

**LOUIS-VINCENT THOMAS, LE GRAND-PÈRE QUI M'A
APPRIIS QUE LES WOLOF NE MEURENT PAS : LE RITE AU
SERVICE DE LA VICTOIRE SUR LA MORT**

Lamine NDIAYE*

INTRODUCTION

Parler de la mort en Afrique et, plus particulièrement, de celle des Wolof¹ du Sénégal, c'est entreprendre de dire la « mort-défaite » se traduisant par la toute-puissance de l'action rituelle et des représentations consacrées en la vie victorieuse « imaginalement » dans toute sa plénitude. La mort, s'il faut la comprendre dans ce contexte, n'est pas une « vie perdante » (R. Caillois), elle est « pensée » pour devenir un pas qui ne mène pas vers un inconnu, mais vers un Ailleurs symboliquement connu (Lamine Ndiaye, 2009). Sous ce rapport, la mort vitale se dit, se parle, se discute, se nomme à travers une pluralité de noms dont la signifiante n'entretient pas le silence, voire le mutisme, mais (in)augure le « bavardage-ouverture » existentiel. En convoquant les mots de la « mort-vie », c'est-à-dire un vocabulaire thanatique important pour désigner le mourir, tels que : « *gaañu na* » (il s'est blessé), « *dellu na* » (il est retourné, reparti), « *dellu* » (retourner), « *gaañu* » (se

* Université Cheikh Anta Diop de Dakar - Sénégal

¹ Les Wolof constituent l'ethnie majoritaire au Sénégal. On parle souvent de Wolof-Lebu évalués à 44,5 % de la population totale sénégalaise sur une vingtaine d'ethnies. 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 la Statistique.

blessé), « *faatu* » (« il est passé »), « *noppalu* » (« se reposer »), « *nelaw* » (dormir, sommeiller), « *saay* » (disparaître, s'effacer, « qui s'est effacé »), « *wàcc liggéey* » (« finir son travail », « bien achever sa tâche », « mission remplie »), « *làqu* » (se cacher), « *guddée* » (« être en retard par rapport au moment où il est attendu »), « *fàddu* » (de qui on a supprimé la vie), « *dem* » (partir), « *dem allaaxira* » (« partir vers l'au-delà »), « *dèddu* » (qui n'est plus), « *gènn adduna* » (« sortir de l'ici-bas »), « *réer* » (s'égarer, disparaître, perdre son chemin, sa destination), « *wuute* » (s'absenter) ; « *néew* » (le cadavre), « *ndem si yàlla* » (le rappelé à Dieu) ; « *lok xepp* » (« avaler un sabre », « avoir un sabre dans la bouche »), « *damm loos* » (« avoir le cou brisé »), « *kood baas* » (crever), « *ndee* » (la mort), « *ndeete* » (« mortalité »), etc., le Wolof semble se battre contre le pouvoir anéantissant de la mort, la mort-finitude, qui apparaît. Partout, il est question d'usage de la vertu apaisante du verbe pour intégrer la mort dans la vie. La logorrhée thanatique refuse encore de penser la mort en termes de fin mais, la pense à travers une logique sociale interpellant la question de la re-naissance probable qui n'est envisageable que dans un « espace » à la dimension infinie. De ce fait, les morts, par leur puissance indéfinissable, disposent d'un espace seulement mesurable dans l'imaginaire. Ainsi, ils habitent, symboliquement, à la fois, sur et sous la terre, comme le pensent d'ailleurs les Négro-africains. Par rapport à cette vision du monde, on se rend facilement compte que la mort n'est pas prête à se taire ou bien à se faire taire parce qu'elle est tout simplement la vie à l'instant, tout le temps et partout souhaitée. Elle n'est pas la catastrophe extrême ; elle est, en définitive, l'issue, la voie de sortie salutaire, le passage ultime qu'il faut nécessairement emprunter pour « gagner » le statut d'éternel vivant, cette créature qui ne meurt plus jamais.

LA MORT AFRICAINE EN QUESTIONS : TRADITION ET MODERNITÉ

Symboliques mortuaires

En Afrique noire, le fait de mourir rend puissant. De ce fait, pour mieux éviter les « dangers » de la mort, certains défunts sont chassés ou

trompés. Par exemple, chez les Joola du Sud du Sénégal, ce sont des coups de fusil qui servent à traquer l'esprit des « morts mauvais » au moment où, en Madagascar, l'équipe s'occupant de la mise sous terre de l'enveloppe charnelle doit, en allant vers le lieu d'inhumation, zigzaguer afin que le trépassé perde ses repères et ne revienne plus « perturber le sommeil » des survivants.

