

Postface

« Les morts ne sont pas morts »

Julien BONHOMME

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit.
Les morts ne sont pas sous la terre :
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule :
Les morts ne sont pas morts.*
Birago Diop, « Les Souffles », *Les Contes d'Amadou Koumba*
(Paris, Présence Africaine, 1961, pp.173-175,
1^{er} édition 1947)

« *Les morts ne sont pas morts.* » Refrain d'un célèbre poème écrit dans les années 1940 par le Sénégalais Birago Diop, la locution fait également figure de véritable lieu commun dans toute l'Afrique francophone. Censé résumer de manière lapidaire la conception que l'on se fait des défunts, cet adage populaire tire son pouvoir évocateur de sa formulation contradictoire : il nie en effet qu'une classe d'êtres possède une propriété qui semble pourtant inhérente à sa définition. Mais l'expression n'affirme pas pour autant que les morts soient encore vivants. La tournure négative est ici essentielle, dans la mesure où elle laisse indéterminé le statut des défunts et peut alors ouvrir sur de multiples interprétations possibles. La formule est ainsi d'autant plus richement évocatrice qu'elle est à la fois contre-intuitive et sous-déterminée. Cela explique que cette représentation puisse être

largement partagée par des populations pourtant très diverses (similaire en cela aux représentations flottantes concernant l'or qu'évoque Quentin Mégret dans cet ouvrage) : elle se situe en effet à un niveau de généralité au-delà des théories locales de la personne ou des eschatologies savantes propres à telle ou telle culture africaine. L'expression pourra ainsi être employée dans toutes sortes de situations, dès lors qu'elles mettent en jeu les défunts et le lien qu'ils entretiennent avec les vivants.

Elle servira ainsi à évoquer l'idée de « réincarnation » ou plutôt, comme souvent en Afrique subsaharienne, d'une réactualisation dans un nouveau-né de caractères physiques ou psychologiques que possédait une personne défunte (mais pour les chrétiens africains, le proverbe pourra également évoquer la résurrection des morts promise par la Bible). Cette idée se retrouve par exemple chez les Mitsogo du Gabon dans un mythe initiatique racontant comment l'araignée *Dibobe* fait la navette incessante le long de son fil pour remonter l'esprit (*gedidi*) des mourants au village des ancêtres puis faire redescendre l'esprit des nouveaux-nés dans le ventre de leurs mères, tissant ainsi des liens continus entre les vivants et les morts. Si les morts ne sont pas morts, c'est donc qu'ils conservent par-delà leur trépas un lien avec la communauté des vivants. Mais c'est aussi qu'ils interviennent activement dans leurs affaires, pour le meilleur ou pour le pire. Les défunts continuent en effet d'entretenir un commerce avec les vivants, avec leurs parents notamment. Ils les protègent et leur apportent bonheur et prospérité ; ils les punissent en leur infligeant malheurs et maladies parce qu'ils se sentent négligés ; ils les hantent sous forme de spectres ; ils les possèdent même parfois en faisant irruption jusque dans leurs corps ; ils ne cessent enfin de leur transmettre des messages, notamment à travers les rêves, comme Elise Guillermet l'a bien montré dans sa contribution sur les orphelins haoussa. En effet, lorsqu'une mère n'a pas eu l'occasion avant son décès de désigner un tuteur pour ses enfants en bas âge, elle se manifeste en rêve auprès de la personne choisie. Si cette dernière refuse la requête, la mère préférera rappeler auprès d'elle ses enfants plutôt que de les laisser entre de mauvaises mains. Le message post-mortem sert ici à rappeler aux vivants les règles de la tradition qu'ils se doivent de respecter.

