

« c'est toi qui l'es puisque tu l'as dit ! ». Formule langagière qui marque l'indélibilité de la parole. Au confluent de cultures où s'exprime en code clair cette caractéristique de la parole et de cultures où elle est refoulée dans l'inexplicite, la culture guadeloupéenne ne peut que protéger la valeur du serment langagier.

BIBLIOGRAPHIE

- BAZERQUE A. - *Le langage créole*, Guadeloupe, Artra, 1969, 687 p.
 CALAME-GRIAULE G. - *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, 1987, 350 p.
 POULET H., TELCHID S., MONTBRAND D. - *Dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen*, Fort-de-France, Hatier, Antilles, 1984, 349 p.
 TUBIANA M.-J. et J. - L'acte du serment et la notion de mani chez les béri, in *Itinéraires... en pays peul et ailleurs*, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix, Paris, Mémoires de la société des africanistes, 1981, pp. 299-320.

JURER, MAUDIRE ET PROMETTRE : EXPRESSIONS ET CONCEPTION DU SERMENT CHEZ LES GBAYA 'BODOE (République Centrafricaine)

Paulette ROULON, Raymond DOKO, CNRS

Les 'Bodoe font partie de l'ethnie gbaya. Ils comptent environ 5 000 personnes réparties en une quarantaine de villages situés sud-ouest de Bouar, en République Centrafricaine. Ce groupe se caractérise par une hiérarchisation très réduite et une absence de spécialistes (si l'on excepte les chefs et les catéchistes, imposés les uns par l'administration coloniale, les autres par les missionnaires). 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.

Appartenant à une culture de tradition orale, les Gbaya 'bodoe accordent une très grande importance à la parole wèn¹. Son acquisition par le jeune enfant marque le point de départ du cycle de la connaissance et son maniement constitue un savoir très valorisé. Aucune parole n'est dite sans raison et chacun sait bien que, loin de s'envoler, les paroles au contraire « restent laissant une trace [aussi visible que celle] du passage [qu'on vient de se frayer] » wèn dîik ?ô ñéé ñò (parole/reste/à la place/+de/la marche). Gare à l'erreur ou au lapsus, une parole prononcée ne peut être ni retirée, ni effacée. Le guib harnaché du proverbe est présent dans toutes les mémoires, qui affirme que « la vraie parole est la première

1. Tout au long de cet article les termes gbáyá 'bodòè, éventuellement précisés par un mot-à-mot mis entre parenthèses, sont placés immédiatement après les termes français auxquels ils correspondent. Dans le cas d'expressions ou d'énoncés, ceux-ci sont placés entre guillemets pour éviter toute difficulté de repérage et sont toujours accompagnés d'un mot-à-mot où chaque terme est isolé par des barres obliques. Le signe + signalant un groupement ou un amalgame. Il n'a pas été jugé nécessaire d'introduire de considération grammaticale, seuls quelques éléments de ce type ont été mentionnés en italique, le but de ce mot-à-mot n'étant que de permettre un accès simple à la structuration de cette langue.

dite» wèn né káyá (parole/être/aîné+de+cela). La parole humaine une fois émise a une vie autonome que l'homme ne peut contrôler. C'est ainsi que, dans certains cas, une parole devient source de conflits, on rendra alors ce même terme wèn par « histoire, palabre » en français.

Dans cette société, il n'existe aucun serment institutionnel bien qu'il y ait plusieurs initiations dont les deux plus importantes sont le *l'á'bi* des garçons et la *bàná* des filles, au cours desquelles il n'est prononcé aucun serment². Seuls existent un serment probatoire qui porte sur des événements passés, et un serment promissoire qui engage lui l'avenir. Nous présenterons successivement ces deux types de serment.

LE SERMENT PROBATOIRE

C'est toujours pour « contester une parole » *káfá wèn* (nier/parole), refuser *má* (couper/parole/poser/bouche/l'un l'autre) que l'on a recours au serment. Cet acte de parole est la première étape pour établir une vérité, les étapes suivantes étant des procédures ordaliques.

Les différentes formes du serment

« Déclarer solennellement, jurer » se dit *káná mò* (jurer/chose), l'élément *mò* (chose) étant le complément le plus neutre qui permet l'expression d'un verbe construit transitivement. La notion d'engagement public est donc le sens fondamental de ce verbe qui par ailleurs s'emploie avec le sens *màngá* (cri-emblème) et signifie « faire retentir le cri de chasse de son lignage ». Cette proclamation est importante puisqu'elle atteste publiquement que celui qui l'a émise a porté le premier coup à l'animal, ce qui est décisif pour désigner à quel lignage revient l'animal tué. Il n'y a pas de nom spécifique pour désigner le serment, c'est l'expression *káná mò* (jurée/chose) qui est seule utilisée.

Chacun peut, par l'usage du serment *káná mò*, contester un dire ou un fait qu'il juge lui être injustement attribué, mais les formules employées varient selon le sexe et l'âge de l'intéressé.

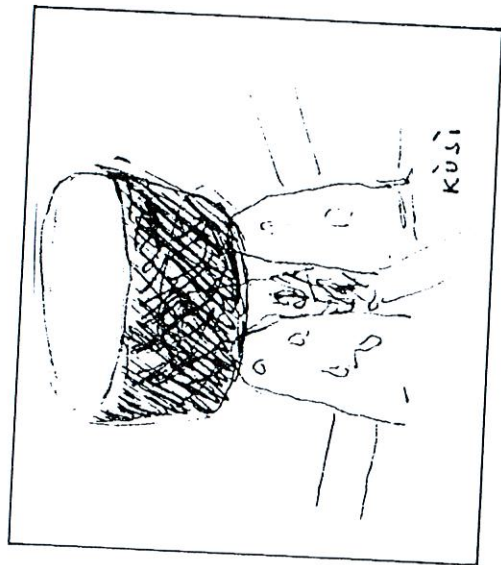
Les serments communs aux hommes et aux femmes

- *kúsi ngòmbè* (termitière sp.-t-de/bois de feu sp.)
 Cette expression, par laquelle jurent aussi bien les enfants que les adultes, renvoie à deux éléments : d'une part à la termitière *kúsi* qui traditionnellement

2. On pourra consulter à ce propos l'ouvrage de Pierre Vidal (1977) entièrement consacré aux initiations *lá'bi* et *bàná* des Gbaya de la région de Bouar (R.C.A.).