Dans la région des Grands Lacs en Afrique, les morts de la communauté sont enfouis dans des endroits différents ; le but de cette pratique étant de les empêcher de s'unir pour, à la fin, contrarier les habitants du village terrestre. En confinant les défunts hors des espaces humainement perçus, c'est-à-dire en dehors de la circonscription communautaire, ces derniers seront, très certainement, tenus sous silence, taisant ainsi, pour l'éternité, leur courroux². Autrement dit, en empruntant la voie de ces rites de la mort, les Africains s'octroient les moyens symboliques de la séparation avec le mort et la mort³.

En Afrique noire, dit Louis-Vincent Thomas, quelques rites aux allures étranges permettent de rompre avec le mort. En adressant des propos consacrés au trépassé pour l'inciter à accepter son sort d'être de la mort, la société peut, selon les circonstances, décider d'attacher solidement le cadavre ou le mutiler, de sorte qu'il soit incapable de reprendre le chemin du retour. Dans cet ordre d'idées, la population joola a traditionnellement admis que soit cassée une jambe de la personne morte ou bien que ses yeux soient crevés. Dans d'autres contrées africaines, le corps est déposé au « pied d'une montagne ou au-delà d'une rivière qu'il ne pourra franchir »⁴.

Par respect pour les morts, compte tenu de leur pouvoir redoutable, chez les Wolof du Sénégal qui, pourtant, semblent être entièrement islamisés, les valeurs traditionnelles ne cessent de s'imposer comme des normes obligatoires dont il ne serait pas possible de faire l'économie. Dans cette contrée, il est culturellement opportun de nourrir et d'abreuver

² Kashamura, Anicet, *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973, p. 59.

³ Decary, Raymond, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Laffont, 1951, p. 254.

⁴ Voir Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*, 1982, Paris, Payot ; *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985, pp. 178-179.

les défunts dont l'esprit procède à des visites nocturnes en vue de s'imprégner des préoccupations des « vivants visibles ». Pour ce faire, certains Wolof se plaisent à jeter, par terre, des aliments solides ou liquides en guise de nourriture pour les morts de la parenté⁵.

Dans le même prolongement, en milieu wolof traditionnel, le départ prématuré et successif d'un ou de plusieurs parents, après la mort d'un membre de la parenté, traumatise le groupe qui entreprend un dialogue, voire une « communication » avec le disparu, au cimetière. Devant la tombe du dernier défunt du lignage, qui est censé inviter les parents vivants à le suivre dans le Pays des morts, une personne d'un certain âge est déléguée pour solliciter sa sympathie. Ainsi, par le biais de termes consacrés, le représentant de la famille éplorée apprend au mort qu'il doit taire ses caprices. Une fois le rite terminé, il rentre au domicile. Selon les Wolof, l'efficacité de la pratique réside dans le fait que la situation d'après-dialogue est souvent suivie d'un arrêt de la succession des cas de mort.

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 Joola interrogent le mort et lui offrent de la sorte l'opportunité de présider ses propres funérailles, s'il quitte, âgé, le monde des vivants visibles. Ainsi, chez les Joola, 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 décès⁶.

⁵ Nous précisons que ces pratiques rituelles coutumières, sacrilèges aux yeux de l'Islam, sont encore d'actualité en milieu wolof.

⁶ Voir Louis-Vincent Thomas, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H., 1968 ; Paris, Karthala, 2013 ; 1995, « « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique », in T. Nathan et coll., *Rituels de deuil, travail de deuil*, Rhône-Alpes, *La Pensée sauvage*, pp. 39-40 ; Lamine Ndiaye, « Mort et altérité », in *Éthiopiennes*, n°74, 2005, pp. 259-277 ; 2008, « Mort et imaginaires en

Après ces quelques exemples de rapports particuliers à l'issue fatale, il nous semble utile de procéder à la description, si sommaire soit-elle, de l'espace de la mort qui permet, assurément, de mieux comprendre le statut des « vivants invisibles » en terre négro-africaine.

Le « village-sous-la-terre » : un au-delà qui n'est pas au delà ...

