



# Open Research Online

---

The Open University's repository of research publications and other research outputs

## Autour de la mort prématurée dans l'oralité igbo

### Journal Item

How to cite:

Ugochukwu, Françoise (2011). Autour de la mort prématurée dans l'oralité igbo. *Journal des Africanistes*, 81(1) pp. 119–135.

For guidance on citations see [FAQs](#).

© Journal des Africanistes

Version: Version of Record

---

Copyright and Moral Rights for the articles on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. For more information on Open Research Online's [data policy](#) on reuse of materials please consult the policies page.

---

[oro.open.ac.uk](http://oro.open.ac.uk)

## Autour de la mort prématurée dans l'oralité igbo

### Résumé

Cette étude, basée sur neuf contes recueillis entre 1972 et 1987 dans les États d'Anambra, Enugu et Imo au sud-est du Nigeria, considère l'attitude nigériane devant la mort de l'enfant, et plus particulièrement devant les morts à répétition telles qu'elles apparaissent en littérature orale. Trois de ces contes, recueillis en septembre-octobre 1986 et en mars 1987 auprès de la même conteuse, originaire d'Umuida, dans le canton d'Enugu-Ezike, à l'extrême nord de la zone linguistique igbo, seront analysés plus en détail pour l'éclairage particulier qu'ils offrent sur ce phénomène. La société traditionnelle a toujours cherché une explication spirituelle à ces morts prématurées, et les formes orales, les contes en particulier, transmettent ce savoir dans des récits présentant le cas de jeunes personnes désignées par le conteur sous le nom d'*ogbanje* (*o gba nje* « voyageur »), cet enfant qui s'en va et revient et qui ne peut ou ne veut vivre dans ce monde en dépit de ses efforts.

*Mots-clés* : Nigeria, igbo, contes, réincarnation, ogbanje

### Premature Deaths in Igbo Oral Genres

#### Abstract

This study, based on nine folktales recorded between 1972 and 1987 in Anambra, Enugu and Imo States of Nigeria, considers the traditional attitude towards untimely deaths, especially repeated children's deaths as presented in oral literature. The article focuses on three of these folktales, told by the same story-teller from Umuida, in Enugu-Ezike (northern Igboland) and recorded in September-October 1986 and March 1987, which provide a clear picture of the phenomenon. Traditional Igbo society has always explained these untimely deaths as having a supernatural cause, and oral genres, especially folktales, embed this explanation in narratives centred around young characters described as *ogbanje* (*o gba nje* « traveller ») children who come and go and cannot/choose not to stay in this world.

*Keywords*: Nigeria, Igbo, folktales, reincarnation, ogbanje

---

\* Open University (GB) & CNRS-LLACAN

Les prénoms donnés aux enfants igbo – *Nwakamma* « l'enfant vaut mieux que tout », *Nwakaego* « l'enfant vaut mieux que l'argent », *Nwabueze* « l'enfant est roi » – le disent, les Igbo considèrent l'enfant comme la plus grande richesse et la première raison d'être du mariage. Le désir d'enfant, qui se manifeste dans les prières dès le jour du mariage traditionnel et dans les pressions auxquelles est soumis le couple dès les premiers mois de vie commune, est avant tout un désir d'agrandir la taille de la communauté, que celle-ci soit familiale ou villageoise. Pour la femme, ce désir est associé à celui de garantir sa sécurité au sein de sa belle-famille, l'épouse sans enfants étant souvent répudiée ou forcée d'accepter une coépouse, et la veuve sans fils adulte<sup>1</sup> perdant tout droit à l'héritage. L'arrivée de l'enfant est donc accueillie avec grande joie. Cette joie attend cependant pour se manifester que le nouveau-né ait accompli une période probatoire qui a pour but de vérifier qu'il est venu pour rester. Cette précaution n'est pas vaine : au début du siècle dernier, les médecins estimaient que la mortalité infantile dans la région était de l'ordre de 200 à 900/1000 (Basden, 1938 (1966) : 180) – à Port-Harcourt par exemple, sur la côte, la mortalité infantile était à l'époque de 249/1000 (Leith-Ross 1939 : 60). Celle-ci reste aujourd'hui assez élevée, de l'ordre de 92.99/1000 dans l'ensemble du Nigeria selon les dernières estimations scientifiques (CIA 2010). Cette étude, basée sur neuf contes<sup>2</sup> recueillis entre 1972 et 1987 dans les États d'Anambra, Enugu et Imo au sud-est de la fédération, considère l'attitude nigériane devant la mort de l'enfant, et plus particulièrement devant les morts à répétition telles qu'elles apparaissent dans les contes. Trois de ces contes, recueillis en septembre-octobre 1986 et en mars 1987 auprès de la même conteuse, originaire d'Umuida, dans le canton d'Enugu-Ezike, à l'extrême nord de la zone linguistique igbo, seront analysés plus en détail pour l'éclairage particulier qu'ils offrent sur ce phénomène.