3. Il est difficile de citer un verbe de façon isolée en gbáyá 'bòdòè car un verbe ne peut apparaître qu'à une forme conjuguée, le radical n'est jamais prononçable seul. Aussi nous avons choisi de faire figurer la forme à l'infinitif inaccompli *vá* ou *vá + C.O.D.*.

est utilisée comme pierre du foyer, endroit où l'on cuit toute la nourriture, et d'autre part à l'arbre de forêt ngómbé dont le bois est un très bon combustible dont la recherche fait expressément partie du travail d'un futur gendre. Le foyer et le combustible sont ici des symboles de vie, référant le premier à la parenté, le second à l'alliance, qui témoignent de la bonne foi du jureur. Aucun geste particulier n'accompagne ce serment.



- *búk* (les cendres)

Celui, homme ou femme, qui jure ainsi, « frappe la cendre de sa main puis s'en frappe le corps » *wá mbér búk, wá mbér né téwá* (ils/frappent/cendres// ils/frappent/avec/corps+de+eux). Les cendres du foyer de couleur claire jouent ici le rôle du kaolin *yémbé* dont chacun s'enduit au moment d'un deuil, signifiant ainsi qu'il n'est plus un homme vivant au corps bien noir, mais qu'il est devenu cendres.

Aussi fort que le serment précédent, le jureur prend à témoin la terre au sein de laquelle sont ensevelis les morts⁴ et sur laquelle ils demeurent en tant qu'ancêtres, dans un monde parallèle à celui des vivants.

Ces deux derniers serments prennent à témoin des éléments qui réfèrent à la mort, à la terre, au sol ancestral. Ce ne sont pas pour autant des symboles de mort mais bien des symboles d'une continuité entre les vivants et les morts qui vivent les uns et les autres sur le même sol.

- *wór díá zǎŋ-bèè* (cadavre+du/père/en brousse)

- *wór ná zǎŋ-bèè* (cadavre+de la/mère/en brousse)

Le « cadavre » se dit *wór tē béí* (dépouille mortelle+du/corps+de/une personne), c'est ce qui reste lorsque quelqu'un quitte le monde des vivants. Ce serment plus fort que ceux présentés ci-dessus n'a de sens que si le parent mentionné - père ou mère biologique uniquement - est déjà mort. Jurer par ce serment alors

4. Il n'existe pas d'espace réservé pour enterrer les morts (cimetières). Ceux-ci sont enterrés dans la portion de brousse qui jouxte immédiatement les limites du village.

que le père ou la mère invoqués ne sont pas morts n'a aucun poids. En effet, ce quiconque la mort d'un tel serment c'est la souffrance indiscutable qu'entraîne pour de) symbolise chez les 'Bodoe la souffrance par excellence, car il s'agit de la perte d'une relation conçue comme unique, irremplaçable.

Les serments propres aux seuls hommes

Ce sont des serments qui réfèrent à des moments où l'individu a dû subir une souffrance physique. Ce sont en particulier les trois initiations suivantes qui sont invoquées.

• Vers 12-13 ans, les garçons participent à une session de *bàná mbilò* qui dure environ un mois, en saison sèche. Cette initiation est principalement centrée sur une épreuve d'endurance physique à la douleur. En effet, le jour de l'intronisation, ils doivent remonter de la rivière du camp, soit un parcours assez long, les mains sur la tête en marchant entre deux rangées d'adultes qui les flagellent. Tous gardent un très mauvais souvenir y compris ceux qui ne parviennent pas au bout de l'épreuve – ils ont en effet toujours la possibilité de se réfugier au pied d'un adulte en lui tenant la jambe – et y acquièrent une réputation de faible qui ne les quittera plus!

• Quelques années plus tard, les adolescents subissent l'initiation du *l'á'bi* pendant laquelle chaque garçon est « tué » pour renaitre homme. Cette mort rituelle très réduite du novice constitue le grand secret de cette initiation. Un an plus tard, lorsque les initiés quittent définitivement le camp d'initiation pour réintégrer la vie villageoise, chacun est fier de la cicatrice qu'a laissée dit-on, à droite de leur nombril, la sagaie qui les a tués. Si, dans la réalité il ne s'agit pas d'une très grande souffrance physique, du moins cela reste-t-il associé à une très grande peur.

• Enfin, les hommes adultes participent volontiers à une session de l'initiation dite *sò*, au cours de laquelle les « divinités » *sò* descendent sur terre afin de contrôler la bonne marche de la société et éventuellement punir ceux qui agissent en dehors des normes sociales. A chaque session, les nouveaux initiés ont le bras gauche tatoué. Ce tatouage qui est censé être la cicatrice de la morsure que leur a faite une divinité, témoigne de la relation privilégiée et terrifiante aux yeux des non-initiés qu'ils ont eue avec ces divinités. Celles-ci sont des êtres avec lesquels les humains n'ont pas, en temps ordinaire, de relation et sont représentées dans l'imaginaire des contes comme des personnages redoutables ayant la faculté d'avaler tout ce qu'ils veulent⁵.

Selon son âge et les initiations qu'il a effectivement faites, car il n'y a aucune obligation à participer à une initiation, un homme pourra donc jurer sur l'une des souffrances qu'il a endurées :

- *ndáyám nám tò nê gbà-gò* (fesses+de+moi/que+je/cogne/avec/grande dalle)
- *gbà-gò bàná* (grande dalle-de/initiation bàná mbilò)

Ces deux paroles sont équivalentes et renvoient toutes deux aux souffrances endurées par le jeune garçon pendant l'initiation *bàná mbilò*.

- [*dà*] *l'á'bi zāpām* ([plaie+du] /initiation l'á'bi /ventre+de+moi)

5. On pourra consulter à ce propos l'article P. Roulon (1988) pp. 87-88.

Ce serment est toujours accompagné d'un geste qui consiste à frapper du plat de la main l'endroit du ventre où se trouve la cicatrice faite au l'á'bi. La mention explicite du terme « plaie » est facultative, le serment ayant dans les deux cas la même valeur.

