

MALADIE, MORT ET FUNÉRAILLES DANS LA SOCIÉTÉ LÉLÉ (TCHAD, TANDJILÉ)*

Martine GARRIGUES-CRESSWELL

RÉSUMÉ

Les causes imputées aux maladies renseignent sur la conception qu'ont les Lélé de la mort. Si certaines maladies considérées comme naturelles peuvent être traitées grâce à la pharmacopée locale, d'autres venant sanctionner une infraction aux règles de la vie collective exigent pour leur guérison des rituels de réparation. Quant aux maladies qui sont le résultat d'une action de sorcellerie elle entraînent fréquemment la mort. Les rituels funéraires et de levée de deuil sont l'occasion pour cette société d'une mise en scène de ses tensions et conflits latents qui ne peuvent s'exprimer dans la vie quotidienne.

Mots-clés : maladie, croyances, esprit, sorcellerie, rite funéraire, levée de deuil, société lélé, sud-Tchad.

ABSTRACT

ILLNESS, DEATH AND FUNERALS IN LELE SOCIETY (CHAD, TANDJILE)

The causes ascribed to illness disclose the concepts the Lele entertain on death. Although certain sicknesses considered as natural can be treated with the local pharmacopœia, others which occur as penalties for breaking the rules for living together must be cured by rituals of atonement. Diseases which result from sorcery frequently lead to death. Rituals for funerals and for ending the period of mourning give this society the opportunity for publicly staging the latent stresses and disputes which cannot be openly referred to in daily life.

Keywords : disease, belief, spirit, sorcery, funeral rite, lifting of mourning, Lele society, southern Chad.

*

* *

kūmnō le ciel, était autrefois tout proche de la terre, le mil poussait spontanément et en abondance et les hommes le moissonnaient à volonté. Mais un jour une femme levant son pilon cogna le ciel et s'en plaignit. Alors kūmnō se fâcha, s'éloigna définitivement de la terre et se désintéressa des humains. Les hommes durent alors cultiver et travailler laborieusement pour se nourrir. Au moment de s'éloigner kūmnō se tourna une dernière fois vers les hommes et leur dit : "choisissez qui de la lune ou des hommes devra

* Les données de terrain ont été recueillies au cours de plusieurs missions CNRS au Tchad entre 1967 et 1972.

mourir et disparaître à jamais". Comme les hommes étaient divisés dans leur avis, *kūmnō* demanda au caméléon et au lézard de les départager par une course : il désigna le caméléon comme porte-parole de ceux qui choisissaient la disparition définitive de la lune tandis que le lézard serait l'interprète de ceux qui condamnaient les hommes à une mort sans retour. La parole seule du premier arrivé serait entendue. Au petit matin les hommes se saisirent du lézard et l'attachèrent tandis que le caméléon partait porter leur message. Le soir venu, pensant que le caméléon avait atteint *kūmnō* depuis longtemps, ils libérèrent le lézard mais ce dernier, rapide, dépassa le caméléon et se présenta le premier devant *kūmnō*. C'est pourquoi les hommes meurent et disparaissent à jamais tandis que la lune meurt et réapparaît.

Si ce mythe lélé¹ exprime la condition humaine dans sa généralité -obligation de travailler péniblement pour se nourrir et mort inéluctable- c'est à travers une analyse de l'origine des maladies et de l'explication des décès qu'apparaissent plus nettement les croyances lélé concernant la mort. Après avoir brièvement présenté la société lélé (Garrigues 1974), j'analyserai les causes attribuées aux maladies avant d'aborder les rites funéraires proprement dits.

Agriculteurs sur brûlis, les Lélé sont organisés en groupes locaux exogames de filiation agnatique, l'idéal étant de faire coïncider clan et village même si des contraintes écologiques ou historiques obligent à des ajustements. Les pratiques matrimoniales viennent rappeler l'idéal, interdisant le mariage entre les membres de villages dispersés issus de l'éclatement géographique d'un clan, ou encore instaurant une parenté fictive et interdisant le mariage entre lignages issus de clans distincts résidant dans une même communauté. Un village abrite alors les hommes d'un clan ainsi que ses filles avant leur mariage, tandis que les épouses sont issues d'autres clans, venues d'autres villages. Elles sont ainsi étrangères au groupe de parenté local et ce trait apparaîtra clairement à l'occasion des rites funéraires. Société lignagère non segmentaire, les Lélé ne connaissent aucune forme traditionnelle de chefferie. Le pouvoir y est pour chaque village partagé entre le conseil des anciens et les détenteurs de charges, à la fois économiques et rituelles, qui sont également réparties entre les différents lignages composant le clan. Les unités domestiques constituées de familles conjugales, éventuellement polygynes, ont libre accès aux moyens de production. Le fait que la seule force de travail utilisée soit la force humaine assure en l'absence de toute forme de travail salarié une relative égalité économique entre les différentes familles conjugales. Si cette société ignore ni les différences de statut liées à l'âge, ni celles liées au sexe, elle paraît néanmoins se caractériser par une assez nette homogénéité.

Que nous dit d'elle-même cette société à travers sa conception de la maladie et de la mort ? Précisons tout de suite que la maladie au sens occidental du terme appartient pour les Lélé comme pour de nombreuses

¹ Différentes versions de ce mythe se rencontrent dans d'autres sociétés africaines (Thomas 1982).

sociétés (Pouillon 1975 : 82) à un ensemble beaucoup plus vaste comprenant tout autant la malchance, le désordre, les mauvaises récoltes ou les échecs répétés dans quelque domaine que ce soit, c'est-à-dire tout ce qui relève de l'accident, du négatif et vient troubler le déroulement de l'année ou du cycle de vie individuel.