Le proverbe igbo (Igwe 1986 : 7), comparant la mort des parents et celle des enfants, dit que :

Quand l'enfant enterre sa mère, c'est la colère *Nwa lie nne, o bu iwe*  
mêlée de peine,

Quand la mère enterre son enfant, c'est la *Nne lie nwa, o bu onuma*  
fureur.

<sup>1</sup> Alors que dans l'État d'Anambra, il suffit que la veuve ait un fils, même très jeune, pour protéger l'héritage de son mari défunt, dans d'autres États du pays igbo, les droits du fils ne sont reconnus que s'il a atteint l'âge adulte. La femme elle-même n'hérite pas.

<sup>2</sup> Tous les contes étudiés ici ont été publiés dans le même recueil (Ugochukwu 1992) dont les pages seules seront désormais mentionnées.

La plupart des contes qui servent d'arrière-plan à l'étude présente et permettent de la contextualiser sont construits autour de la mort d'un enfant. Ils relatent des décès dus à la maltraitance d'une coépouse, d'une sœur ou d'une servante jalouses (contes 9, 16, 19, 26 et 27), à la désobéissance et à la prise de risques extrêmes (contes 11, 15 et 17), ou encore à des causes accidentelles : bête sauvage (conte 6) ou champignons vénéneux (conte 7). Le conte met en scène un Dieu<sup>3</sup> compatissant qui rend son enfant à la victime ; il peut aussi se terminer par la vengeance de cette dernière et la mort de l'autre bébé ou révéler la culpabilité et permettre la mort des coupables. Dans le conte 31 par contre, l'enfant succombe à un rituel, et l'attitude de la mère n'est pas alors la fureur dont parlait le proverbe cité plus haut, mais un immense désespoir. Comme l'explique Igwe,

quand une mère perd un enfant, elle est doublement blessée : elle perd celui qui devait lui servir de soutien dans la vieillesse, et elle subit l'humiliation de voir ses espoirs d'avoir des funérailles honorables déçus – c'est encore plus vrai s'il s'agissait d'un garçon. (1986 : 142)

Le garçonnet du conte 31, qui vit seul avec sa mère, est atteint d'une étrange maladie et son désir de retrouver son père, dont on lui a dit qu'il est un esprit, est facilité par le tradipraticien. Le texte, en grande partie chanté, est tout entier occupé par la longue marche de la mère et de son enfant vers la rivière qui va permettre au garçonnet de réaliser son désir, et par la lamentation sans fin de la veuve restée seule.

Vous savez ce qu'une mère ressent quand son enfant la quitte... Quand ils sont arrivés au bord de la rivière, la femme s'est mise à chanter [sa peine] (Ugochukwu 1992 : 228).

Elle s'y était préparée, elle savait depuis longtemps qu'elle ne pourrait pas empêcher cette issue, et elle se livre aux lamentations traditionnelles comme tant d'autres avant et après elle, dans la résignation.

[...] Petit Notobe s'en va au ciel  
 O be ya ya ya o be  
 Petit Notobe s'en va au ciel  
 O be ya ya ya o be [...]  
 Une vieille tortue a planté un pied de haricot à Ija  
 O be ya ya ya o be  
 La pâte de haricot ne remplissait pas une cuillère  
 Encore moins un panier  
 O be ya ya ya o be [...]  
 Petit Notobe, attends ta mère ! [...] (*ib.* : 229-231)

<sup>3</sup> *Chukwu*, le Dieu tout-puissant de la religion traditionnelle.

## L'ENFANT REVENANT ET SA PRESENTATION DANS LES CONTES

Si la mort de l'enfant suscite toujours une vive peine, les morts à répétition, frappant un couple dans sa fécondité, sont encore bien plus redoutées, du fait de leur caractère à la fois imprévisible et quasi irrémédiable, et de leur énorme impact sur le couple affecté et son avenir. Les contes démontrent en outre que ces morts ne sont pas limitées à la période néo-natale et à la petite enfance : elles peuvent également faucher le jeune homme ou la jeune fille jusqu'à la fin de l'adolescence ; il est toutefois rarissime que la personne survive au-delà de la naissance de son premier-né<sup>4</sup>. La société traditionnelle a toujours cherché une explication spirituelle à ces morts prématurées, et les formes orales, les contes en particulier, transmettent ce savoir dans des récits présentant le cas de jeunes personnes désignées par le conteur sous le nom d'*ogbanje*<sup>5</sup> (*o gba nje* « voyageur »), cet enfant qui s'en va et revient et qui ne peut ou ne veut vivre dans ce monde en dépit de ses efforts<sup>6</sup>. Onwuejeogwu (1981 : 42), dans son étude de la culture igbo, classe les *ogbanje* dans la catégorie des 'mauvais esprits' et les définit comme

les esprits des enfants décédés pendant la période néo-natale ou dans l'enfance, et qui ne peuvent atteindre le monde des esprits. Ils restent dans ce monde et retournent visiter le ventre de leur mère pour renaître et mourir à nouveau. Si aucun rituel n'est accompli pour les en empêcher, ils continueront à mourir et à renaître<sup>7</sup>.

