

La mort dans les littératures
africaines contemporaines

© L'HARMATTAN, 2009

5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-10653-6

EAN : 9782296106536

Sous la direction de
Louis Bertin AMOUGOU

La mort dans les littératures
africaines contemporaines

L'HARMATTAN

A la douce mémoire de Thérèse MBALLA
MBORO épouse AMOUGOU,
A Lila qui vit en nous.

INTRODUCTION

De l'est à l'ouest, du nord au sud en passant par le centre, le spectre hideux de la mort balaie de son ombre lugubre les littératures africaines. On chercherait en vain un texte qu'il ne hante et auquel il n'impose une poétique du macabre dont on trouverait difficilement l'équivalent ailleurs. Ses modes de figuration d'un auteur à l'autre, d'un contexte historico-politique à l'autre, ne semblent pas avoir jusque-là bénéficié du traitement panoramique qu'ils méritent. La place prépondérante de la mort dans l'imaginaire collectif des peuples soumis au travers de l'Histoire à un martyr sans précédent se situe incontestablement à cheval entre deux positions extrémistes défendues par Stephen Smith et Odile Tobner dans une polémique qui a fait des vagues il y a quelques années. Pour le premier, « *L'Afrique meurt en grande partie parce que qu'elle se suicide*¹ », ce qui revient à poser la consubstantialité de la mort aux cultures africaines. Réplique de sa contradictrice, « *Non, il s'agit d'un assassinat maquillé en suicide par les soins d'un enquêteur complaisant*² ». Le ton était ainsi donné dans une controverse qui n'est pas dénuée d'arrière-pensées politiques et de sous-bassement idéologique qui irradient naturellement l'ensemble des créations littéraires du continent. Il y a lieu de penser qu'ils ne sont pas complètement absents de la dizaine de contributions qui compose le présent ouvrage.

A la question de savoir pourquoi un ouvrage sur la mort, Louis-Vincent Thomas³ répondait : tout d'abord parce que la mort reste l'événement universel et irrécusable par excellence ; ensuite parce que l'homme d'aujourd'hui adopte trop souvent à l'égard de ce que Paul appelait « *la reine des épouvantables* » une position équivoque, curieux mélange de fuite et de négativité. A côté de ces considérations plutôt universelles, la problématique de cet ouvrage est moins ambitieuse et plus circonscrite. Elle peut se résumer en cette interrogation simple qui charrie une série d'implications à la fois métaphysiques, philosophiques, politiques et culturelles : quel sens donné à l'inflation du motif de la mort dans le roman africain contemporain ?

¹ *Négrologie. Pourquoi L'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p.14.

² Boubacar Boris Diop, Odile Tobner, François-Xavier Verhave, *Nérophobie*, Paris, Les Arènes, 2005, p.11.

³ *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976.

Nombreuses sont les études anthropologiques, ethnologiques et/ou sociologiques qui s'accordent pour reconnaître que le Négro-africain (mais il n'est pas question que de lui ici) minimise la portée de la mort. Ce qui lui permet non seulement de l'accepter et de l'assumer, mieux, de l'ordonner en l'intégrant dans son système culturel, de la singer rituellement dans l'initiation, de la transcender dans un jeu pertinent et complexe de symboles. Soit ! Mais de quel Africain parle-t-on ? Celui de l'Afrique précoloniale ou de l'Afrique esclavagisée, colonisée et postcolonisée ? De l'«innocent» qui vivrait dans un hypothétique village hors du temps ou des hommes, des femmes et des enfants qui tentent désespérément, en ville, de s'accrocher à toutes les épaves de la modernité qui leur échappent aussitôt qu'ils croient les avoir saisies ? Pourrait-il s'agir des millions de victimes de l'esclavage, de la colonisation, des guerres d'indépendance et de sécession, de l'Apartheid, des dictatures ignobles, des guerres civiles, des génocides ou de l'immigration clandestine pour ne citer que quelques exemples qui alimentent abondamment l'imaginaire des écrivains africains ?

Les despotes sanguinaires qui n'ont pas fini de nourrir la terre africaine du sang de ses enfants depuis près d'un demi-siècle et leurs victimes peuvent-ils avoir en partage la même conception de la mort ? Par quelle alchimie le bourreau et la victime peuvent-ils être réconciliés par une vision de la mort qui leur serait commune ? En tout cas, l'Africain dont parlent les anthropologues, les ethnologues et les sociologues ne peut pas être cette espèce de zombi qui traverse les littératures africaines, ce professionnel de la survie épouvanté et désaxé par une mort désormais omniprésente et omnipotente. Leurs conclusions ne sont pas applicables à ces loques humaines, habitantes de deux mondes, « celui des morts et celui des « pas -tout -à- fait-vivants¹ » que décrit Sony Labou Tansi pour s'en tenir à ce seul exemple.

Heidegger soulignait que l'être humain est un être-pour-la-mort. Les études regroupées ici démontrent pour la plupart que l'Africain contemporain est une mort-faite-homme (les traits d'union sont de nous) pour reprendre le judicieux titre de Ngandu Nkashama². Elles fournissent l'opportunité de prendre acte de ce qui semble pourtant

¹ *La Vie et demie*, Paris, Le Seuil, 1979, p.17.

² Paris, *L'Harmattan*, 1986.

une évidence désormais : la vision traditionnelle du monde qui a tant cristallisé les travaux de recherche depuis le premier contact de l'Afrique avec l'Occident a énormément évolué au gré des mutations politiques qui ont affecté et affectent toujours l'ensemble du continent. La conception de la mort quant à elle, en dépit de quelques résidus encore observables, n'est pas restée en marge de ces mutations dont seuls les adeptes d'une Afrique statique se refusent de voir. Faut-il se féliciter ou s'offusquer de cette tournure des choses dans les esprits ? A chacun sa réponse. Quelle que soit celle-ci, il demeure que les travaux que voici (à une ou deux exceptions près et pour des raisons différentes) ne laissent pas apparaître une quelconque vision transcendante et optimiste de la mort par des écrivains qui semblent au contraire en avoir signé l'acte de décès. Il faut croire que les vicissitudes de l'Histoire sont passées par là, balayant au passage tous les appuis culturels traditionnels rendus inopérants et sclérosants en faisant apparaître la mort dans toute son horreur et la vie dans sa plus grande précarité.

