer, Aix-en-Provence, p. 4-45.
- VIDAL Pierre, 1992, Au-delà des mégalithes : archéo centrafricaine et histoire de l'Afrique centrale, in Essomba J.-M. (éd.), *L'Archéologie au Cameroun, Actes du 1er colloque international de Yaoundé, 6-9 janvier 1986*, Paris, Karthala, p. 133-178.