



# Systèmes de pensée en Afrique noire

11 | 1991  
Le deuil et ses rites II

---

## Présentation

*Presentation*

Christine Henry et Danouta Liberski

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1223>

DOI : 10.4000/span.1223

ISSN : 2268-1558

### Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1991

Pagination : 7-14

ISSN : 0294-7080

### Référence électronique

Christine Henry et Danouta Liberski, « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 11 | 1991, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/1223> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1223>

---

## PRESENTATION

par

**Christine Henry et Danouta Liberski**

Analyser les procédés qu'emploie une société pour se séparer de ses défunts, se demander si les différents types de "retour" des morts qu'elle conçoit étaient liés aux modalités par lesquelles elle les a congédiés, et repérer, s'il y avait lieu, comment s'y rattache la forme particulière de présence qu'implique le culte des ancêtres qu'elle pratique, tel était l'argument soumis aux chercheurs qui ont contribué à ce numéro. En effet, il était apparu à une équipe de l'URA 221 que pour remettre sur le métier les notions d'ancêtre et d'ancestralité, il pouvait être fructueux de s'appuyer sur un concept élaboré en des termes fort proches par S. Freud et par R. Hertz: "le travail du deuil". Dans un numéro précédent du cahier (1989, n° 9), nous avons présenté une série d'articles qui, dans cette perspective, s'attachaient à scruter les procédures de deuil de différentes sociétés. Ce second cahier s'inscrit dans le prolongement de cette enquête dont nous avons cherché à approfondir et élargir le champ.

Soulignant la nécessité de la "durée" que l'institution du deuil met en oeuvre, R. Hertz écrivait: "entre l'image persistante d'un homme semblable à nous et l'image d'un ancêtre (...), l'opposition est trop profonde pour que la seconde puisse immédiatement se substituer à la première", et il ajoutait: "il importe peu de savoir si cette nouvelle image est destinée à persister dans la conscience des survivants; souvent la cérémonie finale a pour effet d'abolir le souvenir du mort (...). Mais même l'oubli n'est pas un processus simple et

purement négatif: il implique tout un travail de reconstruction" (1928: 76, note 2). Dans le prolongement des réflexions de R. Hertz, il y avait lieu de penser que le long processus qui s'enclenche à la mort d'une personne ne suivra pas le même schème selon qu'il aboutit à l'oubli définitif, à la seule remembrance du nom ou à un culte nécessitant l'installation de mémoriaux qui, eux aussi, peuvent prendre des formes très différentes (objet ayant appartenu au disparu, partie de son corps, autel, tombeau).

Pour certains trépassés de malemort, il arrive que "la période transitoire se prolonge indéfiniment et que leur mort n'ait pas de fin" (p. 82) notait R. Hertz; "la mort durera toujours parce que la société gardera indéfiniment à l'égard de ces maudits l'attitude d'exclusion qu'elle a prise dès l'abord".

Chez les Añaki (Archipel des Bijagos, Guinée-Bissau), comme en beaucoup d'autres populations africaines, c'est la position que l'on adoptera envers les sorciers. Mais cette société fournit un exemple de traitement d'un autre type de morts jugés menaçants pour les vivants. Si chez les Añaki, l'idée d'ancestralité est présente, elle ne s'actualise pas par un culte des ancêtres, mais uniquement par une notion d'origine ancestrale. Au décès d'une personne, son principe vital (*orebuko*) gagne l'au-delà (*anarebuko*), d'où, au terme d'un temps indéterminé, il sera, de manière non spécifiée, source d'une nouvelle naissance. Il y a trois sortes d'*arebuko* qui ne peuvent pas entrer dans ce mouvement de va-et-vient entre l'au-delà et le village que constitue le cycle des morts et des naissances, ce sont ceux des rois, des sorciers et des hommes morts avant d'avoir été initiés. Les deux premières catégories y sont soustraites volontairement par les villageois, ce qui se traduit par des funérailles particulières, dont le trait commun est que les dépouilles ne sont pas enterrées dans le sol d'une maison villageoise. Les *arebuko* des hommes morts non initiés ne peuvent pas gagner l'au-delà parce que, dit-on, ils n'en ont pas la "force", mais ces morts (dont la majorité sont des enfants) reçoivent des funérailles ordinaires. Leurs *arebuko* restent rôder en forêt, entrent parfois dans le village, et constituent des forces dangereuses censées pouvoir faire mourir ceux qui les croiseraient. Pour se prémunir contre ce danger, il faut faire gravir aux défunts les échelons initiatiques qu'ils n'ont pu franchir de leur vivant. Possédées par les *arebuko*, les jeunes