Juste une dernière question avant la présentation des contributions : pourquoi la mort dans le prisme des littératures ? Premièrement, parce que les créateurs d'univers fictifs que sont les écrivains africains notamment bénéficient d'un privilège unique qui les hisse au rang des divinités : celui de donner la vie et la mort aux êtres de papiers, métaphores des êtres de chair et de sang, qui peuplent leurs mondes parallèles et pourtant si similaires au monde réel ; deuxièmement, parce qu'eux plus que d'autres écrivent indubitablement dans l'urgence et « *l'odeur de la mort* ». Tanella Boni après le génocide rwandais :

Aujourd'hui plus que jamais s'impose à nous l'impérieux devoir "d'écrire dans l'odeur de la mort". Mais qu'est-ce que écrire veut dire si ce n'est donner une réponse personnelle, originale à cette "nécessité intérieure" à laquelle la main de l'écrivain ne peut échapper ? En fait, on serait tenté de dire que rien, de l'extérieur, ne peut obliger un écrivain à prendre la plume. Mais tout amène à croire, en Afrique, qu'il porte l'écriture comme une croix ! Au carrefour de la vie et de la mort, le choix, difficile, doit être clair : choisir la vie. C'est résister à

*tout point de vue, résister surtout aux sirènes qui entonnent le chant de la vérité sur fond de massacres...*¹

Treize réflexions l'illustrent à de degrés divers. Lamine Ndiaye à la manière des anthropologues que nous venons d'évoquer, dans une espèce d'aide-mémoire, montre en quoi et pourquoi, au regard de la réalité biologique de la mort « triomphante », « nos » sociétés continuent pourtant, toujours et partout, à la nier, en allant, parfois, au-delà des limites du rationnel. Jacques Chatué argue qu'en 1948, lorsque Senghor publie *Hosties noires*, il ne s'agit pas de la mort que le poète subira plus tard dans l'intimité de ses entrailles. Plutôt s'agit-il de la mort offerte pour autrui dans une guerre qui aurait pu être celle des autres au cœur d'un XXe siècle où la biopolitique coloniale donnait du Noir une image incertaine. Françoise Naudillon propose une exploration des stratégies et de la mise en scène de la mort, de l'assassinat et du crime dans les nouvelles et les romans policiers d'auteurs africains. Jean-Christophe Delmeule quant à lui s'attache à décrypter l'expression paroxystique de la violence assassine dans le roman algérien. Il n'oublie pas de signaler qu'au travers de cette violence meurtrière mise en scène, c'est la singularité du style et de l'expression individuels des différents écrivains qui triomphe, plaçant ainsi au cœur de la littérature ce qui constitue son objet même. Marie-Rose Abomo-Maurin ouvre un autre champ d'expérimentation qui offre une belle illustration de ce que la mort est la préoccupation obsédante des auteurs africains : celui du roman camerounais qui, de *Ville cruelle* de Mongo Beti à *L'Intérieur de la nuit* de Miano, soit un demi-siècle, a fait de la mort violente sa spécialité. Dans la seule contribution dans la langue de Shakespeare, Adewuni Salawu affirme que la mort dans le roman ouest africain symbolise l'échec des régimes politiques anté-indépendance et postcoloniaux en même temps qu'elle figure l'incapacité des protagonistes à affronter victorieusement les défis du monde moderne. Alda Flora Amabiamina pour sa part situe l'itération du motif de la mort dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma entre capitulation et sacrifice pour montrer son caractère ambivalent. Elle serait ainsi, pour la pensée traditionnelle malinké qui nourrit la créativité de l'écrivain ivoirien, une sorte de purgatoire essentiel à l'harmonie du monde et des êtres. A partir de l'exemple de *Saint Monsieur Baly* du guinéen Williams Sassine, Ano

¹ cf.<http://www.africultures.com> consulté le 12-12-2008.

Boadi explique que jadis abonné à un descriptif de la mort agrégé à l'ethnologie ou à l'anthropologie, le roman africain francophone subsaharien aborde le thème de la mort sous une perspective nouvelle après les indépendances. Pour lui, la visée idéologique de cette option induite du parcours tragicisant du héros positif, de sa victimisation et du paradoxe de sa mort, s'inscrit dans une dynamique fondamentalement anthropogène. En abordant la très intéressante problématique de l'écriture du macabre dans *African psycho* d'Alain Mabanckou, Philip Amangoua Atcha élargit l'angle d'attaque du phénomène de la mort dans les créations littéraires. Il y révèle que ce roman de la noirceur explore la mort du point de vue du serial killer et offre une image paradoxalement héroïque du tueur. C'est connu, de nombreux jeunes africains ne rêvent que de l'Eldorado européen. Seulement, les rares privilégiés qui réussissent l'exploit d'arracher le sésame qui donne accès au territoire européen emportent dans leurs baluchons des conflits de toutes sortes. Sophie Lavigne postule que les conflits ethniques et/ou politiques déterritorialisés sont constitutifs des représentations imaginaires et la cause d'instabilité et de mort en terre d'accueil chez Daniel Biyaoula et Alain Mabanckou. Et Si le motif de la mort n'était qu'une manière de refuser la modernité, voire une métaphore de la modernité ? Les deux articles qui suivent n'hésitent pas à répondre à cette question par l'affirmation. A travers le regard extérieur de Le Clezio, Hervé Tchumkam et Julie-Françoise Kruidenier mettent en lumière les enjeux de l'écriture du silence dans *Désert* dans le but de voir comment elle s'intègre dans le projet de mise en fiction de l'histoire, et notamment de l'histoire coloniale marocaine. Ainsi, selon eux, *Désert* en tant que moment de tension entre silence, vide et mort, porte le lecteur à un niveau métaphorique du rapport entre la littérature et la mort. Amade Faye démontre que l'itinéraire d'un enfant et les péripéties du voyage de sa dépouille dans *Niiwan* de Sembène Ousmane inscrivent le thème de la mort comme noyau sémique d'un être de la société en mutation où la modernité serait mal engagée. Pour conclure, Louis Bertin Amougou, en mettant dos à dos la conception traditionnelle de la mort et sa représentation dans les littératures africaines contemporaines, fait glisser le débat sur le champ de l'incontournable question de la réflexion sur le comment vivre dans les sociétés africaines postcoloniales.