- [*hín*] *sò' bákám* ([dents+des]/dieux/bras+de+moi)

Ce serment est toujours prononcé en se frappant de la main droite l'avant-bras gauche, là où se trouve le tatouage qui atteste qu'on a bien fait cette initiation. Avec la disparition de ce rituel, et l'ambiguïté du terme *sò* qui désignait traditionnellement d'une part les divinités auxquelles il n'est rendu aucun culte, et d'autre part les ancêtres, protecteurs des vivants qu'on honore régulièrement, et qui désigne de plus actuellement le dieu des chrétiens, ce serment s'est banalisé et n'a plus aucun poids.

Autrefois, pour un homme qui avait effectué ces trois initiations, il y avait une sorte de graduation de ces serments, le plus fort étant celui de l'initiation faite à l'âge adulte, la référence au *l'á'bi* étant quant à elle plus grave que celle du *bàná mbilò*.

Les serments propres aux seules femmes

Il s'agit de serments qui réfèrent tous à l'initiation du *bàná* pendant laquelle les jeunes filles subissent l'excision dont toutes se souviennent comme d'une grande souffrance physique :

- *ngbòò bàná* [*kómí*] (a été conduite/initiation bàná/[de+moi+en question])
- *sò-ngú bàná* (mât+de/initiations bàná)
- *ndòné m kòm* (initiatrice/de+moi)

La première expression indique qu'« elle a été conduite à l'initiation », la seconde désigne « le mât de l'initiation qui est planté au centre du camp de l'initiation, la troisième nomme « la première d'une initiation », celle pour qui a été décidée une nouvelle session de cette initiation. Ce terme *ndòné m* [= *ndó nê m*] signifie littéralement « celle qui entreprend quelque chose de nouveau ». Enfin il existe une dernière expression, plus forte que celles citées ci-dessus, sans doute parce qu'elle fait référence à l'endroit même de leur excision :

- *wáyá yám* (feuilles+de/herbe *sp.*)
- c'est sur un tapis de ces feuilles que chaque postulante est excisée et c'est donc là que coule son sang.

Tous ces serments *káná nò* sont des actes de paroles qui veulent attester de la véracité des propos de celui qui les emploie, contestant par là-même des paroles ou des actions qu'il réfute. De nos jours, un certain nombre de ces serments deviennent désuets, les diverses initiations auxquels ils réfèrent ayant été abandonnées sous la pression des missions depuis de très nombreuses années.

En pays 'bodoe, le dernier *l'á'bi* remonte aux années 40, le dernier *sò* aux années 50 et le dernier *bàná* des filles aux années 58-59.

Si, en dépit des serments les plus forts, un individu ne parvient pas à faire taire la parole qui s'acharne sur lui, il passera à l'étape suivante, celle des procédures orales qui assument la fonction d'un serment décisive ou supplétoire.

Les procédures ordaliques

C'est toujours l'intéressé lui-même qui décide de recourir à l'une de ces procédures. Il est certes poussé par le sentiment de honte qu'il ressent à propos des allégations qu'on lui prête et qu'il juge fausses. Dans son ensemble la communauté villageoise tentera toujours de le dissuader.

L'épreuve du poison

Cette épreuve dite « boire le poison » *nóó ɣmàná* (boire/*Erythrophileum swaveolens*) a toujours lieu en public. Quelqu'un qui prétendrait avoir procédé Anne Retel-Laurentin chez les Nzakara⁶, une ethnie également d'Afrique centrale, cette épreuve ne peut être ordonnée par personne. Il s'agit nécessairement d'une décision personnelle de celui ou celle qui veut faire entendre sa vérité et va en personne préparer le poison.

Une fois sa décision arrêtée, celui qui veut boire le poison va, toujours en compagnie de quelqu'un, chercher le poison. Il s'agit de l'écorce de l'arbre de forêt *ɣ máná Erythrophileum swaveolens* (Caesalpinaceae). Pour ce faire le tronc de l'arbre est frappé à l'aide d'un pilon apporté expressément du village, jusqu'à en détacher des morceaux d'écorce. Tout en frappant, on écoute attentivement si l'on entend ou non un écho. La résonnance d'un écho signifie que le poison tuera, et dans ce cas il convient de renoncer à l'épreuve. Dans le cas contraire, ils s'en retournent en bordure du village, dans la portion intermédiaire entre le village et la brousse proprement dite. Là l'écorce est pilée dans un mortier puis malaxée dans l'eau d'un récipient. Celui qui se soumet à l'épreuve arrache des tiges de *hóff Imperata cylindrica* (Gramineae) avec lesquelles il se confectionne une ceinture et un bandeau. Assis à terre, face à la brousse, il s'exprime ainsi :

mò hǎ ?ám dé ná
(chose/cette/je/fais/pas//
?á né hǎ-nǎ. ?ám déá wó
c'est/que/dit-on/je/ai fait/oui//
?á nǎm nó mé ɣmàná hǎ wǎná
c'est/que-je/bois/toi/poison sp./
ce/à cause+dc+cela//
kám né dǎé hǎǎǎ kǎsá wǎn
si+je/Hypothétique/fais/ainsi/vraie/parole//
?éé nǎm ték mé [ou mémé gbém]
puis/que-je/tombe/toi/ [que+tu/tues+moi//]
kám né dǎé ná
si+je/hypothétique/fais/pas//
?éé nǎm ?ǎi mé ɣmàná hǎ ?á nǎ ká' dǎ
puis/que-je/vomisse/toi/poison sp./ce/jeter/
à terre/finitr//

cette chose-ci, je ne l'ai pas faite

or on dit que je l'ai faite !

C'est pourquoi je te bois poison de ce ɣmàná,

si, en vérité, j'ai fait cela

eh bien que je sois abattu [tue-moi] !

si je n'ai rien fait

eh bien que je te vomisse, poison de ce ɣmàná, entièrement.

6. Chez les Nzakara, l'épreuve du poison dite *benige* fait partie de l'arsenal de la justice des chefs et le poison est préparé et administré par un devin. Cf. A. RETEL-LAURENTIN (1969).