femmes se chargent de ce travail lors d'un cycle rituel complexe, étroitement articulé au système initiatique masculin, qui constitue leur propre processus de socialisation: toutes les femmes doivent être possédées par un mort de cette sorte. Au cours du rituel, c'est bien à une reconstruction de l'image des défunts que l'on assiste. Ces enfants ou ces jeunes hommes qui avaient à peine eu le temps de participer à la vie sociale, et dont, pour les plus jeunes, on ne pouvait guère connaître le caractère, vont être dotés d'une nouvelle individualité. Au cours des danses publiques où se produisent les jeunes femmes, elles miment les gestes de leur "revenant", elles leur donnent un caractère et une singularité, et vont même quelquefois jusqu'à leur prêter des tics ou des travers comiques. Lors de leur initiation, comme des vivants, ils seront renommés. Une fois initiés, ils n'iront pas rejoindre la collectivité anonyme de tous les autres *arebuko*, mais se comporteront comme d'utiles et de bénéfiques messagers entre ce monde et l'au-delà, et joueront leur rôle dans le maintien de l'ordre social *oñaki*. Leur présence est nécessaire lors de toutes les grandes occasions rituelles de la vie *oñaki*, les intronisations de roi et de prêtresse, par exemple. Ce sont eux les instances garantes de la vérité des divinations menées par la prêtresse. En outre, une femme est à tout moment susceptible d'être investie par l'*orebuko* du mort qu'elle a initié; ce dernier s'exprimera par sa bouche, il parlera en gardien de la coutume et distribuera des avis et des conseils, d'une façon qui, en d'autres sociétés, caractérise la parole des ancêtres quand ils s'expriment par l'intermédiaire de médiums (comme par exemple chez les Bassar, présentés dans ce cahier).

Les *Añaki* ne retiennent rien des morts, détruisent tous leurs objets, oublient leur nom et à la longue jusqu'à l'emplacement de leur tombe. Il en est de même chez les Meru, tels que les décrit ici A. M. Peatrik. Toutefois, à l'encontre des *Añaki*, ces pasteurs d'Afrique de l'Est n'élaborent pour aucune des catégories de mort qu'ils distinguent de traitement visant à les intégrer sous une forme différente à l'ordre social. On sait que dans la plupart des sociétés africaines, certains mauvais morts se manifestent sous forme d'âmes errantes et menaçantes. Pour ces morts, qui ne reçoivent aucun traitement rituel, n'a pas été accompli ce "double travail mental" de déconstruction et de reconstruction que R. Hertz a mis en lumière. On peut se demander

si les populations qui, tels les Meru, ne se donnent aucun point d'appui pour mener le travail du deuil à son terme ne se condamnent pas du même coup à subir l'incessant retour persécutif des morts.

Les Meru, sans vouer totalement tous leurs morts à un oubli définitif, ne leur reconnaissent presque aucun effet sur la vie des survivants, qui ne les invoquent pas, ou très rarement, et uniquement dans le cadre de la relation d'un fils à son défunt père. Les rites funéraires meru, toujours très simples, opposent les grands-parents, les bons morts, aux autres personnes, toutes considérées comme de mauvais morts porteurs d'une contagion mortelle. Dans l'un comme dans l'autre cas, les pratiques qui nous sont décrites par A. M. Peatrik sont des gestes de séparation, qu'ils soient accomplis dans un climat d'hommage respectueux pour les grands-parents ou dans la peur et dans l'inquiétude de laisser subsister la contamination pour les autres. Chez les Meru, ce qui d'un bon mort reste, c'est son nom et l'aspect d'une identité qui lui est liée et qui, du vivant d'un grand-parent, a été transmis à l'un de ses petits-enfants. A.M. Peatrik a certainement raison quand elle se refuse à envisager les *nkoma*, ces esprits malfaisants "qui rodent la nuit ou hantent les cauchemars des malades" comme des manifestations d'ancêtres. Mais il est permis de penser qu'elle minimise peut-être trop ces derniers en ne les voyant, conformément aux dires de ses informateurs, que comme une superstition de femme. Les informations qu'elle nous communique sur une population très proche des Meru, les Kikuyu, à partir des recherches plus anciennes menées par Leakey, montrent que ces derniers, en de multiples occasions, doivent chercher à apaiser les *ngoma* ou les *thaka*, les esprits des morts sans descendance, qui sans relâche, cherchent à attirer les vivants, à les faire mourir ou à les rendre malades. Tout comme les rites funéraires meru, ceux des Kikuyu, bien qu'ils comportent une invocation nominale aux morts de même génération que le défunt, ne sont qu'une succession de séquences destinées à éloigner le trépassé des vivants et à laver les survivants de la "pollution de la mort".

