



Systèmes de pensée en Afrique noire

9 | 1989
Le deuil et ses rites I

Présentation

Presentation

Danouta Liberski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1095>

DOI : 10.4000/span.1095

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1989

Pagination : 7-13

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Danouta Liberski, « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 9 | 1989, mis en ligne le 15 octobre 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/1095> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1095>

PRESENTATION

par

Danouta Liberski

Bien qu'il ne manque pas d'études ethnographiques approfondies sur les cérémonies funéraires africaines, l'institution du deuil et les multiples formes qu'elle a pu prendre en Afrique Noire sont encore largement méconnues. Et cela, sans doute, parce que dans la plupart des analyses -- quelquefois remarquables -- qui ont été menées sur ces cérémonies, les auteurs ont privilégié des lectures sociologiques sans prêter beaucoup d'attention à ce qui, en ces rites, est montré d'une déconstruction progressive de l'image du défunt, en tant que cette image appartient par toutes sortes de liens à la mémoire des vivants.

En un grand nombre d'ethnies, la perte d'un membre de la communauté suscite la mise en place d'une espèce de procès où tous les proches du disparu auront à se défendre contre le soupçon qui pèse sur eux. En ces mêmes groupes, ou ailleurs, la manifestation de certaines formes de violence fait intrinsèquement partie de la trame du rite. Les simulacres d'actes guerriers, la mise à mort symbolique (parfois réelle) d'un ennemi du clan du mort ou encore les combats singuliers auxquels se livrent les deuilleurs pour chercher à tester la puissance de leurs "médecines" sont quelques-unes de ces mises

en scène de la violence. A celles-ci fait curieusement écho, dans le discours, la crainte formulée des risques de mort qu'encourent les acteurs du rite. A d'autres moments, ce sont le grotesque et l'obscène qui, par des mimes et des chants, viennent brusquement envahir la scène funéraire. Dans leur réalité souvent brutale, ces faits de rite ne sont pas sans susciter en celui qui les observe "du dehors" une certaine fascination, mêlée d'effroi, comme si ce qui était montré était tout à la fois obscurément familier et radicalement étranger.

C'est une fascination d'une autre sorte qui s'exerce sur l'ethnologue quand, au fil des enquêtes, se dévoile à lui la puissante architectonie de ce qui, à première vue, n'est qu'une suite d'opérations complémentaires dont chacune serait, pour ainsi dire, close sur elle-même. Pour donner au lecteur une idée de cette architectonie, il faudrait pouvoir exposer jusque dans les moindres détails tous les actes du drame funéraire tout en montrant comment, par des permutations de rôles, des interversions spatiales, des manipulations similaires d'objets différents ou, à l'inverse, des manipulations différentes d'un même objet et par bien d'autres "techniques" de déplacements encore, chacune des opérations rituelles qui y sont accomplies reprend, sous un angle de vue différent, ce qu'une opération précédente avait déjà commencé à traiter. Une telle démonstration n'aurait pas sa place dans cette note de présentation. Nous nous contenterons d'illustrer notre propos par un exemple, pris dans des matériaux recueillis chez les Kasena du Burkina-Faso.

Enterrer les siens -- le fait est attesté en Afrique mais aussi dans d'autres aires culturelles -- cela demande du temps, beaucoup de temps. Pour les Kasena, comme pour d'autres ethnies voltaïques, ce temps funéraire est rythmé par deux grandes séries de rites, la première s'achevant avec l'enterrement, la seconde prenant place beaucoup plus tard (quelques semaines, plusieurs mois, voire des années après le décès). Les trois unités de temps que fait apparaître ce découpage rituel (le temps des premiers rites, la période intermédiaire, le temps des cérémonies de clôture), les Kasena les distinguent au moyen d'expressions qui sont toutes forgées autour d'un même terme, lua, encore énigmatique pour nous. A défaut de pouvoir

en donner une traduction, nous dirons que par ses différents emplois, ce terme évoquerait l'idée d'un reste laissé par la mort ; un reste qui, après un temps de "suspension" (la période intermédiaire), est "pris", "assis" et "carbonisé" au cours des cérémonies de clôture. On sait la valeur symbolique que peut parfois prendre, en Afrique, le nombre d'unités de temps qu'une culture juge nécessaire pour l'accomplissement d'un rite. Les indications que fournit le comput permettent ainsi, dans certains cas, de savoir d'emblée si un rite est effectué pour un homme ou pour une femme. Un principe semblable régit la structure temporelle des funérailles kasena mais, cette fois, le décompte des unités de temps n'a pas seulement pour fonction de marquer l'appartenance sexuelle du personnage pour lequel le rite est accompli. Avant de préciser quelle serait cette autre fonction, il nous faut donner quelques indications supplémentaires sur le comput des rites funéraires en suivant l'exemple des funérailles d'un homme âgé qui, à sa mort, a laissé une descendance nombreuse.