Puis il se met à boire⁷ et tous ceux qui sont auprès de lui répètent ce qu'il a dit. A partir du moment où le poison a été bu, il a aussitôt la tête qui tourne et personne ne doit plus passer dans son champ visuel, on a l'impression qu'il dort éveillé. S'il vomit, il est sauvé et lavé des accusations qui pesaient sur lui. S'il meurt, c'est que l'arbre *ɣmàná* « s'est abattu » sur lui, c'est du moins dit-on l'illusion que ressent celui qui meurt par le poison. D'ailleurs, si avant de tomber mort, il fait un geste, comme pour éviter quelque chose, cela est interprété comme la preuve qu'il a menti. En l'absence de cette preuve, la famille de celui qui est mort se retourne volontiers contre lui ou celle dont les accusations furent décisives.

Le résultat d'une telle épreuve est immédiat. Il arrive que cette épreuve soit faite sur un poulet. Dans ce cas, il s'agissait d'une étape intermédiaire entre le serment et l'épreuve du poison elle-même, soit d'une épreuve que quelqu'un fait pour disculper quelqu'un d'autre que lui-même. Dans ce dernier cas, il ne peut jamais prendre lui-même le poison pour quelqu'un d'autre.

L'épreuve du poison dans l'œil

Lorsque quelqu'un est injustement accusé, de vol par exemple, il peut pour prouver son innocence et faire cesser le bruit qui l'accuse décider de recourir à l'épreuve du poison dans l'œil ?*áá hǎmǎ yík wí* (verser/*Securidaca longepedunculata*/œil-de/quelqu'un). C'est en effet la racine de l'arbre de savane *hǎmǎ Securidaca longepedunculata* (Polygalaceae) qui fournit le poison utilisé. La racine raclée est pressée au-dessus de l'œil afin d'y instiller le jus. Si l'accusation était juste, « le poison attaque l'œil » *hǎmǎ hǎá yíká* (-/à pris/œil-de-lui) entraînant une kératite *nǎbǎ*. Dans le cas contraire, le poison ne crée aucun dommage de l'œil.

L'épreuve du marteau de forge

D'un résultat moins immédiat que la précédente, cette épreuve doit dans un délai maximum d'un an tuer celui qui s'y soumet, s'il n'a pas dit la vérité. Comme la précédente, cette épreuve est toujours publique et se fait en présence de celui ou celle qui est l'auteur de la parole contestée. Il s'agit de « boire l'eau du marteau de forge » *nóó yí d'ǎmǎ* (boire/eau-du/marteau de forge), c'est-à-dire une eau dans laquelle aura reposé le marteau de forge. La forge, accessible à tous, puisque c'est le goût et l'intérêt qui motive un jeune à forger le fer sans aucune restriction ou obligation lignagère, est un endroit sacré. Dans l'imaginaire des contes, c'est toujours à la forge que les personnages menacés trouvent un abri, une force capable de s'opposer à celles des divinités, le plus souvent hostiles aux hommes. Le marteau de forge, objet de nombreuses précautions, semble symboliser cet espace sacré. La maladie qui frappe celui qui a menti porte le nom de « maladie du marteau de forge » *zǎéé d'ǎmǎ* (maladie+du/marteau de forge). Elle débute toujours par une forte diarrhée, puis le ventre se met à gonfler, puis les jambes, les bras et enfin le visage. La mort est alors inéluctable.

7. La quantité généralement absorbée correspond à celle d'un petit bol. Il peut arriver qu'au lieu de cette préparation, celui qui se soumet à l'épreuve se contente de mâcher longuement l'écorce de ce même arbre.

Le démenti par la poule blanche

Quelqu'un qui veut en finir avec une parole qu'il conteste, peut décider de s'en remettre au démenti de la poule blanche. Celui dont il conteste les paroles ne peut refuser cette épreuve sans avouer que sa parole est mensongère. Il s'agit de frapper violemment une poule blanche sur son corps puis sur celui de la partie adverse. On dit « qu'ils se frappent mutuellement avec une poule » *gásá kòrǎ né má* (frapper/poule/avec/! un l'autre). Ce faisant, ils disent à haute voix la raison de leur geste. Pour finir, la poule est jetée très violemment contre le sol où elle meurt. Le premier des deux qui tombe malade est celui qui a menti. Comme pour l'épreuve précédente, au bout d'un certain temps, la maladie de l'un ou de l'autre n'est plus interprétée comme une réponse à cette épreuve.

Seule la honte trop fortement ressentie peut conduire un individu à l'une de ces procédures ordaliques. Le corps social dans son ensemble réprouve le recours à ces pratiques et fait tout ce qu'il peut pour les prévenir. Le serment décideoire par excellence qu'est l'épreuve du poison n'a lieu que rarement⁸.

LE SERMENT PROMISSOIRE

Contrairement au serment probatoire qui ne porte que sur le PASSÉ – actes déjà commis, paroles déjà produites – dont le jureur conteste la véracité, le serment promissoire porte lui sur l'AVENIR – actes et paroles non encore effectués – pour l'engager. Nous distinguerons deux grands types de serments promissoires : les malédictions et les promesses.

Les malédictions

Il convient de distinguer la malédiction qui vise un individu dûment nommé de celle qui vise un individu dont l'identité n'est pas connue. Les 'Bodoe leur donnent d'ailleurs des noms différents.

La malédiction ?ó-yáá-?òò

Cette malédiction ?ó-yáá-?òò (qui/est resté/qui?) « qui est passé par là? » vise nécessairement quelqu'un dont l'identité n'est pas connue de celui qui la profère. En effet, lorsque quelqu'un est victime d'un grand nombre de vols (vols des produits cultivés, des gibiers pris au piège, etc.), il peut décider de maudire celui ou celle qui commet ces vols. Bien sûr, il ne sait pas de qui il s'agit. Sa malédiction s'adresse et retombera nécessairement sur celui ou celle qui a commis le vol désigné explicitement au moment de la malédiction.

8. La dernière épreuve de ce type au village de Ndongué, centre de nos enquêtes, remonte à plus de trente ans, il s'agissait d'une jeune femme qui y a succombé.