Quatre causes principales ou plus exactement quatre groupes de causes sont susceptibles d'altérer aussi bien la santé d'un individu que sa réussite. En premier lieu, le mal peut être provoqué par des causes naturelles. Il se manifeste alors par des symptômes extérieurement visibles (boutons, toux, vomissement, dysenterie, gonflement...) et relève toujours d'une thérapeutique par les plantes, connue de tous, ou éventuellement, dans les cas graves, d'une consultation à l'hôpital. A cette même catégorie se rattachent pour les Lélé fractures, brûlures et piqûres de serpent.

D'autres maladies apparaissent comme une réponse à un acte socialement répréhensible. Cette réponse est rarement immédiate, et la maladie peut très bien ne survenir que plusieurs mois, voire plusieurs années, plus tard, de même qu'elle peut ne pas frapper directement le coupable mais un membre quelconque de ses proches parents¹. Il est alors nécessaire de consulter un devin pour, d'une part, retrouver ce qui a pu causer la maladie ou le désordre présent et, d'autre part, connaître le remède approprié, réparation plus que médecine. Les causes les plus fréquentes sont *kōlō*, la parole, terme ayant ici la connotation de dispute et, plus précisément, de querelle entre frères, entre membres du même clan ; *kūsīyō*, la terre, symbole de la solidarité clanique qui châtie ceux qui ont refusé ou omis de partager avec leurs frères le gibier chassé, la bière préparée, la chèvre apportée par un gendre ; *gāgī* l'échange inégal : il peut être dangereux de donner plus qu'on ne reçoit ; *būmā*, revenir sur sa parole, punira celui qui s'est emporté et s'est momentanément brouillé avec son conjoint pour finalement se réconcilier ; *tōnyō*, l'inceste, entendu au sens de toute relation sexuelle entre un homme et une femme d'un même clan ou encore *gūbā* toute relation adultérine, sont susceptibles des années plus tard et même non découverts de provoquer une maladie. Enfin, une malédiction, *kāyā tēgē*, prononcée par un parent en réaction à une conduite répréhensible pourra avoir la même conséquence. Le devin consulté possédant une connaissance sociologique approfondie du village, assisté de quelques anciens et appuyant ses dires sur les baguettes divinatoires selon une technique très proche de celle décrite par Adler et Zempleni (1972) pour les Mundang, dévoile la cause du mal -sans avoir à préciser le nom de son responsable- et indique la manière de rétablir l'ordre. La réparation consiste le plus souvent en une offrande de poulet étranglé rituellement et de bière de mil qui seront consommés collectivement dans les conditions fixées par le devin.

Une troisième classe de maladies trouve son origine dans l'action des *kīlā*, terme imparfaitement traduit par le mot esprit. Nous avons déjà vu que les Lélé croient en l'existence d'un être suprême, *kūmnō*. Cet être a créé

¹ A rapprocher des concepts psychanalytiques de culpabilité différée et de responsabilité de participation.

le monde ou, plus exactement, a créé une multitude de boules à partir desquelles son serviteur *gūnyé*, l'araignée, personnage doué de qualités à la fois divines, animales et humaines, sorte de fripon divin, a façonné les divers éléments constituant le monde, traçant les rivières, ouvrant les yeux et les bouches des hommes... Mais depuis sa dispute avec la femme, *kūmnō* s'est éloigné et n'intervient plus, sinon de manière extrêmement rare, dans la vie des humains. Par contre il existe une infinité d'esprits qui agissent de manière bénéfique ou maléfique, positive ou négative par des actions qui leur sont propres. En effet tout être, animal, végétal ou minéral, se compose d'une apparence extérieure, *kūsī*, son corps, et d'un double, *tūnēy*, son ombre, qui mène une existence autonome. Lorsque le double d'un animal, d'une plante ou de tout autre objet devient agissant sur le monde des humains, alors il devient *kīlā*. Ainsi n'est-il pas possible de donner une liste exhaustive des *kīlā*, leur inventaire variant d'un village à un autre, d'un individu à un autre, d'un moment à un autre. Toute entité est un *kīlā* en puissance, puisque sont *kīlā* à un moment donné les êtres et les choses jugés efficaces dans l'univers des humains. Lors de l'enquête dans le village de Kaselem Mbaymu une vingtaine d'esprits étaient évoqués parmi lesquels des éléments naturels (le feu, l'eau, le vent, les étoiles, la forêt), des animaux sauvages (lion, hyène, singe, caméléon), des arbres protégés comme le caillédraat, des plantes cultivées (concombre ou tel sorgho particulier), des objets de la vie quotidienne (calebasse, tabouret, lance, coussinet de feuilles utilisé par les femmes pour le portage), ou encore l'esprit de l'habitation (prise dans son ensemble), l'esprit de la forge ou l'esprit du deuil (veuvage). Chaque esprit est représenté par un signe, *kāsīrē*, d'un terme qui englobe un vaste champ sémantique puisqu'il s'applique aux remèdes et aux poisons, aux fragments d'objets, végétaux ou os d'animaux censés représenter les esprits ou, enfin, à la parole elle-même qui par le simple fait d'être prononcée peut devenir agissante. *kāsīrē* désigne tout cet ensemble caractérisé par la notion d'efficacité. Certaines personnes, hommes ou femmes, entretiennent une relation privilégiée avec un ou plusieurs *kīlā* qui leur assurent protection et dont ils sont dits être les spécialistes sans que cela implique nécessairement des phénomènes de possession¹. Cette relation s'instaure à la suite d'un rêve ou d'un événement particulier de la vie au cours duquel s'est manifesté le *kīlā* prenant alors l'aspect d'un être humain. Transmise en ligne agnatique elle peut aussi être acquise auprès d'un oncle maternel. Enfin, les esprits protecteurs de la forge, de la poterie ou du deuil sont communs respectivement aux forgerons, potières ou veufs en raison de leur statut. Protecteur pour celui qui en a hérité, ou l'a choisi, l'esprit va le défendre en attaquant et rendant malade toute personne qui tenterait de lui nuire en prenant les récoltes de son champ, en s'appropriant un de ses objets personnels ou en lui volant sa femme... Les symptômes présentés par la maladie sont particuliers à un *kīlā*, plus rarement à deux. Par exemple, la forêt ou le caillédraat provoquent des crises de folie, le lion et l'hyène amènent des rhumatismes, le caméléon cause des déshydratations, l'eau est à