Trois jours pleins, tel est le chiffre de la première cérémonie, toute entière agencée autour du traitement du cadavre et du creusement de la tombe. Dans cette période de trois jours, aucune scansion ne se fait sentir qui permettrait de distinguer des sous-séquences. Mais le comput des cérémonies de clôture est plus complexe. A la façon de ces images construites en abîme, il vise à reproduire dans des séquences temporelles emboîtées la structure rythmique du cycle funéraire pris en sa totalité. On repèrera ainsi, tout d'abord, deux périodes, nettement différenciées par les actes qui s'y déroulent. La première, lors de laquelle le lua est "pris" et "assis", s'étend sur trois jours. A bien des égards, ces trois jours rappellent les trois jours des rites d'enterrement : les musiciens rejouent la phrase musicale qui y avait dominé ; les danses sont les mêmes ; les veuves sont à nouveau recluses. Le "personnage" central y est un simulacre du mort, morceau de bois fourchu placé au centre d'un dispositif fait des affaires de l'absent. L'ensemble de la séquence est placée sous le signe de l'arc du défunt qui sera brisé au terme des trois jours. La deuxième période, entièrement centrée sur la préparation

de la bière de mil, est d'une toute autre nature. Elle est, en effet, pour ainsi dire "tendue" par le proche déliement -- il aura lieu au lendemain du dernier rite accompli -- des cordelettes que, dès les premiers jours de la dite période, on aura attaché aux reins des proches du disparu (enfants du mort et veuves). Mais cette deuxième période est, à son tour, subdivisée en deux séquences : une première de trois jours qui, à nouveau, porte la marque du temps de l'amertume (on y puise une "eau amère" que l'on "jettera") ; une seconde séquence, de quatre jours cette fois, qui, à nouveau également, diffère en nature de la séquence qui la précède puisqu'elle se déroule, elle, dans le temps des "choses qui ont la saveur" (pour la préparation de la bière de mil, on puisera la "bonne eau", "l'eau douce et savoureuse"). C'est au cours de cette dernière séquence, appelée "ils carbonisent le lua", qu'une reproduction miniature du carquois du mort sera détruite par le feu. Par rapport au premier, ce dernier acte des cérémonies de clôture met aussi en scène sa différence et cela, par au moins deux procédés : la phrase musicale que sifflent les flûtes n'évoque plus la brutalité du fait de la mort ("les ancêtres ont pris leur personne") mais invoque la reprise du cours des choses ("Une personne en remplace une autre"); les veuves au lieu d'être cloîtrées au coeur de leurs appartements sont assignées à l'espace du dehors, hors des murs de l'enclos, sur la cour extérieure.

Que le dernier acte vienne ainsi rappeler, pour s'en différencier, des traits du premier, cela n'est pas étranger à la façon dont les Kasena, dans leur comput, enregistrent le déroulement des cérémonies de clôture. Interrogés sur le nombre d'unités de temps jugé nécessaire pour accomplir ces cérémonies, ils ne répondront jamais, en effet, "dix jours", comme nous aurions tendance à le faire en additionnant les trois jours du "lua assis" aux trois jours "amers" et aux quatre jours de la "carbonisation du lua". Mais ils diront que ce nombre est de "trois plus quatre", comme si au premier acte suivait, dans la foulée, le dernier. Des énoncés rituels martelés par les Aînés au cours des trois premiers jours des cérémonies de clôture disent également cette volonté de faire s'enchaîner la première et la dernière séquence, bien que tous savent qu'il n'en sera rien puisqu'entre

les deux, il doit nécessairement s'écouler un certain laps de temps qui n'est pas sans rappeler le temps du "lua suspendu" -- il peut varier de quelques semaines à quelques mois mais ne peut en aucun cas être inférieur à trois jours, temps d'effectuation des rites où l'on puise "l'eau amère". Toutefois, bien loin d'être seulement un déni du temps réel qu'il faut pour accomplir les rites de clôture, la formule kasena, par sa concision même, pourrait bien nous fournir la clef du temps funéraire en cela qu'elle énoncerait non un décompte des jours effectifs mais la règle qui régit ce temps. En effet, que ce soit dans le discours ou dans les faits, tout se passe comme s'il fallait que ce temps soit impérativement scandé par la réitération d'une période de trois jours (chiffre de l'amertume) suivie d'une période de quatre jours (chiffre de la saveur).