Si chaque malédiction de ce type retombe nécessairement sur le voleur, une seule ne suffit pas pour être suivie d'effet. Cela ne se produit que lorsque un même individu est trouvé être visé de façon répétée par de telles malédictions qui d'ailleurs peuvent être chacune prononcées par des personnes différentes. Les effets d'une telle malédiction ne sont en tous cas jamais visibles à court terme, car la maladie qui en sera le résultat n'atteint pas le voleur lui-même, mais atteint les enfants qu'il mettra au monde. En effet, cette maladie, *yáá-nò* (grand-mère-de+chose) littéralement « l'antériorité » se manifeste par une suite d'enfants anormaux (idiots, parlant difficilement, etc.). C'est donc une maladie sanction qui manifeste aux yeux de tous que l'un des deux parents a été l'objet d'une malédiction anonyme ?ó-yáá-?òò.

La malédiction *fómá nò*

« Maudire » se dit *fómá*⁹ (maudire) et l'on dira ainsi « il t'a maudit » ?á *fómá mé* (il/a maudit/toi). Ici, comme dans le cas du serment probatoire examiné ci-dessus, il n'y a pas de nom spécifique qui désigne la malédiction. C'est en effet l'expression *fómá nò* (maudire/chose) qui désigne « la malédiction ».

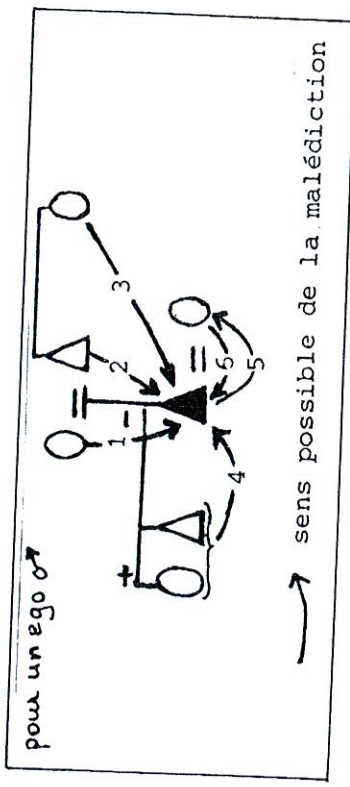
Une telle malédiction ne peut s'exercer qu'au sein de la famille et le plus souvent d'une façon non réciproque. Elle s'exprime toujours en rappelant tout d'abord l'authenticité de la relation au nom de laquelle celui qui parle va maudire l'autre, puis énonce l'effet qui résultera de cette malédiction. Ainsi, pour un ego donné (homme ou femme) ce sont les mères *náá*, les pères *dáá* ou les tantes paternelles *báá*, les frères aînés *zònmf* ou les sœurs aînées *dáá*, ainsi que le conjoint mari *wéi* ou femme *kóó* qui peuvent le maudire. Le tableau ci-dessous récapitule les relations primaires concernées et indique le sens des malédictions possibles. Voici tout d'abord les différentes formules attestées pour signifier la relation prise en compte (chaque relation y est désignée par le numéro qui la signale dans le tableau) :

- kà né bèè sò né mí kòò mé...	S'il est vrai que c'est bien moi qui t'ai
(si/hypothétique/peut être ¹⁰ /révolu/être/	mis au monde, ... (1, 2, 3)
moi+insistance/ai enfanté/toi)	
- kà né bèè sò né yí-bèrém	S'il est vrai que c'est le lait
(si/hypothétique/peut être/révolu/être/	
lait+de+moi/	
?á né mé ?ámá, sékómé dé né béi...	dont je t'ai nourri(e) qui a fait de
c'est/que/lu/as tête/avant que+t/lu/fasses/	toi un homme (une femme), ... (1)
avec/une personne)	
- kà né bèè sò né mí hòò tí...	S'il est vrai que c'est bien moi qui
(si/hypothétique/peut être/révolu/être/	suis sorti le premier, ... (4)
moi+insistance/suis sorti/avant)	
- kà né bèè sò né mí	S'il est vrai que c'est bien moi
(si/hypo./peut être/rév./être/moi+insist./	

9. Philip Noss dans son dictionnaire Gbaya-Français qui porte sur le dialecte *yáá-yò-wèè* du Cameroun, très proche du 'bòdòè, signale que ce terme est également employé, dans le même sens, par les Mbororo, population peule nomade installée au Cameroun comme en Centrafrique.

10. Il s'agit d'un verbe potentiel que nous rendons en français par « pouvoir être ».

- ?ám mbiyá bík sàò kómé ndé
je/ai balayé/cendres+de/célibat/te/
toi/je dis)
- kà né bèè sò né míí
(si/lypo./peut être/rév./être/moi+insist./
- a) háá kárá 'dòmé [ou p]i káná mé¹⁰
ai donné/poule/dernière+toi// ai mis/
l'engagement/à toi)
- b) gbòò gó, dómé
ai percé/sexe féminin+de+toi)
- qui, comme je le dis, ai balayé les
cendres de ton feu de célibataire, ... (6)
- S'il est vrai que c'est bien moi
- a) qui ai apporté [à ton père] la
poule qui scella notre engagement, ...
- b) qui t'ai déflorée, ... (5)



Ce qui motive la malédiction des parents ou de la tante paternelle, substitut du père absent, c'est un comportement socialement inadmissible *dé-miá* (façon d'agir+de-lui), une goinfrie incontrolée *ḡḡ-miá* (façon de manger+de-lui) ou un manquement en dehors du bon sens de la parole *ḡ-wená* (façon de parler+de-lui), attitudes qui toutes attirent la honte. Le frère aîné peut maudire son/sa cadet(te) qui l'a insulté publiquement, le couvrant de honte. Quant aux époux, c'est toujours lorsqu'une rupture apparaît que le conjoint (homme abandonné, femme chassée) maudit l'autre.

La deuxième partie de l'énoncé qui constitue la malédiction, en précise les effets. La formulation la plus commune est :

- nè kpáá mò kómé ?à sí bè 'dé zúm
(que/trouvée/chose/de+toi/elle/retourne/
place habituelle+de/tête+de+moi) 11
- alors que tout ce que tu entreprennes
échoue !