¹ Certaines femmes sont dites possédées par les esprits - ceux-ci étant alors non spécifiés - ce qui leur confère, à titre individuel, des capacités de divination.

l'origine de dysenteries tandis que le concombre bloque les accouchements ou que l'esprit de la forge rend stérile. Puisque les *kīlā* se manifestent par des symptômes qui leur sont propres, le devin appelé en consultation identifie assez facilement l'esprit à l'origine du mal même s'il est plus délicat de déceler l'action qui a offensé cet esprit ou son protégé. La thérapeutique énoncée par le devin consiste le plus souvent à remettre au spécialiste de l'esprit un poulet qu'il sacrifiera à ce dernier. Il apparaît clairement que les esprits interviennent uniquement pour sanctionner des infractions et le proverbe ne dit-il pas *kīlā nē bāyndī Dé gā* : "un esprit ne peut-il pas attaquer son maître ?" (si la conduite de ce dernier mérite un châtiment). Enfin, un accusé peut, pour prouver son innocence, demander à prêter serment, *wālē kūśī*, couper son corps, sur l'esprit d'une plante ou d'un objet que lui même choisira. L'esprit punit alors le parjure. Les serments toujours très utilisés au moment de mon enquête et faisant même partie de la justice d'Etat telle qu'elle était pratiquée dans la sous-préfecture de Kelo se faisaient fréquemment soit sur *kōjō kūmnō*, les houe de *kūmnō*, fers de houe de grande taille que les paysans lélé trouvent parfois dans leurs champs, témoins des anciens occupants du sol, et auxquels ils attribuent une origine divine ; soit sur *tūmādū*, la mort, ce même terme désignant aussi le cadavre et la terre de la sépulture ; soit sur *kāmā*, l'eau. Alors que je me trouvais à Kaselem, deux noyades sont survenues dans la Tandjilé qui coule dans la partie sud du pays lélé. Après la première réaction de stupéfaction provoquée par l'accident, dont la nouvelle circulait de village en village, on s'efforça de retrouver une circonstance de la vie des noyés où ils auraient pu être amenés à prêter serment sur l'esprit de l'eau pour proclamer leur innocence. La mort par noyade prouvait leur culpabilité, car il est bien évident que si *kīlā kāmā*, l'esprit de l'eau, ou si tout autre *kīlā* saisit une personne et la tue, ce n'est en aucun cas en tant qu'esprit malveillant et maléfique, mais en tant que régulateur social, en tant que justicier. Effectivement au bout de quelques jours une "histoire", accusation d'adultère dans un cas, de vol dans l'autre, dont nul ne parlait auparavant et qui serait remontée à plusieurs mois circula dans le village pour expliquer l'événement, le rendre cohérent, et cette "histoire" devint bien vite la seule "vérité" reconnue.

Enfin, l'oubli des devoirs rituels envers les ancêtres défunts, *kīlā pānyē*, peut être rapproché de cet ensemble car bien que les devoirs ne soient pas explicitement formulés et que le culte des ancêtres semble très discret dans cette société à faible profondeur généalogique, cette négligence est souvent dénoncée par les devins qui y voient la cause de certaines maladies aux symptômes assez imprécis.

Les maladies "naturelles" sont soignées et le plus souvent guéries grâce à la pharmacopée locale. Celles causées par une infraction aux règles de la vie sociale ou par les esprits, identifiées à temps, disparaissent aisément grâce à des rituels de réparation ou à l'intervention des spécialistes des *kīlā* et il est extrêmement rare qu'elles entraînent la mort.

La dernière cause de maladie met en scène des troubles beaucoup plus foudroyants et difficiles à guérir. Ils ont pour origine les pratiques de sorcellerie qui provoquent une mort rapide.