Nous avons annoncé précédemment que, dans les rites funéraires kasena, le décompte des unités de temps de chacune des séquences avait une autre fonction que celle, qu'il peut aussi avoir, de marquer la différence des sexes. Nous pouvons maintenant préciser que cette autre fonction est de signaler un déplacement du point d'application à partir duquel, à un moment donné, va s'exercer le travail de séparation d'avec le mort qui, rappelons-le, se poursuit tout au long de ces cérémonies. On constate en effet que si les séquences de trois jours mettent toujours en scène un mort trop vif que l'on cherche à écarter tant de la demeure que des survivants, les opérations qui se déroulent dans le temps des quatre jours visent, elles, à "tuer le mort" (plus précisément, à tuer ce qui du mort rappelle qu'il fut un vivant) et à mettre en place, dans le moment même où les survivants se défont des liens qui les attachaient au défunt, de nouveaux types de liens qui, après un nouveau temps de deuil, plus indéterminé et non marqué par des rites, s'actualiseront dans un culte rendu au disparu promu au statut d'ancêtre. Ce mouvement de bascule, les Kasena le formulent nettement lorsqu'ils disent que pour "carboniser le lua", il faut d'abord faire partir les "choses amères" avant de pouvoir "ficher" en terre les "choses qui ont la saveur".

Cette rythmique particulière imposée aux rites funéraires (qui n'est pas spécifique aux rites kasena), comme les moments déjà évoqués où se donnent libre cours le soupçon, la violence ou l'obscénité sont pour nous autant d'aspects que peut prendre en Afrique ce que S. Freud (1915) et R. Hertz (1907), à peu près à la même époque et en des termes forts proches, avaient conceptualisé sous l'expression de "travail du deuil". Reprendre ces matériaux que chacun avait accumulé sur les rites funéraires et les repenser à la lumière de ce concept tout en cherchant, le cas échéant, à réélaborer la définition qu'en avait donné R. Hertz, tel était, pour un groupe de chercheurs du L.A. 221, l'axe de recherche à prendre si l'on voulait réouvrir le dossier en évitant l'écueil d'y apporter, seulement, quelques monographies supplémentaires.

Un constat, très vite, s'imposa. Alors même que certaines des hypothèses avancées par R. Hertz (comme celle des doubles obsèques ou celle de la mort conçue dans les sociétés primitives comme un état transitoire) étaient reprises dans la littérature africaniste au titre d'acquis, cette "admission" n'allait pas sans un certain abrègement de leur tranchant théorique qui portait à perdre de vue l'essentiel, à savoir la thèse qu'il soutenait d'une mise en oeuvre dans les rites de deuil d'un véritable travail. Sans chercher à réinjecter telles quelles, dans ces matériaux africains, des hypothèses formulées à partir d'un tout autre matériel (que ce soit celui des rites funéraires de certaines populations indonésiennes ou que ce soit celui dont traite la psychanalyse), il fallait donc, dans un premier temps, tenter de voir si la démarche même de R. Hertz -- cette mise en perspective des rites funéraires à partir de trois lieux d'interrogation simultanés : le traitement de la dépouille, celui de l'âme du mort et celui des survivants -- n'allait pas, appliquée aux rites d'Afrique, ouvrir une voie de recherche extrêmement féconde.

Au cours des débats qui ont précédé la présente publication, les chercheurs ont, selon leur pente théorique et la nature de leurs matériaux, privilégié tel ou tel aspect des formes que prend dans les rites funéraires des ethnies où ils travaillent la séparation entre les morts et les vivants. Certains ont ainsi approfondi leur recherche

en maintenant l'un des angles d'approche retenus au début de l'enquête. Ils auront alors suivi, tout au long du déroulement des cérémonies funéraires, les uns, le traitement rituel des affaires du mort (M. Cartry, M. Smadja), les autres, le traitement des proches du disparu (veuves et orphelins) par un jeu d'attache et de déliement de liens réels et/ou métaphoriques (M. Sanogo et nous-même) ou par diverses techniques de "rupture" (G. Le Moal). Les mêmes ou d'autres ont élargi le champ d'investigation initial en s'attachant à d'autres dimensions que peuvent exploiter, en certaines ethnies, les rites de deuil. Telles que, par exemple, la réitération dans les cérémonies funéraires de thèmes liés à l'initiation (M. Cartry, Fr. Champion, A. de Surgy) ou encore, la suspicion dramatiquement mise en scène dans les interrogations du cadavre ou dans certains rites de type ordalique auxquels sont soumises les veuves et, le cas échéant, les orphelins (Ch. Henry, O. Journet).

Les textes réunis dans ce cahier sont les premiers témoignages de cette recherche collective entreprise depuis quelques années au sein du Laboratoire 221. Ils seront bientôt suivi d'un nouveau numéro de la revue où prendront place des contributions qui, faute de temps et d'espace, n'ont pu être publiées ici. Disons dès à présent que dans certains de ces travaux (présents et à venir), on voit déjà se profiler ce qui, à terme, pourrait bien constituer une stratégie de recherche permettant d'aborder de manière nouvelle un thème classique de l'anthropologie religieuse, celui de la transformation d'un mort en ancêtre.