Les rites propitiatoires que les vivants mettent alors en œuvre pour s'attirer les bonnes grâces des défunts relèvent de ce que l'on appelle habituellement le « culte des ancêtres ». Celui-ci est très largement répandu en Afrique subsaharienne, et sur un modèle relativement uniforme (Fortes 1987), même si on le retrouve également ailleurs et sous d'autres modalités (par exemple en Chine, au Japon ou dans la Rome antique). Il n'est pas pour autant universel, comme le montre bien l'exemple des sociétés des basses terres d'Amérique du Sud qui n'accordent généralement qu'une place mineure aux ancêtres (Taylor 1993). Le culte des ancêtres doit en outre être distingué du culte des morts – beaucoup plus commun – qui consiste simplement à honorer les défunts. Le culte des ancêtres suppose que les morts exercent une véritable emprise sur les vivants. Les ascendants défunts sont en effet considérés comme des agents essentiels à la pérennité du groupe et qu'il faut par conséquent respecter. Dans des sociétés qui valorisent la séniorité, l'ancêtre représente alors la figure la plus accomplie de l'aîné détenteur de l'autorité (Kopytoff 1971). Le culte des ancêtres repose ainsi sur l'idée que les vivants ont contracté une dette proprement inacquittable à l'égard des ancêtres qui leur ont légué la tradition. C'est pourquoi ce type de culte se retrouve avant tout dans les collectifs structurés par la transmission généalogique (Descola 2005 : 450-455). Les sociétés africaines accordent en effet généralement une place centrale à la filiation (réelle ou imaginaire) : en témoigne par exemple la formule traditionnelle de présentation chez les Fang du Gabon qui consiste à exposer son ascendance patrilinéaire en remontant jusqu'à *Nzame*, le premier ancêtre divin. En définitive, le culte des ancêtres permet d'asseoir l'idée que « les morts ne sont pas morts » en prescrivant un ensemble de comportements envers les défunts. La représentation commune n'acquiert ainsi une pertinence maximale que dans certains contextes privilégiés. Rita Astuti (2007) a d'ailleurs montré que les Vevo de Madagascar (où le culte des ancêtres joue un rôle central) ont tendance à accorder davantage de crédit à des récits supposant une continuité entre la vie et la mort lorsque les situations narratives évoquent les pratiques liées au culte des ancêtres que lorsqu'elles ont lieu en dehors de tout contexte rituel.

La mort ne suffit toutefois pas à transformer automatiquement un défunt en ancêtre. Cette transformation est le résultat d'un processus

d'« ancestralisation » auquel participent au premier chef les rites funéraires. En Afrique subsaharienne, les funérailles forment généralement des ensembles rituels de grande importance (Thomas 1982), sauf à la limite parmi les populations de chasseurs-collecteurs (Woodburn 1982). Elles s'organisent le plus souvent autour de deux temps forts : les funérailles peu après la mort, puis les secondes funérailles quelques mois ou quelques années plus tard. Ce système de « doubles obsèques » est très répandu en Afrique, même s'il n'est toutefois pas réservé à ce seul continent, comme l'illustre bien l'étude classique de Robert Hertz (1970) sur les Dayak de Bornéo. Les premières funérailles concernent d'abord et avant tout le traitement de la dépouille du défunt. Trait universel des sociétés humaines attesté depuis le Paléolithique (Maureille 2004), la ritualisation de la mort répond en effet moins à une supposée peur de la mort qu'à la question épineuse du traitement de cette chose très singulière qu'est le cadavre. Celui-ci suscite en effet un trouble cognitif dans la mesure où, s'il est appréhendé comme une chose inanimée, l'identité personnelle du défunt lui reste toutefois encore attachée (Boyer 2001). S'y ajoute en outre le fait que le cadavre est universellement perçu comme dangereux car polluant, ce qui rend nécessaire son traitement ritualisé. Le cadavre est en ce sens un objet particulièrement « sensible » et pourrait même représenter le prototype de tout objet culturel. Si les premières funérailles concernent le traitement du cadavre, les secondes funérailles – là où elles sont pratiquées – ont pour objectif la transformation définitive du défunt en ancêtre et constituent ainsi un moment fort du processus d'ancestralisation. En effet, durant toute la période intermédiaire entre les premières et les secondes funérailles, l'esprit du défunt reste encore trop attaché aux siens, allant jusqu'à les hanter et les harceler. Les secondes funérailles permettent alors de normaliser les relations entre les vivants et les morts. C'est pourquoi elles sont généralement vécues sur le mode de la célébration et des réjouissances, comme l'a bien montré David Péaud à partir de l'exemple des Lyéla du Burkina Faso. C'est en effet tout le rapport du groupe à ses ancêtres et à sa tradition qui est rejoué à travers le rituel.