La terminologie lélé distingue trois types d'individus se livrant secrètement à des pratiques destinées à nuire: le *bāy gō kāsīrē*, le *sāmā* et le *gì jàngá*. Le premier est un spécialiste des poisons qui mêle la poudre de plantes vénéneuses à la nourriture de son ennemi ; le *sāmā*, qui a acheté la connaissance des techniques magiques à un autre *sāmā*, jette des sorts, s'empare la nuit de l'ombre des hommes pour les attraper et les tuer, ou encore est supposé se transformer en serpent pour aller voler des pieds de mil et les repiquer dans ses propres champs. Cette croyance est très révélatrice de l'effort incessant de cette société pour maintenir une égalité économique entre ses membres et limiter toute tendance à la différenciation : le risque de se voir soupçonné de sorcellerie vient freiner les initiatives individuelles. Enfin, la qualité de *gì jàngá* ne s'obtient pas par apprentissage, on naît *gì jàngá*, et ce caractère dans cette société franchement patrilinéaire est transmis en ligne utérine. La distinction *sāmā/gì jàngá* correspond précisément à l'opposition développée par E.E. Evans-Pritchard (1937) à propos des Azande entre *sorcery* et *witchcraft*. Les enfants, garçons et filles, d'une femme *gì jàngá* héritent obligatoirement ses pouvoirs lesquels sont inscrits physiologiquement : les entrailles d'un *gì jàngá* jaillissent comme des serpents lorsqu'on ouvre son ventre après sa mort. Leur activité consiste essentiellement à attraper le *tūñy*, l'ombre, le double des gens pour le dévorer. Pendant le sommeil, et également pendant les moments de vie au ralenti, l'ombre d'un individu peut quitter son corps pour aller vagabonder et vivre une existence indépendante, devenant ainsi une proie facile pour les *gì jàngá*. L'homme, la femme ou l'enfant, attrapé par un *gì jàngá* maigrira et dépérira sans cause apparente, attiré par une mort inéluctable. Soulignons enfin qu'un *gì jàngá* peut être poussé à agir sans qu'il le veuille par la seule force des dons qu'il possède et parfois même sans en être conscient. On est d'abord *gì jàngá* dans le regard des autres.

Si aucune thérapeutique ne s'est révélée efficace dans le traitement d'une maladie, si le malade qui ne présente aucun symptôme clair continue à s'affaiblir et meurt, comment découvre-t-on alors le responsable de cette mort ? Parfois un rêve éclaire sur l'identité de l'agresseur, ou bien les proches parents du malade ou du défunt font appel à un détecteur de sorcier, *jàlgá*, issu d'un clan différent de celui du malade. Celui-là est fils d'une femme *gì jàngá* : si une femme accusée de sorcellerie est reconnue coupable, ses enfants qui ont forcément hérité ses pouvoirs risquent à leur tour d'être soupçonnés et vont donc tenter de prouver leur innocence et leur bonne volonté en recherchant et dénonçant les autres *gì jàngá* de manière à les mettre hors d'état de nuire. Ou encore, après un décès considéré comme suspect, lors des rituels funéraires juste avant que le corps ne soit mis en terre, quatre hommes du même clan que le défunt courent à travers le village en portant le corps qui dirige leurs pas et les entraînera jusqu'au grenier de l'homme ou devant le foyer de la femme responsable de sa mort, désignant

ainsi aux yeux de tous le coupable. Enfin, autrefois, différentes ordalies maintenant interdites étaient couramment pratiquées. Elles consistaient à se jeter du sommet d'un arbre sans aucun dommage pour les innocents ou encore à absorber diverses décoctions supposées nocives uniquement pour les coupables. Aujourd'hui seuls les serments sont pratiqués lorsque l'accusé proclame son innocence.

De nombreuses affaires de sorcellerie pour la plupart du type *gì jàngá* ont été rapportées par les habitants du village, concernant des événements récents et ces croyances demeuraient fortes, bien qu'il soit devenu à la fois inutile et dangereux de chercher à connaître le nom des *gì jàngá*, la présence de l'Etat interdisant leur mise à mort. Autrefois ceux-ci étaient entraînés à l'écart du village et exécutés. Avant de les enterrer on ouvrait leur ventre afin de vérifier que leurs entrailles jaillissaient, preuve de leur culpabilité. En cas contraire, les frères de cette victime étaient fondés à porter plainte pour meurtre et à se venger.

Il m'a paru intéressant de confronter cet ensemble de croyances concernant la maladie et les explications données aux différents décès répertoriés dans les généalogies.

Causes imputées aux décès	Hommes	Femmes	Hommes et Femmes
guerre	13	1	14
maladie organique	17	18	35
piqûre de serpent	5	5	10
poison	2	3	5
<i>gì jàngá</i> (witchcraft)	83	55	138
meurtre	3	4	7
suicide	1	2	3
	-----	-----	-----
Total	124	88	212

L'enquête portant sur des personnes appartenant au village de Kaselem Mbaymu ne prétend aucunement à l'exhaustivité : d'une part, nombre d'enfants ou d'adolescents décédés sans descendance sont passés sous silence, d'autre part, dans cette société patrilinéaire et virilocale les femmes sont souvent oubliées dans les généalogies. C'est ainsi que sur les 212 décès ainsi répertoriés sur trois générations, 124 concernent des hommes et seulement 88 des femmes. En dépit de ces lacunes, on est frappé de constater tout d'abord qu'aucune de ces morts n'est restée sans explication. Par ailleurs, si un quart des décès furent la conséquence de guerres, de bagarres, de piqûres de serpent ou bien furent imputés à des maladies aux causes purement organiques, près de trois quarts d'entre eux furent considérés comme le résultat d'une action maléfique de *gì jàngá*. Quant aux sept meurtres, deux d'entre eux résultèrent d'une bagarre, quatre concernèrent des personnes accusées de sorcellerie et tuées pour leurs agissements par les membres du clan de la victime (les deux hommes étaient nés à Kaselem, les deux femmes

étaient des alliées), enfin un enfant de trois ans fut tué par sa mère qui, accusée elle-même de sorcellerie, essaya ainsi dans un acte de désespoir de prouver son innocence en montrant que son enfant ne possédait aucun des signes qui marquent un sorcier.