Le portrait que dresse l'oralité de cet enfant – un garçon parfois, une fille le plus souvent – est celui d'un individu qui a choisi à l'avance la date de sa mort. Il est destiné à mourir jeune, le plus souvent de façon soudaine (dans les contes en particulier) mais parfois à l'issue d'années de santé

<sup>4</sup> Ces détails transmis par les formes orales correspondent bien souvent à la réalité sur le terrain (Lainé 2004 : 109).

<sup>5</sup> Les tons du mot (BHM – bas, haut et moyen) ne sont pas marqués ici pour des raisons de compatibilité graphique. (Ugochukwu & Okafor 2004 : 20).

<sup>6</sup> La définition que l'on peut déduire des contes étudiés correspond là encore à celle qui découle de l'étude de terrain, et ne peut se comprendre qu'à la lumière de la croyance igbo à la réincarnation. Pour plus de détails à ce sujet, lire Basden (1938 : 282-283), Jell-Bahlsen (2008 : 131-132) et surtout l'ouvrage de Christie Achebe (1986), le premier et le seul pour l'instant à étudier le phénomène en détail, du point de vue de la psychopathologie. Achebe (1986 : 59) met cependant ses lecteurs en garde contre une adéquation complète entre *ogbanje* et morts prématurées. Ajoutons que le mot *ogbanje* désigne à la fois la maladie et sa victime.

<sup>7</sup> Dans la cosmogonie igbo, le mort qui a eu le temps de se marier et d'avoir au moins un enfant mâle, a vécu jusqu'à un âge respectable et a reçu des funérailles réglementaires (premières et deuxième funérailles, « le pleurer du cadavre », *ikwa ozu*), rentre en fin de vie se reposer 'à la maison', dans le monde des ancêtres, jusqu'à sa réincarnation dans un enfant du même sexe et de la même famille. Au contraire, celui qui meurt avant son temps est condamné à errer à la frontière entre le monde des humains et celui des esprits.

fragile. Au centre de son histoire personnelle se trouve le groupe dont il fait partie et avec lequel il a conclu un pacte de mort indiquant le moment de sa mort, fixée à un moment-clef de son existence (avant/à la naissance, à un an, au moment d'entrer à l'école, le jour du mariage traditionnel, etc.). Ce pacte, conclu avant la naissance et qui doit être brisé pour bloquer le cycle de mort, est d'autant plus difficile à détruire qu'il se situe sur le plan spirituel. Dans leur description de ce mythe, les contes étudiés s'appuient sur la croyance ; ils ne couvrent cependant pas l'ensemble du syndrome : ils en relèvent seulement certains aspects, présentés de façon souvent imagée dans un récit qui commence au moment de la crise au cours de laquelle la vie de l'enfant ou de la jeune personne va se trouver menacée. En voici les résumés :

#### Conte 2

Un groupe d'*ogbanje* fait son pacte avant de naître et se disperse. Le conte suit le parcours de l'une d'elles, qui a décidé de mourir à la naissance de son premier enfant<sup>8</sup>. Le moment venu, elle est prise de pitié pour l'enfant et décide de rester. Elle se cache alors pour échapper à son groupe qui finit par la retrouver grâce à une coépouse jalouse. Ils viennent la chercher et, sachant qu'elle ne peut leur résister, elle les suit, mais son mari réussit à briser le sortilège et elle revient à la vie. (ib. : 32-36)

#### Conte 4

C'est là un récit d'enfant terrible qui, bien que n'étant jamais qualifié d'*ogbanje*, montre un comportement similaire. Lui, ne mourra pas avant son temps, mais finira au contraire par amener la fortune à sa famille après avoir dû s'enfuir du village avec sa mère pour avoir tué l'un de ses camarades. (ib. : 41-45)

#### Conte 8

Un couple longtemps stérile va consulter un tradipraticien sur la recommandation d'amis. L'enfant, une fille, naît d'une igname. Sa vie est liée à un interdit : elle doit constamment porter une ceinture de perles d'ambre. Un jour, sa mère, ayant épuisé ses provisions, décide de vendre l'une des perles et la détache de la ceinture pendant que l'enfant est partie jouer. « Au moment même où sa mère enlevait une perle à sa ceinture, l'enfant avait commencé à redevenir un esprit » (p. 77). Elle revient