Au-delà des rituels funéraires, le culte des ancêtres prend en Afrique des formes variées : offrandes, sacrifices animaux, prières, danses, sortie de masques, etc. Certains rites sont domestiques et privés, alors que d'autres donnent lieu à des cérémonies collectives de

plus grande ampleur. Les pratiques proprement « cultuelles » peuvent parfois laisser la place à des pratiques ritualisées plus discrètes et anodines. Au Gabon, comme souvent ailleurs en Afrique, le respect dû aux ancêtres s'exprime ainsi au quotidien par de petites libations : avant de boire, on verse quelques gouttes au sol, geste routinier que l'on accomplit sans même y prêter vraiment attention. Pour s'attirer leur bienveillance, on peut également leur préparer un repas (habituellement des graines de courge concassées ou des arachides) que l'on ira déposer sur leur tombe. On s'adresse en outre régulièrement à eux pour leur demander leurs faveurs. Toutes ces pratiques ont en commun de conférer aux ancêtres une « présence », dans la mesure où elles les placent en position de destinataires. Adresser un discours – même mental – à quelqu'un suppose en effet nécessairement une certaine forme de présence intersubjective de l'allocutaire (qu'il soit visible ou non). En définitive, que les morts ne soient pas morts ne signifie pas qu'ils soient encore vivants, mais plutôt qu'ils maintiennent une présence par-delà leur trépas : d'une manière ou d'une autre, ils sont encore « là ».

Les pratiques cultuelles mobilisent alors différents types de supports matériels qui donnent à voir cette présence : autels, statuettes et masques qui sont très largement distribués sur le continent africain. Les reliquaires contenant les ossements des défunts sont en revanche beaucoup plus rares en Afrique, notamment par rapport à l'Océanie (assurément le continent des reliques d'ancêtres) mais aussi l'Europe chrétienne (où les reliques s'inscrivent toutefois dans un culte des saints et non des ancêtres) (Le Fur 1999). En réalité, seule l'Afrique centrale – et tout particulièrement le Gabon, le Congo et le Cameroun – se distingue par la présence marquante de cultes à reliques d'ancêtres. Les paniers-reliquaires gabonais et les sculptures anthropomorphes qui les surplombent occupent d'ailleurs une place de premier choix dans les musées d'« art primitif » : ainsi ces « têtes de *Byeri* » (*nlo byeri*) des Fang qui suintent encore d'huile de palme au bout d'un siècle tant elles ont été ointes, ou encore ces sculptures serties de fil de cuivre qui ornent les reliquaires *Bwete* des Kota (Falgayrettes 1986). Activement combattus par les missionnaires depuis le XIX^e siècle, les cultes d'ancêtres n'ont pas pour autant complètement disparu, mais ont souvent dû mener une existence plus discrète et parfois clandestine. Cette clandestinité a d'ailleurs parfois

eu pour résultat de faire sortir du cadre clanique ou lignager le prélèvement des reliques, donnant alors naissance à de macabres affaires de profanations de tombes et de trafic de restes humains (Bernault 2005).

Rite initiatique provenant des Mitsogo du centre du Gabon, le *Bwiti* (ou *Bwete*) est un bon exemple de culte d'ancêtres à reliques (Bonhomme 2005). Si ce rituel est aujourd'hui répandu dans une large partie du pays, son lien avec le culte des ancêtres lignagers a tendance à se distendre, notamment en milieu urbain : les esprits invoqués au cours des prières ne sont plus directement ceux des ascendants lignagers mais des ancêtres abstraits, et parfois même des saints chrétiens dans les versions syncrétiques du rite (Mary 1999). Les reliques incorporant des restes humains restent toutefois au centre de l'activité rituelle de nombreuses communautés du *Bwiti*. Il est d'ailleurs révélateur que le terme même qui sert à nommer la société initiatique dans son ensemble désigne en réalité les reliques : le *Bwiti*, c'est avant tout l'ancêtre lui-même. La fabrication de nouvelles reliques constitue alors le rite le plus secret au fondement même de la société initiatique. Après l'exhumation du cadavre (autrefois en forêt, aujourd'hui de manière plus clandestine au cimetière), les ossements sont prélevés, tout particulièrement le crâne. Il faut ensuite les purifier afin d'éviter le risque de souillure attaché au cadavre. Le crâne est lavé, oint d'une huile végétale, parfumé, maquillé de poudre de bois de padouk, nourri de sang sacrificiel, puis habillé d'un raphia tissé avant d'être ramené au village. Il sera ensuite placé dans une corbeille de rotin décorée de plumes, de perles, de fourrures animales, de fragments de miroir, de cauris et parfois surplombée d'une petite statuette en bois. Le crâne est alors devenu *Bwiti*, un ancêtre auquel on confère le statut d'une véritable « personne ». Si on le traite avec respect en le réjouissant par des cérémonies et en le nourrissant de sang sacrificiel, il veillera alors sur les initiés et leurs familles en leur apportant bonheur et prospérité. Confectionner un *Bwiti* consiste en définitive à faire revenir l'esprit d'un mort (en brousse) dans le monde des vivants (au village), par le biais du traitement rituel de son crâne. Les ossements sont en effet les seules matières corporelles à pouvoir perdurer durablement au-delà de la mort de la personne : c'est pourquoi elles sont aussi les plus aptes à incarner l'esprit du défunt. La manipulation des reliques du *Bwiti* confère par conséquent un sens