On pourra observer comme un jeu d'échos entre quelques contributions qui convoquent des références similaires ou qui se

rapprochent par l'argumentation de leurs auteurs. C'est qu'en réalité, les textes littéraires africains présentent plus de similitudes que de lignes de partage majeures dans leur traitement du motif de la mort. Par ailleurs, il n'aurait pas été inintéressant d'explorer d'autres thématiques aussi prégnantes que la peine capitale ou les ravages de la mort dans l'une des couches sociales les plus vulnérables : les femmes. C'est la preuve s'il en faut de la vastitude de la problématique de la mort ainsi reformulée dont l'examen ne fait que commencé.

Louis Bertin Amougou

Mort et imaginaires en Afrique noire : la « mort bavarde »¹

Lamine NDIAYE

Savons-nous ce que c'est que la mort pour nous autoriser à la dire « bavarde »² ? Discourir sur le caractère « bavard » de la mort, c'est, en définitive, traduire, sous l'angle anthropologique et/ou sociologique, le pouvoir performant des morts qui « parlent » en imposant un rapport, « forcément », dialogique, avec les vivants visibles du « village terrestre ». En même temps que nous communiquons, quotidiennement, avec nos « morts en vie », ces derniers nous « parlent », indéfiniment, en traçant, par le truchement de l'imposition symbolique, le devenir de la communauté dont ils sont devenus, par la force des choses, les ancêtres, en trépassant. L'analyse de ce rapport à la mort et aux morts, qui ne nous quittent pas, est intéressante, en ce qu'elle constitue le socle primordial par le biais

¹ Nous tenons à préciser que l'expression « mort bavarde » que nous utilisons dans cet article ne renvoie pas à la « mort bavarde » dont parlait P. Surault dans son ouvrage intitulé *L'inégalité devant la mort*. Ce dernier montrait comment, à partir des années soixante, le discours et les écrits sur la mort devenaient intéressants, en sortant du registre de l'indicible pour être, en réalité, à la « mode » et se positionnaient comme « un besoin collectif majeur », selon la formule de M. Vovelle. Ainsi, dit-il : « Longtemps tabou, dangereuse à fréquenter, car elle oblige au long côtoiement d'un innommable », génératrice « de distance et de silence », interdite, difficile à aborder de front comme longtemps la sexualité, elle redevient aujourd'hui bavarde, comme autrefois sur la pierre des tombaux égyptiens, où elle a « fait écrire, interminablement ». Il poursuit en disant : « Depuis une dizaine d'années, aux Etats-Unis d'abord, en Europe ensuite, les recherches sur la mort connaissent un spectaculaire regain d'actualité. En France, en particulier, les études historiques, sociologiques et anthropologiques se multiplient. Citons notamment les ouvrages de Philippe Ariès qui fut un précurseur en ce domaine, Louis-Vincent Thomas, Jean Ziegler, Michel Vovelle, Jean Baudrillard, Monica Charlot et aussi Jean Baechler, Ginette Rimbault, François Sarda, Léon Schwartzberg et Pierre Viansson-Ponté qu'avaient précédés ceux d'Edgar Morin, de Vladimir Jankélévitch ou d'Alfred Fabre-Luce. Citons également des numéros spéciaux de revues : « Lieux et objets de la mort », « Autour de la mort », « La mort à vivre » ». 1979, préface d'Alfred Sauvy, Paris, Economica, Introduction, p. 1.

² Dans *Lettre à Ménécée*, Épicure écrivait à propos de la mort que : « tant que nous existons, elle n'est pas là et lorsqu'elle est là, nous ne sommes plus ». Pour davantage de précision, nous disons que nous ne connaissons rien de la mort. Elle relève du domaine du méconnaissable, c'est-à-dire que son expérience est impossible. En réalité, nous sommes incapables de la traverser. La rencontre avec la mort n'est possible que sur le plan symbolique. Nous ne sommes en mesure de cogiter que sur ce qui tourne autour d'elle.

duquel la faucheuse passe pour se convertir, tout simplement, en une vie « non plus perdante », mais gagnante. La mort n'existe plus et les « vivants » de l'ailleurs fondateurs de l'ici prennent, ainsi, en charge l'équilibre social dont ils sont les garants incontestables, pour la paix des vivants.

Notre objectif est, en fait, de montrer en quoi et pourquoi, au regard de la réalité biologique de la mort triomphante, « nos » sociétés continuent pourtant, toujours et partout, à la nier¹, en allant, parfois, au-delà des limites du rationnel. C'est ce qui explique, sans doute, le recours à des pratiques rituelles, voire ritualisées, sous-tendues, subtilement, par des représentations sociales entretenues par un ensemble d'imaginaires sociaux sensés composer avec la réalité au quotidien.

Dans cette perspective, nous tenterons de démontrer que la mort, pour être « acceptée », c'est-à-dire intégrée (le deuil, par exemple), même fêtée parfois (les funérailles-fête des Joolaa du Sénégal, par exemple), a besoin d'être soumise à l'efficace du pouvoir du verbe qui veut la tuer². Ainsi, sous le couvert et par le contrôle de l'action symbolique, la mort passe pour être un prolongement de la vie. De cette sorte, elle n'est même plus dans la vie, mais elle est la vie dans tous ces états.

Cette façon constructive de se concilier le démon de l'issue fatale est, semble-t-il, utile à mettre en évidence dans le cadre de ce travail.

¹Au moment où, en Afrique noire, il est question de refuser ou de nier, symboliquement, la mort, en Occident, la réalité en est autre. Dans ce contexte, davantage qu'une simple négation, il s'agit, plus précisément, d'un déni de la mort qui entre dans une logique idéologique rationalisée du « faire comme si elle n'avait jamais existé ». C'est ce qui explique les pratiques de dissimulation « obligatoire » du funèbre et d'« étouffement » exacerbé, voire de mise sous silence obligée de toutes les traces de la mort. Voir, à ce propos, L.-V. Thomas, 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot ; 1985, *Rites de mort*, Paris, Fayard ; 1988, *La mort aujourd'hui*, Paris, Titre ; 1988, *La mort*, Paris, P.U.F. ; 1993, *Mélanges thanatiques*, Paris, L'Harmattan ; 2000, *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo ; P. Baudry, 1986, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf ; 1999, *La place des morts*, Paris, Armand Colin ; L. Ndiaye, 2004, « L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort », *Éthiopiennes*, n°72, pp. 199-217, et 2005, « Mort et Altérité : approche socio-anthropologique d'un phénomène indicible », *Éthiopiennes*, n° 74, pp. 259-277.