---

<sup>8</sup> Ce scénario trouve un parallèle dans le fait noté par Lainé (1990 : 90) chez les Yoruba du Bénin et du Nigeria, où "un adulte peut être un *abiku* qui s'ignore, mais ceci n'est pas sans conséquence sur sa vie terrestre. Il est réputé mal réussir dans la vie sociale et professionnelle, et il lui arrive les pires ennuis s'il lui prend l'idée de se marier : les autres *abiku* ne lui pardonneront pas de les avoir oubliés et d'avoir trahi son serment."

cependant et questionne sa mère avant de s'enfuir : rien ni personne ne peut l'arrêter et elle retourne au pays des esprits. (ib. : 71-78)

#### Conte 10

Des *ogbanje* sortent de l'eau et se dispersent. Le conte suit le parcours de l'une d'elles qui naît chez un couple longtemps stérile. Elle a choisi de mourir le jour de sa première visite à son ami, et le jour venu, se prépare à la mort. Elle meurt comme convenu mais son père chasseur, qui avait assisté à la prestation de serment lors d'une de ses chasses solitaires en brousse, réussit à la ramener à la vie. (ib. : 88-92)

#### Conte 31

Une femme vit seule avec son petit garçon. Celui-ci a des relations difficiles avec ses camarades et passe son temps à se battre. Il découvre peu à peu qu'il est affligé d'un handicap mystérieux, souffre des moqueries des autres enfants et finit par demander à rencontrer son père. Sa mère l'emmène alors chez le tradipraticien, qui les guide vers la rivière où l'enfant se noie sous les yeux de sa mère. (ib. : 227-231)

#### Conte 39

Un couple n'a qu'une fille, qu'ils gâtent tandis qu'ils donnent toutes les corvées à la petite bonne. Un jour, celle-ci se venge et envoie l'autre chercher du bois mort. L'*ogbanje* meurt – c'est à ce moment seulement que le conte annonce qu'il s'agissait d'une *ogbanje* – et se transforme en oiseau pour aller tout révéler à sa mère. La bonne confesse alors le meurtre. (ib. : 269-272)

### LE SYNDROME ET SES CARACTERISTIQUES

Si l'on compare les deux contes principaux (2 et 10), on y retrouve, au-delà des différences, le même schéma de base :

- 1) Présentation du groupe des *ogbanje* avant leur entrée dans l'existence humaine. Leur prestation de serment.
- 2) Naissance et intégration progressive de l'*ogbanje* fille dans une famille villageoise
- 3) Arrivée à l'échéance fixée par le serment – échéance refusée dans le premier cas et acceptée dans l'autre.
- 4) Rites de préparation à la mort : onction de produits cosmétiques,<sup>9</sup> vêtements choisis avec soin et enfilés un à un.
- 5) Mort de la jeune fille. Deuil de l'entourage et retour du corps, ramené dans sa famille.

---

<sup>9</sup> Les produits de beauté sont, dans la croyance, liés aux esprits aquatiques et leur emploi a pour effet de renouveler / renforcer le pacte avec eux.

- 6) Un animal secourable (lézard, oiseau) sert de médium pour révéler à la fois le secret de la mort et le moyen de renverser la situation.
- 7) Rituel de désenvoûtement utilisant le fusil et présenté comme la mise à mort de la partie surnaturelle de la victime, dans la forêt, zone frontalière entre le monde des humains et le monde des esprits.
- 8) Retour de l'*ogbanje* à la vie, non plus comme *ogbanje* mais comme membre à part entière de la communauté.

Le conte 2 (pp.32-36) présente un couple qui a déjà perdu six enfants l'un après l'autre. La conteuse explique ces décès à répétition dès le début, mettant l'accent sur le pacte qui détermine le cycle de l'*ogbanje* :

[Cette femme] a eu sept enfants. Mais ses enfants, c'étaient toutes des *ogbanje*, et toutes des filles. Avant de naître, elles avaient toutes dit ce qu'elles allaient faire quand elles seraient nées. La première dit qu'elle mourrait le jour même de sa naissance. Une autre a dit qu'elle ne naîtrait pas, qu'elle mourrait avant. Une autre a dit que ce serait quand elle aurait grandi et que sa mère serait très attachée à elle, qu'elle mourrait. Une autre a dit qu'elle mourrait à la première visite de son fiancé. Une autre a dit qu'elle mourrait le jour où elle partirait habiter avec son mari. Une autre a dit qu'elle mourrait après son mariage, quand elle aurait eu son premier enfant... C'est tout ça qu'elles ont décidé avant de naître, et elles ont toutes juré de faire ce qu'elles avaient dit. (ib.: 32)

Même scénario dans le conte 10 :