Parler de l'espace de la mort, c'est se proposer de re-penser cet « environnement » symbolique que Patrick Baudry nomme « l'espace espacé »⁷. Dans le contexte négro-africain, ce lieu, symboliquement connu, renvoie, de toute façon, à l'imperceptible perçu. Louis-Vincent Thomas, père de la Thanatologie, africaniste de première heure, « vieux sénégalofrançais » qu'il était, comme il avait l'habitude de me le dire, a toujours fait, à propos de la mort africaine, la distinction entre le « village-sur-la-terre » habité par les « vivants visibles » et le « village-sous-la-terre », domaine réservé des trépassés ou « vivants invisibles ». Ces derniers sont considérés comme les détenteurs du pouvoir de maintenir l'ordre et l'équilibre sociaux souhaités. Dans le même temps, ils sont les gardiens de la continuité du phylum parental, gage de la transmission générationnelle, socle par le truchement duquel repose la construction des identités⁸.

De ce point de vue, en s'intéressant à l'espace de la mort, nous interrogeons-nous aussi, semble-t-il, sur la place des morts en fait, c'est-à-dire sur celle de la mort et de ses énigmes « indépassables ». De la sorte, parler de l'imperceptible, ce n'est pas dire l'im-percevable, c'est-à-dire ce qui refuse de se donner à percevoir ou à se percevoir, c'est discourir sur ce « machin » qui se perçoit autrement que par le sensible. Ce « machin » n'est, en définitive, rien d'autre que le « pays invisible » des « partis », selon l'expression wolof.

Afrique », Université Cheikh Anta Diop, in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, ETHOS*, n°38 /B, p. 1-21.

⁷ NDiaye, Lamine, *Parenté et mort chez les Wolof du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2009, préface de Patrick Baudry, p. 10.

⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 301.

En fait, dans la plupart des communautés d’Afrique noire, il est d’usage de considérer l’existence d’un monde invisible et inséparable du monde visible des survivants. Cette « réalité » fonde le respect et la déférence dévolus aux ancêtres honorables⁹.

Mais, nous devons retenir le fait que le « Pays des morts » ne semble avoir une existence que sur le plan symbolique ; il appartient, en quelque sorte, au registre de l’imaginal. De ce fait, pour les peuples qui habitent au bord de la mer, le « terroir » des morts se trouvent dans une île lointaine située au cœur des vagues, cependant que d’autres groupes supposent que c’est à l’Ouest – direction du coucher du soleil procédant à des visites de nuit réservées aux morts. Dans les zones qui pratiquent l’inhumation, le « royaume des morts » est localisé sous la terre¹⁰. C’est, très certainement, ce qui explique la construction des cimetières censés être la partie visible de l’habitat invisible des vivants du « village-sous-la-terre » et par l’intermédiaire desquels toute une gamme d’usages rituels consacrés se concrétise.

À ce propos, les exemples tirés des us et coutumes malinké et somba sont assez illustratifs. En milieu malinké, après l’accouchement, une femme, restée longtemps sans progéniture, doit se présenter auprès de « l’esprit protecteur de son village », « Maribayasa », complimenté pour sa puissance et sa générosité, devant son « domicile », un arbre « situé en bordure du cimetière »¹¹. Chez les Somba du Dahomey, après la présentation du nouveau-né aux ancêtres protecteurs, fait qui coïncide avec la donation du nom, la matrone et les personnes âgées du lignage cherchent à découvrir de quel ancêtre le « bébé » a hérité de son être, même ne serait-ce que partiellement. Comme le dit, si bien, Anne Stamm, « on s’assure

⁹ Selon Emmanuel Swedenborg, « l’homme ne meurt pas, mais est seulement séparé de la partie corporelle qui lui servait dans ce monde-ci [...]. L’homme, quand il meurt, ne fait autre chose que passer d’un monde à un autre ». Cité par Raymond Moody, *La vie après la vie*, Paris, Robert Laffont, 1977, pp. 142-143.

¹⁰ Laccarriere, Jacques, *En suivant les Dieux. Au centre des Mythologies*, Paris, Philippe Lebaud, 1984, p. 269.

¹¹ Stamm, Anne, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 1999, p. 76.

encore qu'il est un "vieil homme", qu'il doit "se dégager de l'emprise de l'autre monde" »¹².