² Selon le dicton pël, « le verbe tue la mort ». L.-V. Thomas, 1995, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock.

Faudrait-il, aussi, préciser, que cet article est le résultat d'une série d'investigations entreprises en milieu wolof sénégalais, dans le cadre de nos recherches thanatologiques. Nous avons, dans cette perspective, procédé à des entretiens et à l'observation anthropologique, dans le processus de recueil des données. Ces entretiens sont de type semi-directif et de face-à-face. Nos interlocuteurs sont, principalement, des personnes adultes, des notables des centres urbains et des zones rurales du Pays wolof¹, des gardiens de cimetières, des responsables de mausolées, des thanatopracteurs. La comparaison avec d'autres sociétés – africaines et occidentales – a été d'une utilité certaine. Enfin, nous avons eu recours à une gamme d'informations recueillies, aussi bien dans les données du patrimoine traditionnel oral que dans celles livrées par les sources écrites. C'est en ce sens que cette investigation a une orientation socio-anthropologique thanatique. Ce faisant, elle sera articulée autour de quelques pratiques rituelles mortuaires rendues possibles grâce à la toute-puissance des imaginaires socioculturels² par l'intermédiaire desquels la mort ne se réduit plus à une fin de la vie. Elle devient l'instant à partir duquel la communion avec les « disparus chers » est de mise.

¹ Le Pays wolof est occupé par les Wolof et les Lébu estimés à 44,5% de la population totale sénégalaise. Voir Sénégal, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH3), Rapport national de présentation des résultats, ANSD, Décembre 2006, p. 14 ; DPS/2004 : 2^{ème} Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages, p. 36 ; Estimation de la population du Sénégal de 2005 à 2015, Direction de la Prévision et de Statistique.

²Nous nommons imaginaire, ce « machin symboliquement conçu » qui nous parle ou qui parle en nous. Ce « quelque chose » qui se source et se ressource de nos traditions, de nos croyances socioculturelles et religieuses et qui est susceptible d'agir sur nos attitudes individuelles et collectives. Nous ne nous intéressons pas à l'imaginaire « rationnel ou idéal ». C'est-à-dire que celui qui relève de la logique scientifique et jouit de l'assistance d'imaginaire qui appartient au registre du surrationnel, du transrationnel ou de l'hyperrationnel, comme le souligne L.-V. Thomas. Nous nous focalisons davantage sur l'imaginaire pulsionnel, celui qui tient non pas de la raison mais du « moi profond », celui qui est en adéquation avec nos pulsions et, de ce fait, détenteur du pouvoir exceptionnel d'humaniser nos fantasmes. L'imaginaire dont il est question, ici, « est un processus vital profondément incrusté dans l'inconscient, qui donne un sens à nos aspirations, à nos désirs, à nos passions, à la violence dominatrice archaïque, et qui nous aide à survivre ». C'est cet ensemble fait d'images, de symboles mais aussi de croyances parfois insolites et que L.-V. Thomas à coutume d'appeler imaginal. Voir L. Ndiaye, 2007, « Imaginaire et société wolof : tradition et modernité », *Éthiopiennes*, n°79, pp. 257-267.

1. La mort au pouvoir

Un seul pouvoir semble exister. C'est celui de la mort qui, contredite, quotidiennement, par les êtres humains, par le biais de la ritualité, parvient à « trouver » les moyens d'avoir encore toujours et partout raison sur eux. À ce propos, aborder la question de la mort au pouvoir, c'est, en définitive, entreprendre de désigner non pas la mort ne se tuant pas, mais de procéder à la mise en indication sociale des trépassés qui « refusent » de mourir en ne restant pas à leur place de morts¹. Nous disons, autrement, que c'est le pouvoir socialement reconnu aux défunts, qui ne paraissent pas avoir le désir de se taire, en d'autres termes la thanatocratie, que nous préconisons de mettre en évidence, dans le cadre de cette étude.

La thanatocratie, « pouvoir de la mort » ou « pouvoir par la mort », selon les termes de L.-V. Thomas², ne peine pas à se justifier dans les communautés d'Afrique noire. Les morts, de mort récente ou devenus des ancêtres, sont amadoués, sollicités en fonction des circonstances et nourris³ pour le mérite de leur confiance et de leur attention particulières.

Parce que la mort « donne de la puissance »⁴, les vivants du monde de l'invisible imposent leurs prérogatives en posant - du moins

¹ Dans la revue *Galaxie anthropologique. Transversalités*, n°1, L.-V. Thomas dit : « Le Nègro-africain traditionnel ne vit pas seulement dans le monde des apparences : c'est ainsi que pour lui les vivants visibles du « village sur la terre » restent en relation étroite avec les défunts, ces vivants invisibles du « village sous la terre ». Il ne s'agit pas d'aller au-delà des apparences, mais de capturer, au moins symboliquement, le monde invisible ; (...) ». 1992, « Au-delà des apparences », Paris, Nouvelles Études Anthropologiques, L'Harmattan, p. 5.

² L.-V. Thomas, 1988, *La mort aujourd'hui, op. cit.*, p. 114.

³ En Ouganda, les Batagwenda enterrent les personnes importantes de la famille dans la concession où ils ont passé leur vie, en vue de signifier leur appartenance familiale que l'accident mortel ne doit pas rendre suranné. Ainsi, sont-ils « gavés » par les membres de leur famille avec de la bière, de la bouillie, du thé, du café, du lait, des liqueurs et avec des aliments solides comme la viande, des grains de café, des noix de cola et des plats traditionnels. Voir, à ce propos, Y.K. Bamunoba et B. Adoukonou, 1979, *La Mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, p. 110. Concernant les offrandes offertes servant de viatique aux morts, voir aussi L.-V. Thomas, 1995, « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique noire », *Rituels du deuil, travail du deuil*, in *Tobie Nathan et Coll.*, Rhône-Alpes, La Pensée sauvage, p. 21.