Les enfants *ogbanje* sont sortis de l'eau et sont montés sur la berge, où ils ont enlevé leur dépouille d'*ogbanje* pour se transformer en êtres humains. Après, tous se sont mis à dire où ils allaient se rendre. La dernière à parler, une fillette dont le nom était Agbaya, a dit qu'elle allait chez Ngwu. Puis tous ont dit ce qu'ils allaient faire à leur arrivée : quelques-uns ont dit qu'ils allaient grandir et mourraient une fois devenus grands ; d'autres ont dit qu'ils mourraient après leur mariage. Agbaya, elle, a dit qu'à son arrivée, elle grandirait, aurait un ami et mourrait la première fois qu'elle irait lui rendre visite ; mais que si quelque chose l'empêchait de mourir ce jour-là, elle aurait neuf enfants et mènerait une vie de souffrances. Après avoir parlé, garçons et filles se sont séparés et sont partis chacun là où ils avaient dit qu'ils iraient. (ib.:88)

Le conte explique que les *ogbanje* se sont liés, avant de naître, par un serment<sup>10</sup> devant le groupe, et connaissent donc le moment de leur mort. Ce pacte, que les contes présentent comme établi sous la pression du groupe, ne prévoit habituellement qu'une seule issue : la mort prématurée. Le conte 2 représente de ce point de vue le modèle du genre. Le conte 10 offre par contre une alternative, peu notée dans la culture : Agbaya a, dès le début, pressenti un empêchement à sa mort consentie, reconnaissant du même coup

<sup>10</sup> Ce serment est habituellement scellé devant un objet-*'témoin'* servant de sceau, souvent un caillou d'apparence ordinaire enfoui ensuite dans la brousse, dans un endroit désert tenu caché par le groupe.



l'existence d'une puissance de vie supérieure à la puissance de mort à l'œuvre dans le groupe :

si quelque chose l'empêchait de mourir ce jour-là, elle aurait neuf enfants et mènerait une vie de souffrances. (ib.: 88).

Ailleurs que dans les contes – dans *Le Monde s'effondre* d'Achebe par exemple (1972 : 93-95) – le syndrome de l'*ogbanje* se manifeste d'abord par des maladies à répétition rebelles à la médication et dont on ne peut trouver la cause. Si le problème n'est pas décelé à ce stade – cas fréquent, du fait de la nature complexe et changeante de l'*ogbanje* – il peut souvent rester à l'état latent pendant des années et sa manifestation dépend pour beaucoup de la décision de la personne affectée de cacher ou de révéler sa véritable identité. Dans les contes recueillis, c'est la mort toujours prématurée, et souvent aussi brutale qu'inexpliquée, de la personne, qui révèle sa nature. La petite Obeta du conte 39 par exemple ne révèle sa nature qu'à travers sa mort soudaine et inexpliquée – provoquée par le fait qu'on l'envoie pour la première fois à la corvée de bois. La vraie nature d'Agbaya (conte 10) n'apparaît pas non plus avant sa mort : le jour où elle se rend en grande cérémonie chez celui qui va devenir son mari, à peine arrivée,

elle ne s'était pas plutôt assise qu'elle a crié : Ma tête ! Ma tête ! Ma tête ! Elle s'est raidie et elle est morte. Mm ! (ib.: 91).

Son père est ici le seul à connaître la vérité, du fait que son statut de chasseur et donc d'initié lui a permis de surprendre le groupe des *ogbanje* et d'entendre une partie de leur discussion. Quant au mari d'Ashawanawana (conte 2), il n'a pas l'air d'être au courant de la nature de sa femme, et se trouve pris de court quand elle tombe morte devant lui et ses enfants, dans sa jolie robe, le repas à peine terminé :

il restait là, hébété, à regarder les enfants qui pleuraient et il ne savait pas comment les consoler. (ib.: 35).

### VERS UN PORTRAIT-ROBOT

Les *ogbanje* déambulent en groupes invisibles sur les marchés – le conte 2 (ib. : 33) nous dit qu'ils y passent leur temps, à l'affût d'une femme dans laquelle s'incarner ou à la recherche d'une camarade attardée dans le monde des humains<sup>11</sup>. Cette société est en majorité féminine et liée au culte des esprits de l'eau comme on l'a vu dans le conte 10, cité plus haut, où les

---

<sup>11</sup> Le marché est toujours consacré à l'une des divinités intermédiaires traditionnelles (*Alusi*) dont le rôle est d'assurer le succès des transactions qui s'y font. L'espace du marché est donc très chargé spirituellement. Les romans et nouvelles d'Achebe y repèrent la présence des esprits de l'eau (*otu mmiri, eze nwanji / mammy water*).

*ogbanje* sortent de l'eau avant de se disperser. Les contes reconnaissent cependant deux types d'*ogbanje*, les uns liés au culte des esprits de l'eau comme dans le conte 10 (c'est dans ce groupe que les filles sont les plus nombreuses), les autres liés à celui de la terre ancestrale comme dans le conte 2.