Dans la conception même des Gbaya 'bodee, chacun dispose d'une fécondité 12 qui se manifeste par une capacité à produire (enfants) et à trouver des choses (gibier, objets de cueillette, etc.). Cette fécondité qu'un certain nombre de rites permettent d'entretenir est fondamentalement sous la surveillance des ancêtres. L'effet

11. Cela désigne « le plat du crâne », là où l'on pose habituellement ce que l'on veut porter sur la tête.
12. Pour plus d'information sur cette notion de « fécondité » kḡḡ et sur les rites qui l'entretiennent, on pourra se reporter à P. ROULLON (1981).

de la malédiction qui consiste à priver celui ou celle qu'elle atteint de sa fécondité, interpelle donc directement les ancêtres, tout particulièrement en ce qui concerne le gibier qu'ils contrôlent complètement 13. Si la malédiction d'une mère, d'un père ou d'une tante paternelle ne peut être qu'unilatérale, la malédiction portée par un aîné sur son/sa cadet(te) peut avoir une réciprocité mais d'une autre nature. En effet, si la souffrance du/de la cadet(te) résultant de cette malédiction est excessive, les ancêtres interviendront pour la soulager le/la rappelant dans leur monde, et l'auteur de la malédiction portera aux yeux de tous la responsabilité de cette mort, qui manifeste le désaveu des ancêtres.

D'autres formulations existent telles :

- kómé bá wéi [kòò] ná!
(que+tu/prends/mari [femme]/pas)
- ndiù kòò né mí!
(dernière/femme/être/moi)
- mé té néh'ḡḡóó tàkà' dī,
(du/iras/ainsi+dératif/en vain//
- tu/reviendras/trouver+moi)
- ... alors que tu ne trouves pas à te marier!
(1, 2, 3, s'il s'agit d'un(e) célibataire)
- ... tu n'auras pas d'autre femme que moi ! (6)
- ... tu chercheras en vain [un autre époux],
et tu me reviendras ! (5)

Si les malédictions entre époux, lorsque l'épouse quitte son mari ou que le mari cherche une seconde épouse, qu'il chasse ou non la première, sont fréquentes, il n'en va pas de même des malédictions des parents vis-à-vis de leurs enfants. En effet, le parent qui maudit ainsi l'un de ses enfants doit ensuite faire attention à ne consommer aucun gibier rapporté par les autres de ses enfants, ce qui par assimilation le ferait consommer le produit de celui qu'il a maudit retournant ce faisant la malédiction contre lui. On conçoit qu'une telle situation est difficile à assumer, et qu'en maudissant l'un de ses enfants le père ou la mère se condamne à un isolement certain. Les cas sont très rares, et le seul cas dont les villageois se souviennent concerne un homme déjà âgé qui maudit sa fille déjà mariée et mère de famille, parce qu'elle ne l'avait pas nourri correctement alors qu'il était venu la visiter, réservant tout ce qu'elle trouvait à son mari.

Les promesses

Promette se dit *háá nú* (donner/bouche) littéralement « donner sa bouche ». Le plus souvent, il s'agit d'un engagement qui porte sur celui-là même qui le prononce. On dit ainsi qu'« il a donné sa parole » ?à háá núá (il/a donné/bouche+de+lui). Par exemple, suite à une grave querelle, quelqu'un peut décider :

mí, kú-tià kómé, kú-tià kóméi, zúm hé bé ká yé tià kóméi ngii 'bò ná!
(moi/maison/de+toi/maison/de+toi+en question// tête+de+moi/cette/peut/ qu'elle/entre/maison/de+toi+en question/d'un poil/encore/pas) moi, ta maison, ta

13. Selon la conception gbaya, les ancêtres qui vivent sur le même espace que les vivants mais dans un monde parallèle, ont pour village la brousse et sont les maîtres des animaux sauvages. C'est ainsi que pour montrer leur satisfaction à leurs descendants, lorsque ceux-ci les respectent et les honorent comme il convient, ils leur offrent des animaux sauvages les plaçant dans les pièges, les poussant au devant des sagaites à la chasse.

maison dont je parle, il n'est plus question que j'entre dans ta maison là même qu'un peu!

Un tel engagement une fois prononcé, publiquement ou non, doit être respecté. Ainsi, dans l'exemple ci-dessus, celui qui a fait cette promesse devra s'abstenir d'entrer dans la maison qu'il a désignée, mais il devra aussi éviter soigneusement toutes les maisons de ceux de la famille. Toute transgression entraîne une maladie dont le développement peut être variable mais qui débute nécessairement par une très forte fièvre. Ici, ce sont les ancêtres qui veillent au respect de la parole et eux par conséquent qui rendent malade celui qui n'a pas respecté la parole qu'il a librement exprimée.

De plus une promesse peut engager quelqu'un d'autre que celui qui la formule. Dans ce cas, il ne peut s'agir que d'une personne de sa famille. Cela peut être une recommandation comme une interdiction.

Dans l'imaginaire des contes 'bodoe, ces deux types de promesses sont attestés. Dans un conte, le héros civilisateur Wanto, dont la forme animale est l'araignée, déclare peu après son mariage que « le jour où sa belle-mère mourra, il ira dans la tombe avec elle ». Cette parole a été entendue par son épouse. Peu de temps après, la belle-mère meurt. Le soir même la femme de Wanto entonne la chanson suivante : « vivement demain que Wanto aille dans la tombe avec maman ! ». Wanto devient furieux et chante à son tour un chant d'insultes dirigées contre son épouse¹⁴. Dans un autre, c'est la mère de la fourmi *kpáá-dĩngá* qui demande à ses enfants « qu'à sa mort ils l'enterrent au bout de la terre ». A sa mort, ses fils tiennent l'engagement dont elle les avait chargés *?á háá núa hó bêm kówá* (elle/a donné/bouche-de-elle/à+les/enfants+de-telle).

Toutes ces paroles qui engagent l'avenir, qu'il s'agisse d'une malédiction de type *fómá mò* ou d'une promesse *háá nú* peuvent être désactivées. Cela n'est évidemment pas possible dans le cas de la malédiction *?ó-yàá-?òò* proférée anonymement.