Ce sont des suites d'opérations rituelles bien différentes que nous présentent les cinq autres articles de ce cahier. Les sociétés envisagées - qui relèvent d'ensembles linguistiques distincts (mandé et voltaïque) - pratiquent toutes une forme de culte des ancêtres. Or,

il est frappant de constater qu'en dépit des idiotismes culturels, leurs cérémonies funéraires suivent un processus très similaire qui, comme le dit M. Smadja de la transformation d'un défunt tamberma, "ne se fait pas sans à-coups, ni, si l'on peut dire, sans repentirs et retours en arrière". Entre le moment où la scène est envahie par le cadavre et celui où elle est réservée à l'ancêtre, prend place une suite de rites qui joue avec redondance du thème de la séparation ou qui, à l'inverse, rappelle l'image d'un mort toujours vif.

Qu'ils aient été amenés à étudier le traitement rituel du conjoint ou celui des orphelins, trois des auteurs (G. Le Moal, M. Smadja, S. Dugast) démontrent que ces traitements opèrent une transformation parallèle du défunt et des parents en deuil. Ce faisant, ils nous indiquent que l'une des hypothèses formulées par R. Hertz à propos d'une tout autre aire culturelle conserve, dans le contexte des rites funéraires africains, toute sa pertinence. Mais ils nous apportent, en outre, des éléments de description et d'analyse qui ouvrent une perspective de recherche tout à fait passionnante. Sans reprendre le détail des études particulières menées par chacun d'eux, nous voudrions souligner ici ces éléments - que nous prendrons tantôt chez l'un tantôt chez l'autre - afin de préciser une association d'idées née au fil de la lecture.

Dans un grand nombre de sociétés, les rites funéraires sont ponctués par des séries distinctes de repas ritualisés auxquels participent différentes catégories de parents en deuil. La succession des "repas des orphelins" est assurément celle qui a le plus souvent retenu l'attention des observateurs. S'attardant sur le symbolisme des nourritures absorbées par les enfants du mort en différents moments du procès, G. Le Moal montre, à propos des Bobo, que c'est par le jeu des oppositions insipide/saveur, mil grossièrement écrasé/finement moulu, cru/cuit, etc., que les orphelins sont arrachés à l'espace de mortification où les avait poussé le décès de leur père pour être réinsérés dans celui des vivants. En d'autres ethnies, les variations observées d'un repas à un autre concernent moins la nourriture que la distribution des rôles (l'hôte, la cuisinière, les commensaux) aux différents "participants", parmi lesquels peut être compté le défunt. C'est un tel système que décrit ici de façon extrêmement précise M. Smadja à propos de la levée de deuil d'un veuf tamberma. Le rituel

très complexe qu'elle nous présente est constitué de trois séquences bien distinctes qui sont, chacune, centrées sur un repas "donné" au veuf en présence de deux femmes (choisies, l'une, dans le clan de la défunte, l'autre dans le clan du veuf où elle a statut de fille benjamine de ce dernier). En s'attachant au détail des gestes accomplis par chacun de ces personnages, elle montre qu'au cours de ces trois repas se réalisent des configurations à chaque fois différentes: d'abord mis en position de partager son repas avec son épouse défunte, le veuf occupera la place d'un homme séparé de sa partenaire mais encore nourri comme un enfant (voire, comme un initié), pour enfin occuper celle d'un père qui, désormais seul, peut néanmoins compter sur l'aide de ses filles. Cette série de repas ritualisés, comme l'indique l'auteur avec raison, vise au réajustement du rapport entre les survivants et le défunt. Les faits exposés par S. Dugast nous invitent à prolonger cette analyse.

La suite de séquences que privilégie cet auteur est d'une toute autre nature - à première vue. Intrigué par la répétition de la mise à mort d'un animal, en ces moments où le défunt (le cadavre ou "l'esprit du mort") est l'objet central du rite, il entreprend l'analyse comparative de ces immolations qu'il confronte au rite sacrificiel final qui ouvre la série sans fin des sacrifices faits aux ancêtres. Bien qu'il choisisse, par commodité, d'appeler également "sacrifice" ces mises à mort qui viennent marquer, successivement, l'enterrement du corps, celui de l'"âme" et celui des cheveux, sa lecture très serrée des variations et déplacements que l'on peut observer entre elles suscite l'idée d'une sorte de rétablissement progressif d'un schème sacrificiel complètement bouleversé - que l'on ne retrouvera, en sa totalité et parfaitement suivi, qu'au terme des rites funéraires, alors que, pour la première fois, l'on s'adresse au nouvel ancêtre.