⁴ Voir L. Ndiaye, 2005, « Mort et altérité : approche socio-anthropologique d'un phénomène indicible », art.cit., pp. 259-277.

symboliquement - les modalités des conditions d'existence des survivants de l'ici. Les morts, ces « hyper puissants » de l'Ailleurs absolu, se manifestent en signalant leurs pouvoirs redoutables et dommageables, aux yeux des membres de la communauté.

Au travers d'événements graves ou de phénomènes insolites dont les conséquences, néfastes pour l'équilibre groupal, sont vécues souvent amèrement ; ils sont censés être en mesure d'intervenir, douloureusement, chaque fois qu'une norme sociale est transgressée ou bien qu'ils « aient le sentiment » d'avoir été oubliés. C'est, sans aucun doute, l'une des explications objectives et réalistes que l'on peut donner aux enjeux de l'ensemble des cultes, tantôt sacrés, tantôt profanes et, parfois, sacro-profanes, dévolus aussi bien aux défunts illustres qu'aux morts malveillants et malfaisants. Cette déférence vis-à-vis des « partis », à l'œuvre aussi bien dans les « sociétés traditionnelles » que dans les « sociétés modernes », met encore davantage en évidence non pas seulement le *horrurum*, voire le *tremendum* de la mort, mais aussi le *fascinans*¹ de celle-ci.

C'est dire que les morts, en puissance, ne se résignent pas à se limiter à leur capacité à nuire² simplement, ils peuvent, en cas de besoin, faire valoir leur pouvoir d'« êtres » bénéfiques, ce qui justifie la demande sociale qui leur est souvent adressée³. La sollicitation tourne, pour la plupart du temps, autour de la guérison, de la fertilité, de la fécondité, de la longévité, de la prospérité, de la réussite et de la protection.

À ce propos, leur attribue-t-on la force capricieuse et maligne de remettre en cause l'ordre social établi⁴ en multipliant, à leur gré, les événements malheureux qu'il s'agisse d'anomie sociale, de

¹ R. Otto, 1969, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, pp. 27-68.

² Voir L. Ndiaye, 2005, « Mort et Altérité », art.cit., pp. 259-277.

³ Selon G. Lazorthes, « La plupart des civilisations primitives ne conçoivent pas de coupure nette entre la Vie et la Mort ; chacun est continué à travers le fleuve éternel de la famille. La mort est omnipotente et omniprésente. L'ancêtre mort auréolé de puissance devient le protecteur et l'une des divinités de la tribu ou de la famille ; son cadavre est entouré de soins attentifs est parfois placé dans la case ; sa tête est ornée de gravures, de peintures, d'incrustations ». 1998, *L'homme, la société et la médecine*, Paris, Masson, p. 192.

⁴ L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, p. 93.

sécheresse, de maladies graves, d'épizooties, de stérilité des femmes, de déséquilibres mentaux, de mortalité importante, de naissances d'handicapés mentaux, de cas de mort prématurée ou incomprise tel que le suicide. Par conséquent, les morts en vie incarnent la suprématie de la force en ce qu'ils constituent une sorte d'épée de Damoclès, difficilement domptable et domesticable, qui, d'une façon ou d'une autre, peut marquer sa présence que la communauté aurait envie de gommer.

Les trépassés étant partout, vivants, les Wolof recourent à une gamme de pratiques dont le but est d'entériner, ne serait-ce que sous l'angle symbolique, leur existence inaltérable. Quelques aliments solides ou liquides sont jetés par terre en guise de nourriture à l'intention des disparus ; le canari ne doit pas être dépourvu d'un pot afin de permettre à ces derniers de boire, à l'occasion de leurs visites nocturnes ; le mets préparé pour le dîner ne doit pas être entièrement mangé, une part devant être réservée aux défunts qui peuvent en profiter, en cas de besoin.

Toute une gamme d'attitudes vécues par les membres du groupe pour s'affranchir des contresens et des non-dits de la vie. Dans ce sens, « Le rite apparaît, pour reprendre L.-V. Thomas, comme une assurance qu'on s'invente pour maîtriser l'épisodique et l'aléatoire »¹. Ainsi, permet-il d'humaniser les morts du lignage.

2- De quelques rites mortuaires pour contenir la puissance des « morts-vivants »

Le rite donne du sens à la vie. C'est pour cette raison qu'il n'est pas envisageable de rêver une existence qui peut se passer des rites². L'activité rituelle étant une nécessité vitale³, elle procède d'une

¹ L.-V. Thomas, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, op. cit., pp. 7-8. L'auteur ajoute : « C'est pourquoi, qu'il se réfère au profane ou au sacré, tout rituel s'apparente au rituel magique en raison de l'efficacité symbolique qu'on lui prête. Sa finalité profonde est bien de *sécuriser* ; par son pouvoir structurant et apaisant, il constitue, dans toutes les occasions où perce l'inquiétude du devenir, une véritable nécessité vitale ».

² *Ibid.*, pp. 8-15.

³ A. Barrau, 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris, P.U.F., p. 45.

symbolique qui la transforme en un langage codé¹ conçu à partir d'un ensemble d'imaginaires².

C'est parce que, « effectivement », les morts sont capables de nous parler, c'est-à-dire d'agir sur nous et, certainement, pour nous que l'Antiquité grecque outrage ses morts ennemis. À ce propos, les écrits d'Homère³, de P. Mazon⁴, de M. Woronoff⁵ et de J.-P. Vernant⁶ sont assez révélateurs. Au moment où les Grecs considèrent que la mort ne peut être « belle » que si elle ne se passe, véritablement, que sur le champ de bataille, ils pensent, du coup, qu'il n'y a de « mort beau » que le héros tombant, à la fleur de l'âge⁷, au combat. Dans ce contexte, pour éviter qu'un ennemi puisse « profiter » des honneurs de la « belle mort », *kalos thanatos*, selon l'expression grecque, vraisemblablement possible que pour le jeune guerrier, son cadavre « insulté » est amputé et les morceaux jetés dans tous les sens. Il peut arriver aussi que sa dépouille soit, tout simplement, abandonné et laissé à l'appréciation des animaux en vue de sa disparition éternelle⁸. La mort est affreusement scénarisée, le défunt, ainsi privé de sépulture et son corps anéanti, entre, par le biais d'une décision sociale, dans le spectre de l'innommable. Par le secours de l'imaginaire, la matière corporelle de l'ennemi étant réduite au néant, son « âme » dangereuse, devenue certainement très légère, perd, d'office, sa capacité à se venger contre les vainqueurs ennemis.