L'*ogbanje* naît souvent chez un couple stérile<sup>12</sup>, cible de choix puisque ce couple est mieux préparé, de par son désir longtemps frustré, à focaliser son attention et son amour sur cet enfant d'autant plus précieux qu'il est unique, et à mieux tolérer ses caprices. De nombreux contes présentent cette catégorie de couples, mais seuls quelques contes mettent en scène des enfants qui se révèlent plus tard être ces *ogbanje*. D'habitude très secrets sous des dehors plaisants, ils ne révèlent généralement pas leur condition avant le jour fixé ; à la fois attachants (conte 2) et extravertis, ils ne se lient pourtant qu'en apparence – la fillette à la ceinture aime jouer mais n'a qu'une seule amie (*ib.* : 73), et Agbaya, trônant au milieu de ses amies, est « comme une reine » (*ib.* : 89) et se fait servir. Les filles font souvent les difficiles au moment d'accepter un prétendant – on peut se demander à ce propos si certaines filles difficiles ne sont pas des *ogbanje*. Ce retard à s'engager dans la vie pourrait sans doute s'expliquer ici par le plaisir que ces jeunes prennent à la vie facile décrite par les contes et par le désir de prolonger ce temps jusqu'à la dernière seconde. D'autres explications ont par ailleurs été proposées : le plaisir d'être tout simplement en vie, ou le désir de tourmenter les parents le plus longtemps possible. Agbaya, poursuivie par un oiseau-esprit qui lui demande si le jour de sa mort est arrivé, supplie ses amies de le chasser parce qu'elle se disait « que l'oiseau allait la trahir » (*ib.* : 90).

L'*ogbanje*, surtout celle liée à l'eau, partage les caractéristiques des esprits aquatiques telles que les décrit la culture : la fille est souvent très belle, « comme le soleil du matin » (*ib.* : 89), de peau claire, avec une abondante chevelure. Mais elle est parfois sujette à de graves crises, à des poussées malades brutales qui mettent chaque fois sa vie en danger. Garçon ou fille, l'*ogbanje* peut également combiner beauté et vive intelligence avec un 'sale caractère' né de la permissivité des parents. C'est le cas des enfants gâtés des contes 4, 10 et 39 dont les parents encouragent l'oisiveté, de crainte qu'ils ne tombent malades<sup>13</sup>. Le premier, unique fils d'un couple longtemps resté stérile et qui a été chercher de l'aide chez un tradipraticien, menace quotidiennement ses parents :

<sup>12</sup> C'est le cas dans les contes qui nous concernent, mais c'est loin d'être toujours le cas.

<sup>13</sup> Dans la culture, les enfants, les fillettes en particulier, participent très tôt aux corvées ménagères ; les garçonnets, eux, sont assignés au balayage de la courée. Protéger son enfant de ces travaux qui l'intègrent à la communauté a toujours été mal considéré.

Quand les gens l'ennuieraient ou le battraient, s'il pleurait, il mourrait. (*ib.* : 41).

De peur qu'il ne mette sa menace à exécution et ne les laisse seuls, ses parents évitent de le corriger, et il devient vite impossible, capricieux, égoïste :

Il se comportait très mal. Il était têtu et ne faisait rien de ce qu'on lui disait. Si on lui demandait de rendre un petit service, il refusait. (*ib.* : 41).

[L'autre] ne touchait à rien, elle ne faisait aucun travail : les filles de son âge remplissaient la maison et tout ce qu'elle voulait, elles le faisaient pour elle. C'était comme ça tous les jours. (*ib.* : 89).

Quant à la mère d'Obeta,

elle ne voulait pas que sa fille travaille, et laissait toutes les corvées à la bonne. (*ib.* : 269).

Ces précautions se révéleront inutiles : l'*ogbanje* mourra quand même.

Le mythe de l'*ogbanje* se retrouve, avec des variantes, en pays yoruba (Nigeria, Bénin) et fon (Bénin, Togo) où ces enfants sont connus sous le nom de « né pour mourir » *abiku*, et les formes orales de plusieurs autres pays de l'Afrique de l'Ouest – Côte d'Ivoire et Sénégal entre autres – se proposent d'expliquer le même phénomène. Les quelques rares études sur le sujet semblent cependant confirmer que cette croyance ait pris son origine dans la culture igbo puisqu'

on observe un amoindrissement de la croyance et des rituels qui s'y rattachent au fur et à mesure qu'on s'éloigne vers l'Ouest de la région du golfe du Bénin et du Nigeria. (Lainé, 1990 : 94 note 13)