En choisissant ces quelques exemples qui, nous le savons, sont loin d'être exhaustifs, nous pouvons dire que l'existence, en terre africaine, d'un « monde des morts », « réplique fantastique ou caricaturale de ce royaume des vivants qu'est le monde d'ici-bas »¹³, ne demande pas à être démontrée. Ce monde est appelé, en terres sumériennes et akkadiennes, le « Pays sans retour » ou la « Maison des ténèbres »¹⁴. Les Grecs parlaient d'Hadès¹⁵. Dans la mythologie grecque, cet « État des morts » est environné de quatre cours d'eau diaboliques : le Styx, l'Achéron, le Cocyte et le Pyriphlégéton. Chez les Adja-fon, ce pays porte le nom de « Lomtômê » (« le pays de l'ailleurs »), « Savatomê » (« le pays de Sava »), « Abadaxwé Djêsû tomê » (« le pays d'Abada Djêsû »), « *kutumê* » (« le pays de la mort »), « Do » (en-bas)¹⁶. Chez les Wolof, les termes « *njaniiw* » ou « *allaaxira* »¹⁷ (au-delà), « *kërug dëg gi* » (« la maison de la vérité ») servent à désigner le monde habité par les « vivants invisibles ». Un autre mot est employé aussi pour plaisanter avec la mort. Il s'agit du terme « *silxafaar* »¹⁸ dont les Wolof semblent ignorer l'étymologie.

Après cette esquisse de la terminologie dévolue à l'« habitat » de la mort et des morts, nous nous attacherons à démontrer que cet univers de la symbologie « pure » reste, sans conteste, aux yeux des mortels, le lieu à partir duquel le rapport entre les morts et les vivants entre dans la sphère du théoriquement possible.

¹² *Id.*, *ibid.*, p. 77-78.

¹³ Laccarière, Jacques, *op. cit.*, 1984, p. 270.

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 270.

¹⁵ Dans l'*Odyssée*, Ulysse descend à la frontière du royaume d'Hadès.

¹⁶ Bamunoba, Y. K. et Adoukonou, Barthélémy, *La mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 271.

¹⁷ C'est la déformation de l'arabe « al-ahira » qui signifie « l'autre-Monde ».

¹⁸ Le terme employé par les Wolof renvoie à l'idée de lieu de la disparition totale.

Le Pays des morts : un espace dialogique

Que nous soyons en Occident ou en Afrique, les morts semblent être des vivants rendus simplement invisibles par la mort. De ce fait, selon Michel Ragon, dans une des communautés ivoiriennes, les morts sont enterrés à proximité des habitations familiales et sur les lieux collectifs. Cette pratique, en même temps qu'elle favorise le rapprochement des membres de la parenté disparus, aide à l'unification des deux mondes. Cette continuité symbolique entre les deux espaces explique l'inexistence des cimetières dans cette tribu de la Côte d'Ivoire¹⁹. Cette envie de se rapprocher des défunts peut, dans une certaine mesure, être analysée comme la reconnaissance de leur faculté posthume de disposer d'un verbe supérieur, actif et surabondant.

Nous précisons que le dialogue avec les morts est, symboliquement, de l'ordre du possible, chez les Joola, groupe ethnique que les écrits de Louis-Vincent Thomas ont rendu célèbres dans la littérature ethnographique. C'est pourquoi, ces derniers s'offrent le luxe de procéder à l'interrogatoire de leur mort afin qu'il livre les raisons causales de sa disparition. À ce propos, la découverte des causes de la mort va être le signal de départ pour le début des funérailles et le port du deuil pour les parents.

Ce qui est sûr, c'est que le cimetière, espace physique de la mort, « archipel des morts », selon l'expression de Jean-Didier Urbain²⁰, est du domaine du perceptible. Toutefois, il faut reconnaître qu'il existe un autre espace, celui de la symbologie par excellence qui, en sortant du cadre du « perceptible concrètement », se voit, par conséquent, socialement, conférer le statut d'un ailleurs, fondateur de l'ici. C'est cette aire géographique de l'imaginaire sensé qui nous intéresse et que nous considérons, en fait, comme étant l'espace primordial de la Vie ne se comprenant pas comme une in-vie appréhendable non pas hors de la vie, mais dans la vie.

¹⁹ Ragon, Michel, *L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981, p. 26 ; voir aussi Ernest Dammann, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964, pp. 173-174.