rituel précis à l'expression populaire selon laquelle « les morts ne sont pas morts », renforçant ainsi la pertinence d'une proposition pourtant contre-intuitive ou du moins paradoxale. Ce lieu commun doté d'une signification relativement vague et indéterminée se trouve en effet actualisé dans des pratiques et des artefacts bien définis. L'expression se voit lestée d'une dimension référentielle qui lui faisait jusque-là défaut : les morts ne sont pas morts, les reliques en sont la preuve tangible. Les ancêtres acquièrent ainsi une forme de présence à travers leurs reliques (sur les reliques comme forme de présence, cf. Belting 1994). Tout le parcours initiatique peut d'ailleurs être décrit comme un processus d'enrichissement de la notion d'« ancêtre » qui acquiert une signification contextuelle de plus en plus étoffée et précise.

Si le cadavre suscite un trouble parce qu'il est à la fois personne et chose, la confection de reliques à partir de restes humains stabilise d'une certaine manière ce paradoxe sous une forme rituelle instituée. Les *Bwiti* sont en effet des artefacts que les initiés traitent pourtant comme des personnes et auxquels ils attribuent une intentionnalité similaire à la leur : ils écoutent, parlent et agissent. Les *Bwiti* représentent en cela le type même des « fétiches » dont parle Julien Bondaz dans sa contribution (mais aussi, quoique sous une forme sensiblement différente, Quentin Mégret à propos de l'« or mort ou vif » au Burkina Faso) : des artefacts qui sont « utilisés comme s'ils étaient vivants » et sont donc susceptibles d'agir en tant qu'agents à part entière. Les *Bwiti* gabonais tout comme les *Boliw* maliens sont en ce sens bien distincts des trophées de chasse évoqués par Maxime Michaud dans son article sur les safaris au Bénin. Certes, les chasseurs occidentaux peuvent parfois entretenir une véritable relation « fétichiste » avec leurs trophées. Certes, la naturalisation de la dépouille vise à donner à l'animal un air vivant, à faire comme s'il n'était pas mort. Toutefois, contrairement aux « objets-personnes » (Heinich 1993) que sont les fétiches, le trophée ne fait l'objet d'aucune attribution d'intentionnalité, mais suppose à l'inverse une réification de l'animal : l'animal vivant ne représente plus à la limite qu'un « trophée potentiel » en attente de réalisation de sa valeur comme gibier de chasse sportive. Un tel rapport à l'animal témoigne d'une conception fort différente de celle de nombreuses populations d'Afrique (mais aussi d'autres continents) qui confèrent le statut de personne à certaines espèces de leur environnement : au Gabon par

exemple, c'est habituellement le cas des lamantins ou encore des panthères. Leur mise à mort requiert alors de petits rites funéraires calqués sur le modèle de ceux organisés pour les humains.