C'est ainsi que l'ensemble des caractéristiques des *ogbanje* tels que les décrivent les contes et tels que les cerne la culture igbo, les révèle, en dépit des apparences, comme très différents des enfants-ancêtres (*nit ku bon* en wolof) observés au Sénégal et étudiés par pédopsychiatres, psychologues et éducateurs. Bien que né comme le *nit ku bon* dans un contexte de mortalité infantile importante, apparemment maître, lui aussi, de sa propre mort et de sa destinée, et pouvant lui aussi être identifié comme "un enfant 'qui n'est pas une bonne personne'" (Duret 2005: 153), l'*ogbanje* se distingue de l'enfant-ancêtre par plusieurs traits. D'abord, le cas igbo est celui d'un enfant qui n'a jamais pu accéder au monde où se reposent ses ancêtres, puisqu'il est par définition un esprit errant. Ensuite, les contes tendent à prouver qu'en dépit des apparences, son destin ne lui appartient pas puisque c'est le groupe qui le télécommande et le force souvent à se laisser emporter par une mort qu'il ne souhaitait sans doute pas – on l'a bien vu dans le conte 2. En outre, si l'*ogbanje* est le plus souvent présenté comme un surdoué, il ne présente, au contraire du *nit ku bon*, aucun symptôme de maladie mentale, et bien que volontiers capricieux, fait preuve, dans tous les contes étudiés, d'une grande sociabilité.

## DE LA PREVENTION A L'INITIATION

Face à la menace qui pèse sur l'*ogbanje*, le conte se fait l'écho des recettes de la médecine traditionnelle qui, après avoir essayé sur les malades les potions habituelles, se tourne vers la divination. Une priorité absolue a en effet toujours été donnée par la société igbo à la cure spirituelle, à la fois préventive et curative. La première partie de la cure est préventive et consiste à donner au nouveau-né un nom susceptible d'enrayer le processus mortifère. Les contes 2 (*ib.* : 32) et 10 (*ib.* : 88) présentent des fillettes : Ashawanawana et Agbaya, aux noms impossibles à déchiffrer puisque, contrairement aux noms habituels, ils n'ont aucune signification.<sup>14</sup> Dans le premier de ces deux contes, le nom a été donné dans le but de cacher la jeune fille à son groupe spirituel, et ce stratagème semble avoir longtemps réussi puisqu'elle a finalement pris la décision de rester en vie. On retrouve le même usage préventif du nom dans la littérature écrite, avec cette différence que cette fois-ci, le nom s'adresse à la mort. Dans *Le Monde s'effondre* par exemple, Ekwefi "avait porté dix enfants et neuf d'entre eux étaient morts en bas âge" en dépit des noms qui leur avaient été attribués :

un de ces noms était un cri pathétique : Onwumbiko, 'Mort, je te supplie !' Mais la mort ne l'entendit pas : Onwumbiko mourut dans son quinzième mois.

(Achebe 1972 : 95)

L'*ogbanje* elle-même peut coopérer à sa délivrance, comme dans le conte 2 où Ashawanawana, attachée à ses enfants, s'attarde, prise de pitié pour eux. Elle réussira ainsi à échapper un certain temps à la poursuite du groupe qu'elle n'a pas rejoint en temps voulu et qui est parti à sa recherche. Le conte démontre cependant que cette victoire reste temporaire.

Une fois que tout a été mis en œuvre pour éviter la mort, les conteurs détaillent le second volet de la cure, moment-clef destiné à séparer l'*ogbanje* de son groupe et à détruire le sceau du pacte de mort. Il faut tout d'abord, pour cela, être capable de reconnaître la vraie nature de l'*ogbanje*, ce dont seuls les initiés sont capables, d'autant plus que les *ogbanje*, craignant la fureur de leur groupe, font tout pour tromper leur monde en cachant soigneusement leur identité. Dans le conte 10, le père est le seul à être au courant du changement imminent de situation de sa fille, non du fait des liens du sang mais – la conteuse le précise – parce qu'il est initié<sup>15</sup> :

Cet homme était chasseur. [...] Ils n'avaient pas d'enfant. Cet homme passait tout son temps au bord de l'eau. Un jour, il était au bord de l'eau, en haut d'un arbre quand les enfants *ogbanje* sont sortis de l'eau. [...] Le chasseur avait tout

<sup>14</sup> Ce cas semble être cantonné aux contes et on ne trouve dans la culture aucune trace de cette pratique.

<sup>15</sup> Il « a entendu ce que l'oiseau disait et il a compris ce que cela signifiait. » (p.90)

entendu. Il est descendu sans bruit de l'arbre où il était et il est parti. À son retour chez lui, il a appelé sa femme et lui a dit qu'elle allait être enceinte. [...] Ça a fait du bruit dans la ville, parce que sa mère était déjà âgée ! On en a parlé, parlé partout !  
(*ib.* : 88-89)

Le mari d'Ashawanawana (conte 2) lui aussi sera initié pour comprendre le langage du lézard et sauver ainsi sa femme.