²⁰ Urbain, Jean-Didier, *L'archipel des morts*, Paris, Plon, 1989 ; Paris, Payot, 1999.

En nous fondant sur des exemples tirés des cultures différentes, nous essayerons de montrer qu'en refusant de plaisanter avec l'issue fatale, à cause de son sérieux, les Africains prennent en compte, forcément, le devenir du mort, voire des trépassés « qui ne sont pas seulement des absents ou des disparus »²¹, mais des « vivants » à la puissance active.

LE « DÉNI » DE LA MORT EN MILIEU WOLOF SÉNÉGALAIS

Le cimetière : un espace (con)sacré de la vie

Le cimetière africain est, par excellence, la face visible de l'espace de vie des morts.

Chez les Wolof, comme chez la plupart des ethnies vivant dans l'espace sénégalais (Seereer, Tukulóor, Soninke, Jóola, etc.), le cimetière ne s'éloigne guère du centre du village. Cette position stratégique de l'accès de l'« habitat des morts » est le résultat d'un imaginaire social qui place la mort et l'ensemble des rites mortuaires au cœur de la vie. Comme le dit Michel Hulin dans son ouvrage *La face cachée du Temps*, le cimetière et la « vie » que ses « habitants » y mènent ne sont très certainement « qu'une déformation, une adaptation, une transformation imaginaire d'une existence réelle, celle de la non-mort »²².

En considérant la vie outre-tombe, les êtres humains cherchent, résolument, à s'offrir un lieu de privilège de l'« éternelle vie », la Vie plus que jamais perdurable qui ne s'épuisera pas. Comme le pense judicieusement Marcel Mauss, « nos sociétés ne font que se payer la fausse monnaie de leurs rêves ». Dans cette perspective, la mort-anéantissement, en ce sens qu'elle ne se justifie pas, n'est plus une solution. En se « tuant » par la force « souterraine » des images et des imaginaires, des symboles et des symboliques, la mort dominatrice est domestiquée, dominée, au nom de la victoire de la vie. C'est, sans aucun doute, ce qui explique « nos » croyances en la métempsychose, en la réincarnation, en l'existence des esprits ancestraux se promenant entre l'ici-bas et l'au-delà.

²¹ NDiaye, Lamine, *op. cit.*, 2009, p. 10.

²² Hulin, Michel, *La face cachée du Temps*, Paris, Fayard, 1985, cité par Louis-Vincent Thomas, *La mort*, Paris, PUF, 1988, p. 120.

En nous appuyant sur le Pays wolof, nous disons que le cimetière n'est pas un ensemble d'îlots où chaque trépassé mène, de manière solitaire, sa « vie » posthume commençant. En tant que porte d'un monde symbolique, la « cité des morts » va être l'espace par lequel passe, pour se réaliser, la solidarité retrouvée, c'est-à-dire celle qui promeut la recomposition de la chaleur parentale plus que jamais refondée.

Ce qu'il faudrait surtout retenir, c'est le fait que le cimetière soit perçu comme le point de rencontre entre la mort et la vie qui ne se séparent pas absolument²³. Cette vision du monde aide à mieux comprendre les enjeux de l'ensemble des cultes que nous avons coutume d'associer au « territoire des morts » et qui est une autre façon de mettre en évidence la vie triomphante.

La mort « tuée » : de quelques rites mortuaires pour domestiquer le trauma face à la « mort-néantisation »

- Le *maam* ou la pratique rituelle de « présentification symbolique » du grand-parent décédé

Dans presque toutes les communautés noires, la vie véritable d'un être se mesure non pas seulement par rapport à un âge avancé, mais surtout, à l'aune d'une progéniture nombreuse. Avoir beaucoup d'enfants, gage d'une postériorité méritoire, est le signe d'une vie s'éternisant. Ainsi, par l'intermédiaire du rite du *maam*, mise en scène culturelle de la présence symbolique²⁴, pendant les funérailles, du grand-

²³ « La mort n'étant bien entendu pas une coupure radicale de la vie, mais sa continuation à un niveau socialement négatif », on peut penser pourquoi, chez les Wolof du Sénégal, par exemple, il est inacceptable de penser une scission entre la vie et la mort. Voir, à ce propos, Georges Granai, *L'homme, race et mœurs*, Paris, Clarté, 1957, p. 7.