Enfin, et cela est tout à fait frappant, remarquons que les deux causes de maladie qui apparaissent le plus fréquemment dans les consultations divinatoires, à savoir les infractions aux règles de la vie sociale et les sanctions infligées par les esprits, ne se retrouvent pas dans le recensement des décès. Le mal dans ce cas peut être guéri, le désordre n'est que momentané, l'équilibre peut être rétabli. A la société d'être vigilante et à chacun de ses membres d'en partager la responsabilité. Par contre si la mort survient, alors ce sont d'autres mécanismes à la fois de défense et de remise en ordre qui sont nécessaires et c'est précisément aux rites funéraires qu'il revient de remplir ce rôle.

Je décrirai ici les funérailles de l'homme ou de la femme qui peuvent être qualifiés de "bons morts" pour reprendre l'expression de Thomas (1982) qui les oppose aux "mauvais morts" (femme enceinte, suicidé, jumeau, etc.) lesquels ne sont pas dignes de véritables funérailles, et nous essayerons de comprendre la place qu'elles occupent dans la vie sociale.

On se souvient que les femmes sont étrangères au groupe local. Aussitôt qu'une femme meurt, on prévient au plus vite ses "frères" qui viennent chercher le corps, lequel sera sorti par une ouverture ménagée en déchirant la palissade de vannerie de l'enclos. Ils le ramèneront en courant dans leur village qui peut être distant de plusieurs dizaines de kilomètres pour qu'elle y soit enterrée. Ni son mari, ni aucun membre du clan de ce dernier n'assiste aux funérailles. Ce point excepté, le rituel diffère peu pour un homme ou pour une femme.

Après avoir été lavé, l'homme est habillé d'une peau de cabri neuve tandis que la femme est ceinte d'une large rangée de perles autour des hanches qui maintient un cache-sexe fait d'une touffe de *jēmēdī* (*Combretum hypopilinum*)¹. Une calebasse placée sur le visage ferme les ouvertures des yeux, des narines et de la bouche. Le corps était, paraît-il, autrefois placé en position fléchie, jambes et bras repliés sous le menton, étendu sur le côté gauche pour un homme (afin que son bras droit soit en haut), sur le côté droit pour une femme (afin que son bras gauche soit en haut) - le droit et le gauche étant associés respectivement à l'homme et à la femme. Il était enroulé dans une natte ou parfois dans une peau de bœuf, *kīlābā tūmādū*, dernière prestation versée au beau-père par ses gendres qui devaient se la procurer auprès des éleveurs Musey ou Masa puisque les Lélé ne pratiquent pas l'élevage bovin. Le corps est actuellement enveloppé dans un drap blanc acheté dans les boutiques de Kelo, en position allongée, et l'ultime prestation matrimoniale versée aux frères du défunt comporte un cheval, des cabris ou de l'argent. Tandis que les cris annonçant la mort retentissent dans le village deux hommes se rendent chez le maître de terre qui a la garde des tambours funéraires. Ceux-ci se composent de deux

¹ Les identifications botaniques ont été faites par Jean Pierre Lebrun.

tambours verticaux, *gāngú bā* et *gāngú tāmā*, respectivement mâle et femelle, qui sont frappés à mains nues et d'un tambour horizontal *bīlīm*, frappé avec des baguettes. Ces trois instruments sont joués par les hommes et sont indispensables au déroulement des funérailles. Quelques femmes les accompagnent utilisant des calebasses, *dangā*, raclées sur des morceaux de bois, ou évidées et remplies de graines pour constituer des hochets, *kōjō* *kōjō*, ou encore aménagées en trompes, *hūndū*. Peu à peu tous les villageois se réunissent à l'ombre de l'arbre du défunt, situé près de son enclos familial, là où il avait coutume de se tenir avec ses amis de son vivant. Le mort est placé à l'ombre de cet arbre, couché sur un lit de branchages soutenu par quatre pieux fourchus, la tête à l'ouest. Sont présentes ses femmes assises sur le lit à côté de leur mari défunt, puis tout autour ses fils forment un cercle, accompagnés des hommes et femmes du village. La glaise sur le visage et sur le corps, les colliers et ceintures de corde tressée sont signes de deuil. La veillée mortuaire dure toute la soirée, la nuit entière et la journée suivante. Les épouses du défunt ne quittent pas le lit sur lequel est placé leur mari, elles agitent des branches de *gōlèdī* (*Burkea africana*), plante associée à la mort et montrent les signes d'une profonde affliction. Les pleurs et lamentations des femmes sont entrecoupés de longs cris stridents. L'assistance danse et chante au son des tambours sans interruption durant toute la nuit et la journée suivante. Les uns tiennent des lances et des boucliers, d'autres des couteaux de jet rendant un dernier hommage aux qualités de guerrier et de chasseur du défunt tandis que d'autres encore se saisissent de houes, de calebasses et de paniers témoignant que le défunt était un bon cultivateur. Les paroles des chants au cours desquels alternent solistes et chœurs sont improvisées sur des thèmes donnés, exaltant la bravoure et les exploits du défunt, portant des accusations contre ses femmes jugées responsables de sa mort. Les danseurs hommes et femmes miment la guerre, la chasse, les travaux des champs et les femmes en cette unique occasion peuvent elles-mêmes mimer des activités spécifiquement masculines dans la vie quotidienne. Lorsque les funérailles sont celles d'un ancien très estimé, des cavaliers galopent autour de la place funèbre tandis que des hommes venus de tous les villages aux alentours se joignent à la foule. La violence est présente dans ces danses qui évoquent les danses guerrières. On assiste à une véritable confrontation avec la Mort qui est interpellée et provoquée même si elle ne doit pas être explicitement désignée. Cette effervescence qui entoure la mort en pays lélé contraste très nettement avec l'attitude de leurs voisins Masa (Dumas-Champion 1983 : 225) ou Mundang (Adler 1982 : 197) qui enterrent leurs morts avec une certaine précipitation.