La procédure pour désactiver un serment promissoire

S'il n'est pas possible de faire disparaître la parole *wèn* qui a manifesté l'engagement, malédiction ou promesse, il va être possible de « nettoyer la bouche » *fómá nú* (laver/bouche) qui l'a prononcée. Il convient ici de bien distinguer « parole » *wèn* et « bouche » *nú*. Cette dernière se comporte comme un récipient que... ce type de paroles a nécessairement imprégné. Les serments promissoires sont des paroles fortes, comme certains gibiers dont la consommation est interdite aux femmes et qui imprègnent le récipient utilisé pour les cuire¹⁵. Aussi, de la même façon que les femmes désinfectent une marmite souillée par la cuisson d'un tel gibier en y faisant bouillir pendant des heures de l'eau avec certaines écorces, on va pouvoir laver la bouche, la débarrasser des traces de cette parole qu'on ne veut plus respecter.

14. Les insultes proférées jouent dans le conte, d'après les locuteurs, le même rôle que le rituel *fómá nú* décrit dans la suite de cet article dans la vie réelle, à savoir dégager l'individu concerné de sa promesse.

15. Il existe une petite poterie '*béi*' qui est réservée à la seule cuisson du gibier dont la consommation est interdite aux femmes.

Pour ce faire, on emplit un récipient d'eau (calebasse ou petite poterie) et l'on coupe autant de paille du toit qu'il y a de participants au rite. Ceux-ci qui vont « percer la bouche du désordre » *tókó záná nú* (perce/ou tout est mélangé/bouche) sont, d'une part celui qui a proféré la parole dont on veut se dégager, et d'autre part ceux qui vont laver la bouche à savoir les épouses de ses frères appelées *nǎnǎ* pour un ego masculin et *síá* pour un ego féminin, généralement au nombre de deux. Ces trois personnes s'accroupissent autour du récipient. Chacun tient en main une paille qu'il tapote régulièrement dans l'eau tandis que celui qui veut se délier de la parole qui l'engageait va la redire à haute voix. Ainsi par exemple, pour d'une levée de malédiction, il dira :

núm nám tǎǎ sǎ nǎ
(bouche+de+moi/que+je/ai dit/révolu/que//
Ma bouche qui avait dit que
témé kpá mǎ ná wó
tu ne trouverais plus rien,
que ne+tu/trouves/chose/pas/oui//
?ǎ ?ǎ nǎ sǎ sǎ hǎ
eh bien, aujourd'hui même
oui/c'est/que/aujourd'hui/ce//
?ǎ nám báá yǎ ?é nǎ
j'ai préparé de l'eau
c'est/que+je/ai pris/eau/poser/à terre//
mǎ tǎk nǎ záná nú
afin d'en percer la bouche de désordre
pour/percer/avec/désordonnée/bouche//
hǎ-mǎ kpá mǎ sí-ǎbǎj
pour que tu puisses à nouveau trouver
afin de/trouver/chose/à nouveau
des choses.

Ces paroles « délient la bouche » *búrú nú*. Ensuite l'épouse d'un des frères de celui qui vient de parler, puise un peu d'eau du récipient avec sa main qu'elle passe des deux côtés de la bouche de l'intéressé en disant :

dǎj númǎ nǎmǎ tǎǎ sǎjǎ
(mauvaise/bouche+de+toi/que+tu/as dit/
revolu+ici//
Ta mauvaise bouche avec laquelle
tu avais dit cela.
?ǎ nám bóí ?ǎ nǎyǎ...
je la rince et fais tomber [cette
malédiction] à terre...

Le rituel est alors terminé, la parole en cause (malédiction ou promesse) a été désactivée. La bouche qui l'avait prononcée et en était imprégnée a été nettoyée, déliée. Il n'y a que dans le cas d'une malédiction dont l'auteur est mort qu'on ne peut rien faire car « on ne lave pas la bouche d'un mort » *?éí fǎr nú fǎo ná* (on/lave/bouche+de/mort/pas).

Tous les serments promissoires sont donc des paroles qui se distinguent des autres types de paroles par le fait qu'elles imprègnent la bouche que les émet, elles y demeurent virtuellement (la bouche s'est comme fermée dessus, elle est liée). Sans moyen d'agir sur la parole produite, le rituel consiste donc à nettoyer la bouche, à lui permettre de redevenir pareille à ce qu'elle était avant cet engagement.

LA CONCEPTION GBAYA 'BODOE DU SERMENT

Au terme de cette étude, il est frappant de constater qu'il n'y a pas en gbáyá 'bòdòè de substantif générique pour nommer le serment et que les termes

qui désignent les différentes sortes de serments attestés sont, à l'exception de *ʔó-yád-ʔóó*, des expressions issues de verbaux qui précisent chaque serment comme étant le résultat de l'activité qui le définit. Par contre le terme « parole » *wèn* est un terme de base, non dérivé d'un autre terme de la langue. « Parler » se *it rǒǒ wèn* (affuter/parole), le processus d'affûtage qui s'applique en premier aux outils tranchants (couteau, hache, etc.) consiste en une mise en état de l'outil comme doit être mise en état la voix pour devenir parole. Cette parole une fois émise, créée, est une entité autonome qui a sa vie propre et sur laquelle l'émetteur lui-même ne peut plus agir. Certaines paroles vont se développer, grossir, se combiner avec d'autres selon une chimie dont les règles échappent aux hommes, et devenir des histoires, des palabres, des problèmes¹⁶ qui peuvent retomber sur l'un ou l'autre, voire s'acharner sur quelqu'un. Des énoncés courants en français comme « je retire ce que j'ai dit » ou « retirer une parole malheureuse » n'ont pas de signification dans la conception gbayá 'bodoë selon laquelle toute parole est action sur le monde, toute parole porte à conséquences. Aussi, l'attitude des locuteurs va être radicalement différente selon qu'il s'agit de réagir à une parole déjà existante (serment probatoire) ou de créer une parole qui engage (serment promissoire).