²⁴ Chez les Joola de la Casamance, ethnies dont les pratiques mortuaires sont décrites par Louis-Vincent Thomas, la personne âgée préside, devant sa postérité, ses propres funérailles, habillée, majestueusement, de ses plus beaux oripeaux. Cette manifestation « festive » est ponctuée par des séances de danses, de chants, des remontrances et des interrogatoires. Voir, à ce propos, Louis-Vincent Thomas, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H., 1968 ; ouvrage présenté et préfacé par Jean-Marie Brohm, Paris, Karthala, 2013 ; *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975 ; *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982 ; *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985 ; *Les chairs de la*

parent disparu, se réalise le désir d'intégration de la mort dans la vie. En imitant l'accoutrement, les gestes et la voix de l'ascendant qui n'est plus, les petits-enfants aident aussi les membres de la parenté à exorciser le démon de la mort-néantisation. La faucheuse, ainsi analysée, ne renvoie plus à un ailleurs inconnu. Elle n'est plus, non plus, un non-sens. Elle est la mise en forme réalisée de la vie qui ne mène plus vers un inconnu, mais vers un ailleurs symboliquement connu. L'ailleurs fonde alors l'ici et la vie, considérée comme n'ayant pas de fin, est socialement autorisée. Dans cette perspective, l'événementiel, en niant le trépas, permet, à cette manière, à l'assemblée ravie, d'honorer les acteurs du jeu, en guise de récompense méritée.

Nous ne pouvons pas décrire le *maam* wolof sans nous soucier de cette autre pratique de dédramatisation de l'issue fatale, à l'œuvre chez les Wolof. Il s'agit du *rangoõnu-maam*²⁵ ou « larmes du grand-parent », phénomène rituel mortuaire entrepris par les descendants proches ou bien par tous ceux qui sont considérés comme tels, pour libérer les funérailles de ses emprises funèbres.

- Le *rangoõnu-maam* ou « les larmes du grand-parent »

Cet événement, qui a souvent lieu le dernier jour des funérailles, regroupe les adolescents de la parenté, sans distinction de sexe. Ces derniers fardent leur visage avec de la cendre de bois mort, portent de vieux habits déchirés et passent, pieds nus, devant tous les « endeuillés » et personnes venues présenter leurs condoléances à la famille attristée. Ils leur tendent un bol ou une bassine contenant quelques ordures ménagères en espérant y recevoir des cadeaux, en espèces, censés encourager leur geste de compassion envers le disparu.

mort, Paris, Sanofi-Synthelabo, 2000 ; « Vie et mort en Afrique : introduction à l'ethnothanatologie », in *Ethnopsychologie*, 27^{ème} année, 1972, pp. 103-122.

²⁵ Voir Lamine NDiaye, La relation parenté / mort chez les Wolof du Sénégal, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Patrick Baudry (dir.), Besançon, Université de Franche-Comté, 2000, pp. 348-349.

Par le biais du cérémonial, les émotions causées par la mort et le caractère grave des funérailles vont être « récupérés » et contenus. Comme le dit Jean Capron,

[...] la parenté à plaisanterie [...] libère la spontanéité individuelle, “organise” la négation de toute hiérarchie, élève cette négation au rang de principe de vie sociale. Cette exploitation des forces constructives qui libèrent le rire et la détente physique apparaît comme un refus de se laisser enfermer dans cette atmosphère de “compassion” et d’aliénation de la joie de vivre que détermine un trop exclusif respect des hiérarchies sociales établies²⁶.

L’atmosphère funèbre de la cérémonie commémorative est ainsi prise en charge socialement et la disparition de l’être cher intégrée au travers d’une ambiance de détente codifiée théâtralisée qui encourage le rire et l’euphorie. C’est dire que, dans cette situation de « dédramatisation » de la mort par la jeune génération, la mise en œuvre de la parenté à plaisanterie fait sens en ce qu’elle ne saurait pas permettre au trépas de se justifier comme la « bonne voie », c’est-à-dire celle qui conduit à la vie. Ce faisant, par le recours à l’activité rituelle, la société refuse de reconnaître la « fin de la vie » comme une « solution »²⁷.

CONCLUSION

L’anthropologie de la mort, la thanatologie, telle que préconisée et pensée par le « James Bond » de la sociologie, n’est pas, dans le contexte négro-africain, une « étude scientifiquement sensée » de la mort en effet, mais celle de la vie en fait, dans tous ses états. C’est, en définitive, la « science » de l’invite profondément à la vie ; cette « vie-entièrement » qui n’a plus jamais le droit de se taire parce que, tout simplement, elle refuse d’être contredite par l’ « in-vie », c’est-à-dire par la « non-vie » non pas biologiquement parlant, mais socialement.