L'emplacement de la tombe, *tūmādū* -ce terme désigne tout à la fois le cadavre, la sépulture et la mort-, si le défunt ne l'a pas déterminé lui-même avant son décès, est choisi par les anciens au pied d'un arbre situé à proximité de son habitation. Le creusement de la tombe obéit à des règles strictes. Un enfant dont un homme tient la main frappe le sol de petits coups de houe mais n'entaille la terre qu'au troisième coup pour un homme, au quatrième pour une femme. Comme dans les rites de naissance les nombres

trois ou cinq (nombres impairs) sont associés à l'homme, le nombre quatre (nombre pair) est associé à la femme. Un trou rectangulaire est ensuite creusé sur un mètre de profondeur en direction est-ouest, la terre étant rejetée au sud, puis la tombe est approfondie sur une quarantaine de centimètres de façon à réserver exactement la place du corps, la terre étant alors rejetée au nord. Lorsque la tombe est prête, le soir de la deuxième journée, une à deux heures avant la tombée de la nuit, le corps est porté et déposé parallèlement à la fosse sur une natte posée sur la terre rejetée au nord. C'est à ce moment précis que le cadavre est censé guider les pas des jeunes gens qui le portent vers le domicile du coupable (coutume devenue inutile depuis que les sorciers ne peuvent plus être mis à mort). Les hommes se tiennent debout autour de la tombe tandis que les femmes demeurent assises un peu à l'écart. Le fils aîné demande le silence et, debout sur la natte où repose son père, prend la parole. Il demande à ceux qui sont en compte avec le mort, au sujet des compensations matrimoniales ou d'un quelconque prêt, de se manifester. Les individus concernés prêtent serment de la véracité de leurs dires en touchant le corps. Tout faux témoignage de leur part serait inévitablement sanctionné par *kīlā tūmādū*, l'esprit de la mort. Ainsi toutes les affaires sont définitivement réglées.

Deux hommes, aussi vaillants que l'était le défunt et membres de son clan, se placent alors de part et d'autre de ce dernier. Chacun porte sur l'épaule gauche un couteau de jet appartenant au défunt. Après avoir imprégné leur paume gauche puis les couteaux de jet de poudre d'ocre et de cendres présentées dans deux fragments de poterie, ils croisent à trois reprises leurs couteaux de jet, avant de les entrechoquer au dessus du linceul tout en y répandant l'ocre et les cendres. Un chant au rythme très rapide, célébrant le courage du défunt est alors entonné par tous les hommes : *bangā*, le chant de guerre. Puis, tandis que pleurs et lamentations reprennent, le corps est mis en terre, la tête à l'ouest, recouvert d'une natte et de bois alignés et jointifs. Quelques poignées de terre mêlant la terre des deux tas sont jetées dans la tombe : cinq pour un homme, quatre pour une femme, puis la fosse est rapidement comblée, en plaçant au fond la terre de surface et au dessus la terre extraite en profondeur qui forme alors un petit tumulus. Unealebasse d'eau est apportée et les fossoyeurs se rincent les mains versant l'eau sur la tombe. Cettealebasse, les houes utilisées pour creuser la fosse, les deux couteaux de jet et le tambour *bīlīm* sont alors déposés sur la tombe et y demeureront une quinzaine de jours.

Puis chacun s'en retourne à l'ombre de l'arbre où s'est déroulée la veillée funéraire et pendant quelques jours une permanence y est assurée pour accueillir parents et amis venus des villages voisins, dont l'arrivée est toujours accompagnée de pleurs et de lamentations. Plusieurs cabris sont alors sacrifiés et toutes les familles du village participent à l'hospitalité due aux hôtes.

La cérémonie terminée, les femmes du mort, toujours accusées du meurtre de leur mari, sont enfermées dans leurs maisons après avoir eu la tête rasée. Pendant cinq jours leur seule visite sera celle d'une vieille femme qui leur apportera quelque nourriture. Elles seront ensuite autorisées à sortir

mais le deuil se poursuit jusqu'au rituel de plantation des pieux de bois qui marque la levée de deuil¹. La date en est fixée par le devin au cours de la saison sèche qui suit les funérailles. Les anciens du village se rassemblent alors, creusent de part et d'autre de l'arbre au pied duquel l'homme est enseveli un fossé orienté nord-sud de quelque six mètres de long, quinze centimètres de large et vingt centimètres de profondeur. Ils y plantent bien alignés de larges pieux d'environ un mètre de haut qu'ils recouvrent de kaolin blanc et de taches de cendre noire. Ces bois sont censés représenter les personnes tuées par le défunt lors des guerres ainsi que les animaux dangereux qu'il a abattus à la chasse. En fait, il semble bien que le nombre de bois dépende du nombre d'amis du défunt, puisque chacun de ses parents et de ses amis de même âge et aussi vaillant que lui apporte ainsi un bois. Puis ses fils offrent quelques chèvres prises dans son troupeau tandis que chacune de ses veuves apporte un poulet qui sera étranglé rituellement. Un foyer est alors sommairement aménagé par les anciens devant la tombe et ils y préparent eux-mêmes à partir des animaux sacrifiés la sauce de poulet destinée à accompagner la boule de mil qui leur est apportée. Après une offrande au défunt, les anciens consomment ensemble la nourriture du sacrifice sur le lieu même de la sépulture. A cette occasion, comme c'est le cas dans de nombreux rituels lélé, la sauce est préparée non pas à l'intérieur de la cuisine par les femmes, mais à l'extérieur par les anciens.