Les mêmes croyances par rapport à la vie d'outre-tombe sont aussi à l'œuvre dans le Rome antique. Les Romains ont eu le droit de croire au pouvoir néfaste des *Larvae*, *Lemures*, « les morts malfaisants » dont la tristesse et la jalousie envers les vivants suscitent la crainte de ces derniers. Afin de leur éviter une vie *post mortem* fondée sur la douleur et sur l'humiliation, le culte des ancêtres est

¹ M. Griaule, 1948, *Dieu d'eau*, Paris, Éd. du Chêne, pp. 270-272.

² L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, *op. cit.*, pp. 106-107.

³ Homère, 1972, *L'Iliade*, Paris, Librairie Générale Française, 616 p.

⁴ P. Mazon, 1938, *Iliade, IV*, Paris, Les « Belles Lettres », pp. 74-76.

⁵ M. Woronoff, 1996, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman, p. 112.

⁶ J.-P. Vernant, 1989, *L'individuel, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, pp. 41-43.

⁷ Ce qui peut paraître paradoxal, c'est que, dans l'*Odyssée*, XI, Tirésias prédit à Ulysse une mort merveilleuse, à un âge avancé de la vie. Homère, 1960, *Odyssée*, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française, 509 p.

⁸ Une autre lecture de l'*Iliade*, XXII, montre que, dans la société grecque ancienne, cette manière insolite de se comporter devant le cadavre de l'ennemi est un cas extrême.

pratiqué pour que les défunts « méchants » ne « reviennent » plus ici-bas, avec l'intention de déconcerter l'ordre social en instaurant l'anomie¹. Les trépassés de « tous les dangers » de la société romaine ancienne inspirent une terreur exacerbée. Ce faisant, ils sont davantage redoutés par ceux qui furent leurs ennemis². Comme l'a si bien écrit É. Jobbé-Duval, ces représentations continuent de ponctuer, de nos jours, la vie des Romains³.

Toutefois, nous précisons que cette façon de se représenter le monde existe aussi chez les Joolaa de la Casamance (Sud du Sénégal) et dans les communautés des Grands Lacs d'Afrique. En milieu joolaa, certaines personnes peuvent passer à l'acte suicidaire, cas de « mauvaise mort », pour que leur esprit dangereux, en errance, attaque les survivants. C'est le fameux suicide-vengeance ou samsonic suicide auquel fait allusion L.-V. Thomas, dans son ouvrage intitulé *Mélanges thanatiques*⁴. Dans les Grands Lacs, la norme sociale veut que les morts soient ignorés par l'évitement, l'éloignement, l'absence de visite des cimetières et l'enterrement des cadavres dans des endroits différenciés et éloignés. Cette pratique est une manière sociale d'empêcher les défunts de s'unir contre les membres vivants de la communauté dont ils sont jaloux⁵.

¹ Voir, à ce propos, R. Hertz, 1907, « La représentation collective de la mort », *Année sociologique*, X, p. 64 ; S. R. Steinmetz, 1894, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, Leiden, Leipzig, p. 284.

² Concernant le pouvoir des morts dangereux dans les croyances populaires romaines, É. Jobbé-Duval dit : « Les morts malfaisants inspirent aux vivants une profonde terreur, parce que nul ne se sent à l'abri de leurs coups, et que leur puissance paraît d'autant plus grande qu'elle est mystérieuse [...]. Dangereux pour tous, les morts malfaisants sont néanmoins particulièrement redoutables pour leurs ennemis et ceux qui les approchent ». 2000, *Les morts malfaisants*, Paris, Exergue, pp. 104-105.

³ Dans le chapitre 1 de son ouvrage *Les morts malfaisants*, Jobbé-Duval écrit : « Le mort est impur ; le peuple de Rome a aujourd'hui encore la crainte superstitieuse des agonisants et des morts, il les considère comme des agents de *jettatura* », *op. cit.*

⁴ L.-V. Thomas, 1993, *op. cit.*, p. 172.

⁵ Selon A. kashamura, 1973, « On les évite, on s'écarte d'eux au plus vite ; on ne visite pas les cimetières, on ne regarde pas du côté d'une tombe. On se refuse à rassembler dans un cimetière les morts d'un village, de peur qu'ils se coalisent contre les vivants : chaque mort est enterré à part à côté de sa case, dans la bananeraie familiale ». *Famille, sexualité et culture, essai sur les mœurs sexuelles et*

Quelques pratiques funéraires africaines, dont la vocation est de stopper le pouvoir malicieux des morts vivants, méritent d'être signalées. La mort étant contaminante, les Wolof hésitent même à prononcer le nom des défunts¹. Ainsi, emploient-ils, pour les nommer, l'expression *ndem si yàlla* (« celui qui est parti vers dieu » : en wolof, *dem* = partir et *yàlla* = dieu) c'est-à-dire « ceux qui étaient ». Dans d'autres communautés africaines, les objets du défunt sont détruits, jetés ou brûlés². Songeons aussi au cérémonial du « yingé bip-bip » des Sereer du Sénégal qui cherchent à dérouter le mort par le truchement de la ritualité féminine. Pour se séparer définitivement du trépassé, la couverture funéraire est ballottée par les femmes, les unes après les autres³. Dans le même sillage, il est question, pour certains Africains, de briser les tibias des morts de la parenté afin de rendre impossible leur retour éventuel⁴. En pays joolaa, des coups de fusil ou de pierres servent à éconduire les morts au moment où, chez les Pygmées, une fois le cadavre enseveli au cimetière, les individus ayant participé à l'inhumation, empruntent, au retour, d'autres chemins de peur que son esprit ne suive leurs pas⁵. Dans son ouvrage sur les *Mœurs et coutumes des Malgaches*, R. Decary décrit un rite de séparation avec le trépassé. Un piquet attaché à une corde que les deuilés vont sectionner est fixé au centre de la tombe. Après la rupture de l'« objet » qui entretient le lien, c'est-à-dire assurant la continuité du *phylum* social, une course effrénée est ainsi organisée. À l'issue de cette débandade codifiée et symboliquement sensée, chacun des participants se réfugie dans un endroit discret⁶ pour, certainement, échapper au courroux des morts.

les cultures des peuples des Grands Lacs africains, Paris, Payot, p. 59. Voir aussi L. Ndiaye, 2005, « Mort et altérité », *op. cit.*, pp. 259-277.