²⁶ Capron, Jean, « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles », in *Études Voltaïques*, 4, 1963, p. 107.

²⁷ Camus, Albert, « Si la seule solution est la mort, nous ne sommes pas sur la bonne voie. La bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil ». Cité par Gilles F. Jobin, *Marx ou le sens de la vie*, Montréal, Québec / Amérique, 1992, p. 9.

En nous fondant sur les représentations socio-historico-culturelles africaines de la mort, en général, et sur un ensemble de pratiques rituelles à l'œuvre chez les Wolof du Sénégal, en particulier, nous avons tenté de montrer que, aux yeux des Africains, la faucheuse, à force d'être intégrée dans la vie, finit par ne plus exister. Compte tenu de cet état des faits, nous devons reconnaître, en reprenant les termes de « L.V.T. » – comme aiment l'appeler ses proches –, que, pour l'Africain, « le temps des morts » n'est pas, en définitive, « un temps mort » car il semble savoir que « le meilleur moyen de vivre en bonne harmonie avec les morts, c'est de ne pas les liquider »²⁸. Telle est une des leçons que l'on peut apprendre et retenir de la mort socialement vécue et mise en scène par les Wolof du Sénégal.

BIBLIOGRAPHIE

BAUDRY, Patrick, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf/Cujas, 1986.

BAUDRY, Patrick, *Violences invisibles. Corps, monde urbain, singularité*, Bègles, Éditions du Passant, 2004.

BECKER Howard S., *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985.

BECKER Howard S., *Sociologie et musicien dans l'école de Chicago*, Paris, L'Harmattan, 2014.

BESSETTE Jean-Michel, *Sociologie du crime*, Paris, PUF, 1982.

BESSETTE Jean-Michel, (dir.), *Crimes et cultures*, Paris, L'Harmattan, 1999.

BESSETTE Jean-Michel, (dir.), *Être socio-anthropologue aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2014.

BESSETTE Jean-Michel, « De quelques modes traditionnels de régulation chez les Inuit », in *Revue de Sociologie et d'Anthropologie*, Utinam, n°1, 1992, pp. 7-22.

BETTELHEIM Bruno, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, Gallimard, 1977.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction*, Paris, Minit, 1970.

²⁸ Thomas, Louis-Vincent, entretien avec Anita Kechichian, « Louis-Vincent Thomas et la célébration de la mort », *le monde*, 05/12/1982, 4 p.

- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 1982.
- BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
- BOURDIEU Pierre, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.
- CAILLOIS Roger, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1958.
- CALAME-GRIAULE Gèneviève, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- CAPRON Jean, « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles », in *Études Voltaïques*, 4, 1963.
- CAZENEUVE Jean, *Sociologie du rite*, Paris, PUF.
- DAMMANN Ernest, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964.
- DECARY Raymond, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Laffont, 1951.
- DIOP Abdoulaye-Bara, *La société wolof*, Paris, Karthala, 1981.
- *La famille wolof*, Paris, Karthala, 1985.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1986.
- ÉLIADÉ Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- DIOP Abdoulaye-Bara, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1976.
- DIOP Abdoulaye-Bara, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1983.
- DIOP Abdoulaye Bara, « Sciences, idéalisme et phénomènes paranormaux », in *Critique*, 23, 1948, pp. 315-323.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.
- GODELIER Maurice, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- GODIN Christian, *La totalité 1. De l'imaginaire au symbolique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.
- GRANAI Georges, *L'homme, race et mœurs*, Paris, Clarté, 1957.
- GRANAI Georges, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953.
- GRANAI Georges, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 1985.