Cette cérémonie de levée de deuil dont la simplicité est si caractéristique de la vie rituelle lélé qui se déroule bien souvent avec la seule présence de l'officiant (le maître de terre par exemple effectue tous les rituels qui relèvent de sa compétence seul et au lever du jour) offre un contraste saisissant avec l'immense rassemblement et les démonstrations ostentatoires qui marquent les funérailles, chants et danses ne devant à aucun moment se relâcher pendant la nuit et la journée qui suivent le décès. La mort représente en effet un passage à la fois difficile pour le défunt et dangereux pour les vivants.

On a vu que tout être était constitué d'un corps, *kūsī*, qui est son apparence extérieure et d'un double, *tūnēy*, son ombre. Ces deux éléments mènent une existence en partie autonome, ce qui explique la possibilité de voir apparaître en rêve le double d'un individu tandis que ce même individu est en train de dormir dans un lieu différent (de la même manière l'ombre d'un arbre ou celle d'un objet peut apparaître en rêve et venir réclamer telle ou telle offrande). Après la mort c'est le corps seul qui est mis en terre, tandis que le double erre quelque temps dans la brousse aux alentours du village avant de rejoindre, lorsque le rituel de levée de deuil est accompli, le *būrmò kīlā*, emplacement de l'initiation, lieu de forêt non défriché propre à chaque village où sont censés résider les esprits des ancêtres, *pányē*, qui continuent à y mener une vie semblable à celle qu'ils menaient de leur vivant, ayant leur propre organisation et ne se préoccupant plus guère des vivants. Il n'y a généralement plus aucun culte rendu au défunt ou à sa

¹ Le rituel de levée de deuil est pratiqué uniquement pour les hommes, de même le chant de guerre.

sépulture après ce rituel de levée de deuil qui lui a permis d'accéder au statut d'ancêtre. Toutefois, si le défunt se manifeste en rêve à l'un de ses proches et lui réclame une offrande, un poulet lui sera offert. Il est intéressant alors de noter que le sacrificateur ne pourra en aucun cas être un fils mais doit nécessairement être un neveu utérin qui seul est habilité à accomplir ce rituel.

Essayons maintenant de replacer ces données dans le contexte général de la société lélé afin de montrer quelles valeurs essentielles de cette société apparaissent et quelles tensions sont dévoilées.

Deux motifs de maladie se retrouvent très fréquemment dans les consultations divinatoires et sont tout à fait révélateurs : omettre de partager avec ses frères de clan, d'une part, et pratiquer l'échange inégal, d'autre part. L'accent est mis, bien entendu, sur la solidarité clanique et le devoir d'assistance, mais celui qui donne plus qu'il ne reçoit (le cas le plus souvent évoqué est celui du jeune chasseur qui attrape par chance de nombreuses pintades à la chasse et les offre sans demander une contre-partie aux gens du village) et par conséquent pourrait transformer un avantage économique en prestige, voire en pouvoir, risque d'être sanctionné par la maladie. Ou encore, le cultivateur dont les champs sont plus prospères s'expose à l'accusation d'avoir utilisé pour cela les techniques magiques de *sāmā*. La crainte d'être ainsi soupçonné est souvent explicitement donnée pour expliquer le refus d'employer les engrais proposés par les agents du développement agricole.

Tous ces mécanismes mis en œuvre dans les croyances pour à la fois renforcer la solidarité agnatique et villageoise et modérer les tendances à la différence et à l'inégalité ne doivent pas masquer les tensions existantes et les conflits latents qui émergent dans toute leur acuité à l'occasion des rites funéraires. Conflits entre agnats et alliés puisque l'épouse qui a quitté très jeune (quinze à dix sept ans) son village de naissance où réside son propre lignage et dans lequel elle ne peut se rendre que pour de brèves visites se voit, après toute une vie passée dans le village de son mari, exclue et précipitamment renvoyée après son décès. Car s'il est vrai que les frères veulent "récupérer" leur sœur pour l'inhumer sur leur terre, il est encore plus net que le clan où elle est mariée et au sein duquel elle a vécu tient à s'en libérer au plus vite, car elle représente pour lui une menace. Les accusations à la fois extrêmement violentes et très ritualisées portées envers les veuves -en leur présence- ou envers le veuf -en son absence- les rendant responsables du décès de leur conjoint, quelle qu'en soit par ailleurs la cause reconnue, expriment de façon extrêmement ostentatoire la dichotomie entre "nous" et "les autres", entre parents et alliés. Autre antagonisme, celui entre agnats et utérins. Alors que la filiation agnatique est la seule officiellement reconnue c'est par le lien ombilical, en filiation matrilineaire, que des mères, étrangères au groupe, transmettent aux garçons et aux filles du patrilignage aussi bien les pouvoirs de sorcellerie -aspect négatif- qu'un lien de tendresse privilégié et un lien rituel -aspect positif- puisque c'est le neveu utérin seul qui peut sacrifier les animaux offerts lors de certains rituels réparateurs (en cas d'adultère par exemple) ou en réponse à une demande des ancêtres.