Que le procès funéraire ait recours à des séries de repas ritualisés ou à la répétition d'un acte de mise à mort d'un animal (deux "techniques" qui sont loin, d'ailleurs, d'être exclusives l'une de l'autre), le problème traité pourrait bien être le même: celui d'opérer une mutation du lien de commensalité qui existait entre les survivants et leur parent disparu afin que puisse s'instaurer un lien de type sacrificiel, et, donc, une commensalité d'une toute autre nature entre

les survivants. Des faits, observés en d'autres ethnies culturellement proches, viennent à l'appui de cette hypothèse.

Plusieurs ethnographes, et ici même Ph. Jaspers et E. Poda, ont noté qu'un décès entraînait une "paralysie rituelle des deuillements"<sup>1</sup>: tous les sacrifices sont suspendus, comme si la brusque apparition sur la scène du cadavre, de cette dépouille non attendue, venait remettre radicalement en cause le schéma sacrificiel. On remarquera qu'il ne faut pas nécessairement attendre l'accomplissement de tous les rites funéraires pour que les sacrifices puissent reprendre; il suffit que la disparition du corps fasse place à une absence moins envahissante, moins annihilante. Ailleurs, notamment chez les Kasena du Burkina Faso, la mort vient en outre bouleverser l'acte convivial du manger: les feux de cuisine sont éteints, les plus proches parents du défunt - ceux qui, vivant dans la même maison que lui, avaient l'habitude de partager ses repas - sont nourris par les voisins de plats à base de mil, à l'exclusion de toute nourriture carnée. Pour eux, en ce temps là, "manger de la viande reviendrait à manger le mort". Plusieurs séries de repas (concernant, selon les cas, les orphelins, les aînés de lignage, et certaines alliées) seront nécessaires pour redéfinir la position de celui qui était, pour les uns, un commensal, pour les autres, un pourvoyeur de nourriture. (En reprenant les formules rituelles prononcées au cours de ces repas, l'on dira que les parents en deuil mangent, successivement, "à la place du mort", "avec le mort", "la saleté du père", "le dernier repas provenant de la main du père"). A la confusion totale des premiers temps pourra alors succéder une nouvelle distribution où l'ancêtre occupera la place d'une instance destinataire d'offrandes et ses descendants celles de consommateurs des victimes sacrificielles qui lui sont présentées.

C'est en portant l'attention sur d'autres phases du rituel funéraire que les articles de E. Poda et de Ph. Jaspers permettent à leur tour de resserrer le questionnement sur la nature de la transformation qui s'y opère, de cerner un peu mieux les "objets" auxquels s'applique

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette expression à Ch. Malamoud qui l'utilise à propos de rites funéraires dans l'Inde védique (Les morts sans visage in J.P.Vernant (éd) La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Paris).

cette transformation. Par des voies différentes - le premier s'attache à la production rituelle d'une effigie de l'ancêtre, le second au traitement singulier dont est l'objet l'oreille d'une chèvre au temps des rites d'enterrement -, ils montrent que la reconstruction de l'ancêtre s'opère sur fond d'une coupure signifiante. En introduisant dans le champ de vision de l'assistance en deuil la statuette de l'ancêtre, le rite dagara induit une mutation du regard: son apparition sur la scène provoque les pleurs, comme si, par sa présence même, la statuette signifiait la désagrégation de l'image du mort, la réalité de son absence. Chez les Minyanka, le rituel vise également à induire une mutation, mais cette fois de l'écoute: le dépôt dans la main du cadavre d'une oreille de chèvre - réputée pour son ouïe exceptionnelle - indique à l'assistance que, désormais, le défunt ne peut plus les entendre, mais qu'il reviendra à l'ancêtre d'écouter leurs prières murmurées.

Ainsi donc, ce qui du nom, du goût, du regard, de la voix, de l'écoute, de la commensalité, des liens de parenté d'un défunt peut, pour les parents en deuil, constituer un lien de souvenirs est rituellement traité pour être, selon l'objet en jeu, voué à l'oubli ou changé en pur signifiant. Le premier acquis de l'enquête poursuivie ici est, selon nous, d'avoir dévoilé l'ampleur, la minutie et les multiples points d'application de ce "travail" de transmutation à l'oeuvre dans les rites de deuil.