- GRIAULE Marcel, « L'Alliance cathartique », in *Africa*, vol. XVIII, n°4, 1948.
- HOLAS Bohumil, *L'Afrique noire*, Paris, Bloud & Gay, 1964.
- HOLAS Bohumil, *La pensée africaine*, Paris, Geutner, 1972.
- HOMÈRE, *Odyssée*, Paris, Gallimard, 1960.
- HUIZINGA Johan, dans son ouvrage *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951.
- HULIN, Michel, *La face cachée du Temps*, Paris, Fayard, 1985.
- JOBIN Gilles F., *Marx ou le sens de la vie*, Montréal, Québec / Amérique, 1992.
- KASHAMURA Anicet, *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973.
- KOUROUMA Amadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1992.
- LABOURET Henri, « La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale », in *Africa*, vol. II, 1929.
- LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- LE BRETON David, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.
- LEIRIS Michel, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996.
- MAERTENS Jean-Thierry, *Le jeu de mort*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.
- MAISONNEUVE Jean, 1988a, *Les rituels*, Paris, PUF.
- MAISONNEUVE Jean, 1988b, *Les conduites rituelles*, Paris, PUF.
- MARCIREAU Jacques, *Rites étranges dans le monde*, Paris, Laffont.
- MEITÉ Méké, « Les alliances à plaisanteries comme voie de résolution des conflits », in *Éthiopiennes*, n°72, 1^{er} semestre, 2004, pp. 101-112.
- MEITÉ Méké, « Les Gardiens du Temple de Cheikh H. Kane : un hymne à la parole du griot », in *Revue En-Quête*, n°4, Abidjan, PUCI, 2009, pp. 131-147.
- MEMEL FOTÉ Harris, *Le système de l'adjoukrou*, Dakar-Abidjan-Lomé, N.É.A, 1980.
- MOODY Raymond, *La vie après la vie*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- NATHAN Tobie, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- NDIAYE Lamine, La relation parenté / mort chez les Wolof du Sénégal, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Patrick Baudry (dir.), Besançon, Université de Franche-Comté, 2000.

- NDIAYE Lamine, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- NDIAYE Lamine, *Mort et thérapie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- NDIAYE Lamine, *Culture, crime et violence*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- NDIAYE Lamine, « De la violence partout : regard socio-anthropologique sur les formes de violence », in *Les Cahiers Histoire et Civilisations*, n°2, 2004, pp. 163-174.
- NDIAYE Lamine, « Mort et altérité », in *Éthiopiennes*, n°74, 2005, pp. 259-277.
- NDIAYE Lamine, « Mort et imaginaires en Afrique », Université Cheikh Anta Diop, in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, ETHOS, n°38 /B, 2008, pp. 1-21.
- RAGON Michel, *L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981.
- RIVIÈRE Claude, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.
- RIVIÈRE Claude, « L'initiation en procès », in *Mort et Vie. Hommage au Professeur D. Zahan*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 201-221.
- RODEGEM F. M., « Les Injures agonistiques des gardiens de bétail au Burundi », in *Psychopathologie africaine*, XII.3, 1976, pp. 413-442.
- SÉNÉGAL, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH3), Rapport national de présentation des résultats, ANSD, décembre 2006.
- SOUSBERGHE Léon de, « Les Frères de belles-mères dans les sociétés du Kwango et l'interprétation des structures de parenté », in *Zaire*, n°9, 1955.
- SOW Ibrahima, *La Philosophie africaine*, Dakar, IFAN, 2010.
- STAMM Anne, *Les religions africaines*, Paris, PUF, 1995.
- STAMM Anne, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 1999.
- SZASZ Thomas, *Douleur et plaisir*, Paris, Payot, 1986.
- TERRAY Emmanuel, « Réflexions autour de la violence symbolique », in *Actuel Marx. Autour de Pierre Bourdieu*, n°20, Paris, PUF, 1996, pp. 11-25.
- THOMAS Louis-Vincent, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H., 1968 ; Paris, Karthala, 2013.
- THOMAS Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982.
- THOMAS Louis-Vincent, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

- THOMAS Louis-Vincent, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock, 1995.
- THOMAS Louis-Vincent, *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 2000.
- THOMAS Louis-Vincent, « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique », in *T. Nathan et coll., Rituels de deuil, travail de deuil, Rhône-Alpes, La Pensée sauvage*, 1995, pp. 39-40.
- THOMAS Louis-Vincent, « Vie et mort en Afrique : introduction à l'ethnothanatologie », in *Ethnopsychologie*, 27^{ème} année, 1972, pp. 103-122.
- THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975.
- URBAIN Jean-Didier, *L'archipel des morts*, Paris, Plon, 1989 ; Payot, 1999.
- VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981.
- WORONOFF Michel, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman, 1996.
- ZAHAN Dominique, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, 1963.
- ZAHAN Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1972.
- ZIEGLER Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.