Julien Bondaz souligne à la suite d'autres auteurs (Gell 1998) que les « fétiches » ne fonctionnent comme des personnes qu'en contexte rituel, c'est-à-dire lorsqu'ils sont pris dans des cadres interactionnels et relationnels bien particuliers. Sortis de leur contexte d'origine et exposés dans les vitrines des musées d'ethnographie occidentaux, ces artefacts singuliers se retrouvent alors neutralisés et ramenés à leur statut de « choses » (J. Bondaz montre cependant avec finesse qu'au musée national du Mali, les objets rituels font parfois l'objet d'une appréhension plus ambiguë). Cette neutralisation a souvent été engagée en amont, dès le moment de la collecte. Les fameux « fétiches à clous » (*minkisi*) du bassin du Congo qui peuplent les collections occidentales ont ainsi souvent été débarrassés de leurs *bilongo*, la charge magique qui en fait des objets puissants et agissants (Snoep 2005). De même, les reliquaires d'Afrique centrale ont parfois été vidés de leurs ossements, seules les sculptures anthropomorphes qui les surplombaient étant alors exposées dans les musées. Cela n'a toutefois pas toujours été le cas : par souci d'« authenticité », charges magiques, croûtes de sang sacrificiel, ossements humains ou animaux ont été progressivement valorisés par les Européens et donc soigneusement conservés. Les reliques appartenant aux collections des musées occidentaux possèdent alors un statut ambivalent. Ce sont d'abord des artefacts exposés pour leur valeur ethnographique (en tant que « spécimen » représentatif d'une culture particulière) ou leur valeur artistique (en tant que « chef d'œuvre » de l'art extra-occidental). Mais ce sont aussi plus que des simples « choses », dans la mesure où elles incorporent des restes humains que la tradition juridique européenne impose de traiter avec respect car ils héritent directement de la dignité attachée à la personne. Prises dans des conceptions différentes – et parfois même conflictuelles – de la personne, des choses et du cadavre, ces reliques peuvent alors faire l'objet de demandes de « rapatriement » de la part des sociétés dont elles proviennent qui réclament le retour de leurs ancêtres sur leur sol. On voit en définitive que le destin post-mortem de ces « morts qui ne sont pas morts » peut encore se révéler animé.

BIBLIOGRAPHIE

- Astuti, R., 2007, « What happens after death ? » : 227-247, in R. Astuti, J. Parry, C. Stafford (eds.), *Questions of anthropology*. Oxford, Berg.
- Belting, H., 1994, *Likeness and presence : a history of the image before the era of art*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bernault, F., 2005, « Économie de la mort et reproduction sociale au Gabon » : 203-218, in O. Goerg & I. Mande (éds.), *Mama Africa. Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch*. Paris, L'Harmattan.
- Bonhomme, J., 2005, *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. Paris, CNRS éditions.
- Boyer, P., 2001, *Et l'homme créa les dieux*. Paris, R. Laffont.
- Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Diop, B., 1961, *Les Contes d'Amadou Koumba*. Paris, Présence Africaine (1^e éd. 1947).
- Falgayrettes, C. (éd.), 1986, *La Voie des ancêtres*. Paris, Fondation Dapper.
- Fortes, M., 1987, « Ancestor worship in Africa » : 66-83, in *Religion, morality and the person*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gell, A., 1998, *Art and Agency. An anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- Heinich, N., 1993, « Les objets-personnes : fétiches, reliques et œuvres d'art », *Sociologie de l'art*, 6 : 25-55.
- Hertz, R., 1970, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort » (1907) : 1-83, in *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, PUF.
- Kopytoff, I., 1971, « Ancestors as elders in Africa », *Africa*, 41(2) : 129-142.
- Le Fur, Y., 1999, *La mort n'en saura rien*. Paris, Réunion des musées nationaux.

Mary, A., 1999, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*. Paris, EHESS.

Maureille, B., 2004, *Les premières sépultures*. Paris, Pommier.

Snoep, N.J., 2005, « La production et la transformation d'un objet ethnographique africain. Le cas de la collecte des minkisi à la fin du XIX^e siècle » : 97-119, in M. Coquet, B. Derlon, M. Jeudy-Ballini (éds.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*. Paris, Biro-MSH.

Taylor, A.-C., 1993, « Remembering to forget : identity, mourning and memory among the Jivaro », *Man*, 28(4) : 653-678.

Thomas, L.-V., 1982, *La Mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot.

Woodburn, J., 1982, « Social Dimensions of Death in four African Hunting and Gathering Societies » : 187-210, in M. Bloch & J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.