¹ À en croire A. Barrau, la peur suscitée par la simple invocation d'un cadavre n'est pas une spécificité wolof. Elle est aussi à l'œuvre, dit-elle, « dans les sociétés techniciennes les plus avancées ». 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer*, *op. cit.*, p. 57.

² L.-V. Thomas, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, *op. cit.*, pp. 174 et 177.

³ L. D. Faye, 1983, *Mort, Naissance : le monde sereer*, Dakar, N.É.A., p. 26 ; voir aussi L. Ndiaye, 2005, *Éthiopiennes*, n°74, art. cit., pp. 259-277.

⁴ M.-F. Bacqué, 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob, p. 34.

⁵ L.-V. Thomas, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, p. 39.

⁶ R. Decary, 1951, *Mœurs et coutumes chez les Malgaches*, Paris, Payot, p. 254.

L'imaginaire vient, ce faisant, aider à la réalisation de la séparation, la quiétude, momentanément dérangée, des vivants visibles réitérée et la paix remise en cause par l'accident mortel reprend, par décision sociale, ses droits et privilèges.

La vie normale « redémarre », la nostalgie de l'être cher parti occasionnée, peut-être évidemment, par le silence éternel et énigmatique¹ de la mort se fait sentir et un autre lien social de dialogue, entre les habitants de l'ici et les occupants de l'ailleurs, est, dans cette perspective, pensé et recomposé. Ainsi, naissent de nouveaux rapports, souvent déséquilibrés, fondateurs de la cohabitation imaginaire entre la population du « village-sur-la-terre » et celle du « village-sous-la-terre » pressentie pour être les plus dynamiques et les plus forts².

La communication entre les « deux mondes » est autorisée ; la symbolique sociale et la science omnipotente de la modernité prennent le relais pour que soit, enfin, assise l'unité continue de deux réalités qui ne font que trop s'opposer.

3- La mort en face ou le face-à-face avec les morts

C'est un pléonasme que de le répéter. En terre négro-africaine, le verbe n'est pas seulement dynamique ; il dynamise ou « dé-dynamise » en faisant, refaisant ou défaisant les choses³. Sur cette question, les écrits de M. Griaule et de D. Paulme, sur le pays dogon, de L. S. Senghor, en ce qui concerne l'Afrique noire en général, de Dieterlen et de D. Zahan, à propos des Bambara du Mali, en disent beaucoup. C'est pour dire que les virtualités du verbe vont au-delà de celles d'un simple moyen de communication. Elles organisent, en

¹ Voir J. Pot, 1970, *Mort à voir, mort à vendre*, postface de P. Colin « La mort aura-t-elle le dernier mot ? », Paris, Desclée et Cie, p. 222. P. Valéry disait, à propos de l'issue fatale, qu'elle s'adresse à nous « d'une voix profonde pour ne rien dire ». Toutefois, nous précisons que, même si la mort finit par, en fait, ne rien nous dire, nous en disons parfois beaucoup trop sur elle.

² C'est, peut-être, forts de ces représentations que nous construisons davantage pour nos morts que pour nous-mêmes, comme le pense A. Comte, père de la sociologie.

³ L. S. Senghor écrivait, à juste titre, que : « La parole, le Verbe sont l'expression par excellence de la force de l'être dans sa plénitude. Chez les existants, la parole est le souffle animé et animant de l'orant ; elle possède une vertu magique, elle réalise la loi de participation et crée le nommé par sa vertu intrinsèque ». Voir L.-V. Thomas, 2000, *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo, p. 277.

quelque sorte, à bon escient, les éventuelles tensions sociales en les dramatisant pour, ensuite, les dédramatiser. C'est ce qui explique la palabre africaine qui, selon B. Atangana, est « la violence prise humainement dans la discussion, soumise à l'action efficace de la toute-puissance du verbe »¹.

Les investigations de facture ethnologique, plus récentes, entreprises par G. Calame-Griaule sont orientées vers la place du verbe, dans la cosmogonie des Dogons des falaises de Bandiagara (Mali). Ainsi, démontre-t-elle que le verbe, en même temps qu'il fait la vie en la créant, peut aussi la défaire. Par sa toute-puissance, il est le symbole-type, l'« image-réalité-concrétisée » de l'ambivalence. Il exorcise comme il adorcise. En définitive, il fonde et refonde la réalité sociale à laquelle il donne un contenu et de la saveur².

Les morts étant, après tout, considérés comme des vivants entrés dans l'invisible par la nuit de la mort, on leur reconnaît la faculté de disposer d'un verbe supérieur, voire d'une parole surabondante et suractivée.

Selon cette vision du monde, pour les Dogon, le verbe des morts est dangereux. Les éléments constitutifs de la personnalité de l'être se dispersant dans la nature avec la mort, l'âme errante, le *kikinu*, qui peut rendre malade, devient craintive parce que mortifère. Le défunt, étant supposé n'avoir plus de « graines », d'eau et de sang, sa parole est, dans cette perspective, assimilée à un tourbillon indomptable et pluridirectionnel³.

¹ Cl. Rivière, 1988, *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., p. 115.

² Comme le dit si bien J. Maisonneuve, « Toujours et partout, le rite s'emploie à maîtriser le mouvant, les passages, les ruptures ; à abolir le temps et à nier la mort ». 1988, *Les rituels*, Paris, P.U.F., p. 13.