Dans le cas du serment probatoire, l'individu qui se sent pris à parti par une parole A dont il conteste le fondement va réagir en « proclamant » publiquement ou du moins devant celui ou ceux qui sont à la source de cette parole lorsqu'il les connaît, une autre parole B ; c'est l'acte de jurer *káná mǒ*. Le serment proféré doit avoir un poids suffisant pour convaincre et par conséquent neutraliser l'activité de la parole A. Pour ce faire, chacun dispose d'une série graduée de serments dont la plupart prennent comme témoin de sincérité, les souffrances indéniables que le jureur a subies au cours de sa vie. Le fait de le déclarer publiquement donne au serment un élan qui joint à l'accent de sincérité qu'il manifeste devrait lui permettre d'acquiescer une force comparable à celle de la parole A. Mais les processus qui régissent l'évolution des paroles n'étant pas contrôlés par les hommes, nul ne peut savoir si la neutralisation souhaitée aura bien lieu. Il faut alors savoir attendre. Si la parole A reste toujours active, il ne reste plus qu'à passer au niveau des ordalies qui réfèrent à des éléments dont le jugement ne peut être contesté. La procédure ordalique joue ici le rôle d'un serment décisive : les poisons *hǒmǒ* et *ɣmǎná* apportent immédiatement une réponse, les deux autres procédés apportent une réponse plus différée dans le temps ou bien ne répondent pas.

Le serment promissoire consiste à produire une parole qui hypothèque l'avenir, soit son propre avenir dans le cas d'une promesse, soit l'avenir d'un de ses parents dans le cas d'une malédiction. Ce sont les ancêtres de la famille qui veillent dans tous les cas au respect de ces serments et sanctionnent toute transgression. La malédiction en particulier qui le plus souvent vise à priver celui qui est maudit des produits qu'ils trouvaient jusque là (gibier en particulier) réclame le concours actif des ancêtres et il faut en conséquence que ce qui motive la malédiction entraîne leur adhésion. La surveillance rigoureuse et à laquelle rien n'échappe des ancêtres fait de celui qui produit de tels serments la première victime possible et limite par là même le recours à ces pratiques. Promesses et malédiction sont, par nature, des paroles qui imprègnent la bouche qui les émet. Alors que rien ne peut faire disparaître la parole qui a été proférée, on va pouvoir agir sur la bouche de celui

16. L'énoncé très courant *wèn bé ná* (parole/peut être/pas) correspond au français « il n'y a pas de problème ».

qui l'a émise afin de la décontaminer : c'est le rituel du « lavage de la bouche ». La malédiction *ʔó-yád-ʔóó* qui déborde très largement le cadre familial n'engage pas de la même manière les ancêtres. C'est le caractère anonyme de cette malédiction qui la singularise : celui qui la profère ignore qui elle frappe, et celui qui constatera un jour les effets de la maladie *yád-mǒ* qui résulte ne pourra jamais savoir quels sont les émetteurs multiples qui ont dû la proférer à l'encontre des vols qu'il a commis. De toutes façons, il est trop tard pour faire alors quelque chose qu'il a malheur¹⁷ confirmera seulement aux yeux de tous qu'il a beaucoup volé.

Enfin, ce qui frappe dans l'usage que les Gbayá 'bodoë font des serments, c'est qu'ils relèvent tous d'une décision individuelle. Personne ne peut faire jurer quelqu'un, il ne s'agit pas d'une procédure juridique. Le serment répond dans tous les cas, au souci qu'a chacun de se décharger de la honte qu'une parole ou un comportement fait retomber sur lui. Ce sentiment que chacun ressent avec plus ou moins d'acuité selon sa propre sensibilité est fondamental dans cette culture. Le manquement de la parole qui constitue le savoir par excellence comporte de nombreuses procédures langagières¹⁸ dont le seul but est d'exprimer ce que l'on veut dire sans que l'interlocuteur puisse ressentir de la honte. Ce sentiment de honte que chacun redoute fragilise celui sur qui il s'abat, le rend si vulnérable que pour s'en débarrasser il peut préférer risquer sa vie, comme le montre l'épreuve du poison *ɣmǎná* à laquelle il conduit certains. La société dans son ensemble cherche toujours à réconcilier les parties adverses lors d'une querelle. Mais en fin de compte, rien ne peut empêcher une décision individuelle déterminée, et l'on saisit bien ici le respect essentiel accordé à l'individu dans cette société.

BIBLIOGRAPHIE

- MONINO Yves, 1977 – « Conceptions du monde et langue d'initiation lá 'bi des Gbayá-kara » dans *Langage et cultures africaines*, Maspéro, Paris, pp. 115-146.
 MONINO Yves, 1987 – « Le creuset de la parole (Gaba 'bodoë ; République Centrafricaine) » dans *Le Journal des Africanistes*, n° 57, Paris, pp. 207-224.
 RETEL-LAURENTIN Anne, 1969 – *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Mouton, Paris, 418 p.
 ROULON Paulette, 1981 – « Rites de fécondité chez les Gbayá kara » dans *Itinérances II*, Mémoires de la Société des Africanistes, Paris, pp. 355-377.
 ROULON Paulette, 1988 – « Monde imaginaire et réalité quotidienne : l'exemple de la cuisine dans les contes gbayá 'bòdò (Centrafrique) » dans *La littérature orale en Afrique comme source pour la découverte des cultures traditionnelles*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, pp. 71-106.
 ROULON Paulette et DOKO Raymond, 1983 – « La parole pilée : accès au symbolisme chez les Gbayá 'bòdò de Centrafrique » dans *Cahiers de Littérature Orale*, n° 13, P.O.F., Paris, pp. 33-49.

17. Il y a au village une famille qui, après deux enfants tout à fait normaux, a donné naissance à trois enfants, tous frappés d'une certaine débilité (difficulté de compréhension et d'expression orale). Tous les villageois y voient la marque de la maladie *yád mǒ*, ce qui ne fait que confirmer le très grand nombre des vols que, selon la rumeur publique, le père a pu commettre lorsqu'il était plus jeune. Aucune mesure de mise à l'écart ne s'est jamais manifestée vis-à-vis de cette famille dont tous les membres sont âgés maintenant.

18. A propos de l'usage de la « parole profonde » et des « paroles pilées », on pourra se reporter à ROULON et DOKO (1983).