Les tensions entre parents et alliés, entre agnats et utérins qui ne sauraient s'exprimer trop ouvertement dans la vie quotidienne sont jouées rituellement à l'occasion des rites funéraires comme si la société se donnait à elle-même en cette unique occasion le spectacle de ses contradictions.

Tentons maintenant d'analyser les relations qu'entretiennent la maladie et la mort dans la pensée lélé. Les maladies, nous l'avons vu, semblent bien s'organiser autour de trois axes. Les maladies considérées comme naturelles, présentant des symptômes visibles et clairement identifiables, ne nécessitent donc pas la consultation des baguettes divinatoires et relèvent, pour être guéries, de la pharmacopée locale utilisant couramment une soixantaine de plantes dont les propriétés comme la préparation sont connues de tous et dont la cueillette est libre dans la brousse (même si certains vieux ou vieilles en ont une meilleure connaissance de par leur âge). En second lieu, les maladies-sanctions apparaissent ou bien comme la conséquence directe d'une conduite susceptible de menacer l'équilibre social (dispute, refus de partage, échange inégal) ou bien comme médiatisées par les esprits qui ne sont nullement de nature malveillante mais donnent à travers la maladie des avertissements rappelant ainsi les règles essentielles au bon fonctionnement de la vie en société. Les croyances relatives à ces deux séries de forces invisibles me paraissent relever de la même logique : protéger la cohésion sociale tout en tolérant une certaine souplesse. En effet, dans cette société il est une seule règle absolument inviolable et qui entraîne l'expulsion définitive des coupables, c'est l'union matrimoniale incestueuse entre membres issus d'un même clan. Toutes les autres infractions certes sont une menace de désordre et doivent à ce titre être évitées. Et la maladie qui peut parfois, mais non nécessairement, en découler est là pour le rappeler à tous. Certes le désordre s'installe mais il n'est que provisoire. Nous sommes là dans le domaine de l'explicable, l'origine du trouble peut être déchiffrée et la difficulté peut être surmontée.

Mais, dans la troisième classe, celle relevant des activités de sorcellerie, le mal est censé être provoqué par des êtres humains. Plusieurs ambiguïtés en résultent : la qualité de *gĩ jàngá*, inscrite dans le corps, est visible mais les actes d'un sorcier sont secrets, cachés, occultes pour leur auteur lui-même qui n'est pas forcément conscient de ses agissements ; ils sont aussi marqués d'incertitude puisqu'un sorcier peut rester "froid", ne pas agir, voire même proposer ses services comme détecteur de sorciers. Nous nous trouvons dans le domaine de l'inexpliqué, de l'explicable, et de l'imprévisible, de ce qui à la fois provoque la mort et dont le risque ne peut être définitivement évincé que par la mort des responsables. Cette malédiction qui peut toucher garçons et filles du lignage, même si elle est chaque fois introduite par une mère, étrangère au lignage, relève en quelque sorte du destin, de la fatalité et par cet aspect se rapproche des maladies jugées naturelles. Ces deux types de maladies ne sont d'ailleurs pas si éloignés l'un de l'autre dans la mesure où joue le principe de double causalité évoqué par Evans-Pritchard (1937) à propos des Azandé : si une maladie naturelle, physique, ne peut être guérie par des médecines naturelles alors c'est qu'une seconde série de causes vient contrecarrer le déroulement naturel des choses.

En bref, nous voyons s'opposer d'une part un domaine connu, maîtrisable qui inclut des forces invisibles certes, mais aussi familières et dont les exigences sont précisément celles qui assurent et préservent l'ordre social et son équilibre toujours précaire, et, d'autre part, un domaine qui est celui du négatif, de l'obscur, de la mort qui demeure inéluctable et inexplicable -l'inexplicable étant projeté et en quelque sorte concentré dans les activités de sorcellerie qui incarnent tout le mal que l'on ne sait ni prévoir, ni maîtriser. Et c'est bien précisément ce mal que les rites funéraires tentent dans un effort aussi violent qu'impuissant de repousser et d'expulser. Alors que la maladie vient rappeler le respect des règles qui garantissent l'équilibre, tant économique que politique, et, certes, toujours fragile de la société, les rites funéraires, eux, dramatisent l'irréparable, qui est aussi l'inexplicable, et tentent, en vain, de le chasser de la société qui choisit ce moment pour jouer ses propres conflits. Ainsi n'y a-t-il pas dans la pensée lélé de continuité entre la maladie qui appelle la guérison quelle que soit la médecine dont elle relève -pharmacopée ou rituel- et la mort qui, comme l'affirme le mythe évoqué, est "sans retour". La maladie s'oppose donc à la mort comme le connu s'oppose à l'inconnu, le pensable à l'impensable, l'explicable à l'inexplicable.

CNRS, UPR 191, Ivry/Seine, France

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER A., 1982. *La mort est le masque du roi : la royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 427 p.
- ADLER A. & A. ZEMPLINI, 1972. *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann, 223 p.
- DUMAS-CHAMPION F., 1983. *Les Masa du Tchad, bétail et société*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 276 p.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (2ème édition 1968, 558 p).
- GARRIGUES M., 1974. Kaselem Mbaymu, étude d'un village lélé (Tchad), Thèse de troisième cycle, Université René Descartes, Paris V, 597 p.
- POUILLON J., 1975. *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 353 p.
- THOMAS L.V., 1982. *La mort africaine : idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris, Payot, 272 p.