³ Les attributs du verbe des morts sont si justement décrits par G. Calame-Griaule, en ces termes : « Le verbe du mort a les mêmes caractéristiques que le vent qui le porte et avec lequel se confond le *kikinu* ; sa démarche est incertaine, il est à la fois inconsistant et desséchant. Comme le vent, il décrit de grands zigzags et change brusquement de direction sans jamais aboutir nulle part, ni à aucun interlocuteur. On le présente par une ligne de grands chevrons irréguliers, sans commencement ni fin, ni direction précise. [...] Lorsque cette parole « se promène », elle a la forme d'un vent tourbillonnant. On sait bien que ce sont les morts qui parlent dans ce vent ; s'il souffle sur quelqu'un, il le rend malade par le *nàma* trop fort de cette parole qui « reste sur sa tête » et lui donne de la migraine [...] bouchant son nez et ses oreilles ». 1987, *Ethnologie et langage*, Paris, Institut d'Ethnologie, pp. 84-89.

C'est, sans doute, parce qu'il est possible de parler au défunt et que ce dernier est en mesure de répondre à ses interlocuteurs que les Joolaa interrogent le mort et lui offrent l'opportunité de présider ses propres funérailles, s'il quitte, âgé, le monde des vivants visibles. Ainsi, chez les Joolaa, les causes de la mort appartenant, souvent, au registre de la surnature, le trépassé est interrogé afin qu'il livre les secrets de sa mort. Les porteurs du cadavre, au nombre de quatre, des jeunes garçons en particulier, à travers une parade où ils peuvent avancer, reculer ou bouger sur place, « poussent » le mort, attaché sur une chaise, à répondre à l'ensemble des questions posées et permettent à l'assemblée de comprendre les origines naturelles ou surnaturelles du décès¹. Dans cette perspective, la connaissance des causes de la mort favorise le début des funérailles et l'entrée des membres de la parenté dans le deuil.

Si la mort survient à un âgé avancé et que le défunt laisse une progéniture nombreuse, il « préside » ses funérailles, lui-même, installé dans un fauteuil et habillé de ses plus beaux habits. Pour rendre la cérémonie davantage solennelle, ses outils de chasse, de culture, les cornes des bœufs qu'il a eus à sacrifier, de son vivant, en l'honneur des ancêtres, sont exhibés. Les enfants du lignage chantent, dansent, crient, se lamentent et adressent des éloges à l'ascendant² qui, en menant une vie terrestre placée sous le signe du mérite, rejoindra, par la force des choses, ses prédécesseurs, pour devenir un ancêtre. Même, si le rite de « présentification » du défunt est l'occasion pour la communauté de se donner bonne conscience, il permet aussi de mettre en scène, symboliquement, la possibilité des morts d'écouter, d'entendre, de voir, d'apprécier et de répondre. Faudrait-il comprendre que l'objectif de tous ces usages sociaux c'est de codifier et de réglementer le trauma que l'issue fatale peut, momentanément, déclencher.

Chez les Batagwenda de l'Ouest de l'Ouganda, les morts, devenus des esprits, ont le « don d'ubiquité ». Les affaires des vivants présentent un certain intérêt pour eux. C'est pour cette raison, semble-t-il, qu'ils passent par la médiation du rêve³ ou de la vision pour

¹ L.-V. Thomas, 2000, *op. cit.*, p. 280. Voir aussi L.-V. Thomas, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine, op. cit.* ; 1995, « Leçon pour l'Occident... », *op. cit.*, p. 39-40.

² L.-V. Thomas, 1985, *Rites de mort, op. cit.*, pp. 155-156.

³ Ce qu'il faudrait comprendre, c'est que la corrélation entre le rêve et la mort n'est pas une spécificité africaine. Elle semble ponctuer l'évolution historique et culturelle

apparaître aux membres de la famille afin d'exposer leurs demandes dont l'insatisfaction peut se solder par des punitions. Ainsi que le dit J.-Cl. Schmitt, « L'imaginaire de la mort et du devenir des morts dans l'au-delà constitue universellement une part essentielle des croyances religieuses des sociétés. Il prend des formes diverses, mais très largement attestées, parmi lesquelles les visions et les rêves occupent toujours une place de premier plan »¹. Afin de ne pas être les victimes des morts malfaiteurs, le médium ou le devin est sollicité pour servir d'intercesseur auprès des défunts de la parenté qui doivent être interrogés pendant les moments de détresse que traverse la communauté, en vue d'un dénouement heureux².

Nous pensons la mort en la « pansant » par l'intermédiaire de l'action rituelle; nous pensons sur elle ou autour d'elle sans jamais découvrir sa « nature » intrinsèque³. Elle ne se livre pas à la découverte, même si elle semble nous inviter à un dialogue auquel les êtres humains, principaux interpellés, restent muets devant son inéluctabilité. C'est, très certainement, parce qu'il nous est impossible de dialoguer avec l'issue fatale que nous entreprenons une relation dialogique avec les morts.

Ce dialogue, rapport primordial de communication avec les « morts vivants », trouve un terrain favorable à son épanouissement et à son ancrage : c'est le cimetière, espace, par excellence, de la mort et domaine de la sacralité et de l'incarnation de la vie des « défunts en

des hommes. Une lecture de l'ouvrage de J. Bottéro, traduit de l'akkadien, portant sur l'épopée mésopotamienne de Gilgamèch, roi d'Ourouk, 35 siècles avant J.-C., avait eu à rêver de sa propre mort, au moment du décès de son ami Enkidu. Ainsi, ayant peur de mourir, il entreprit un voyage tumultueux afin de trouver le remède-miracle contre l'issue fatale. Voir J. Bottéro, 1992, *L'Épopée de Gilgamèch, le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, p. 144 et F. Dartur, 1998, *Comment vivre la mort*, Paris, Pleins Feux, pp. 9-11.

¹ J.-Cl. Schmitt, 1994, *Les Revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, p. 13, cité par R. Confiant, 2000, « Savoir et pouvoir des morts. Parole d'un fossoyeur en terre créole », *Au Visiteur Lumineux, Mélanges offerts à Jean Benoist, sous la direction de J. Bernabé, J. -L. Bonniol*, Ibis Rouge, p. 425.

² Y.K. Bamunoba et B. Adoukonou, 1979, *La Mort dans la vie africaine, op. cit.*, pp. 110-111.

³ E. Morin a exprimé cette caractéristique de la mort en le disant bien, en ces termes : « La mort opère une brèche irrationnalisable dans la vie, et sa bouche d'ombre constitue un aspect radical de la complexité vivante ». 1980, *La Méthode*, t. 2, Paris, Seuil, p. 398.