### BRISER LE PACTE POUR RENDRE LA VIE

La destruction du pacte est l'objet d'une cérémonie conduite par le tradipraticien et dont l'efficacité est liée à la coopération de l'*ogbanje*. Dans *Le Monde s'effondre*, Achebe (1972 : 99-104) décrit cette cérémonie en détail, s'appuyant sur la coutume igbo. L'enfant – mi-persuadé, mi-forcé – y joue un rôle de premier plan puisque c'est lui qui conduit ses parents et le tradipraticien jusqu'à l'endroit où il a enterré le gage de son pacte. L'exhumation de l'objet permet alors au tradipraticien d'annuler la mort programmée et de briser l'association de l'enfant malade au groupe des *ogbanje*. Dans les contes, le rôle du tradipraticien est symboliquement joué par le père ou le mari – les deux personnes ayant l'un après l'autre droit de propriété sur la femme. Le mari d'Ashawanawana

a fait ce que le lézard lui avait dit : il a pris son fusil<sup>16</sup>, il est parti, il est arrivé à l'endroit [...], il est monté à l'arbre et s'est mis à attendre. Il a visé vers le bas et regardé de tous ses yeux. Tout à coup, il a vu toutes les sœurs qui marchaient l'une derrière l'autre. Quand elles sont passées sous l'arbre, il a tiré au milieu. Elles se sont enfuies dans toutes les directions, leur groupe s'est dispersé et l'âme d'Ashawanawana est revenue en elle. Elle est revenue à la vie et s'est levée.

(*ib.* : 36)

Dans le conte 10, c'est le père d'Agbaya, qui l'ayant vue sortir de l'eau au début de sa vie terrestre, va la délivrer puisqu'elle est morte avant son mariage :

Il a pris son fusil et il est parti. Il est allé au bord de l'eau, là où il avait vu sa fille pour la première fois ; il est monté sur l'arbre et il a attendu. Presqu'aussitôt, l'ami de sa fille est arrivé et s'est mis lui aussi à attendre l'arrivée d'Agbaya<sup>17</sup>. Puis Agbaya est arrivée sur le chemin, marchant lentement comme lorsqu'elle partait chez son ami. [...] Quand elle est arrivée tout près, son père lui a tiré dessus avec son fusil. Elle s'est mise à hurler, à crier que Dieu l'avait tuée, que Dieu l'avait tuée ! Son père a encore tiré. Elle criait toujours. Il a tiré sur elle une

<sup>16</sup> Le fusil, importé par les Portugais au quinzième siècle, est devenu un symbole de puissance et un talisman et les tribunaux l'utilisent encore aujourd'hui pour les prestations de serment, parallèlement à la Bible et au Koran.

<sup>17</sup> Dans ce conte, le groupe des *ogbanje* est un groupe mixte, fait de garçons et de filles. Le garçon choisi comme mari par Agbaya s'est révélé être lui aussi un *ogbanje* : tout de suite après la mort d'Agbaya chez lui, il est allé se pendre et tous les deux se retrouvent sur le même chemin du retour vers leur groupe.

troisième fois. Alors son âme est revenue en elle. Elle s'est levée de là où elle était couchée, à la maison [...]. (ib. : 91-92)

Dans le conte 2, c'est au centre du groupe que le coup de fusil a été tiré (ib. : 36), le but étant la dispersion des *ogbanje*, l'éclatement du groupe. Cette cassure est une libération qui rend la vie à Ashawanawana. Le second récit insiste davantage sur la lutte solitaire du père ; c'est sa fille qu'il vise<sup>18</sup>. La description de la bataille que livre le père pour ramener Agbaya à la vie révèle la double personnalité d'Agbaya, qui ne souhaite pas revenir et ressent les efforts de son père comme un meurtre et non comme une délivrance. Le rituel de désenvoûtement est en fait l'abolition de cette double nature par la mise à mort de son côté surnaturel et la séparation d'avec le groupe originel. Cette séparation est ressentie pour ce qu'elle est : non pas l'œuvre du père ou du mari (qui ne sont ici que des instruments), mais celle de Chukwu, le Dieu créateur et tout-puissant. C'est pourquoi, quand le père a tiré sur elle, « elle s'est mise à hurler, à crier que Dieu l'avait tuée, que Dieu l'avait tuée ! » (ib. : 92). La cessation des cris correspond à l'aboutissement du rituel ; elle est, avec le retour de la jeune fille à la vie, le signe de la délivrance et de la séparation réussie entre ses deux natures incompatibles. De l'expérience, il restera ce cri de colère et de désespoir de celle qui regarde sa famille humaine et en perçoit, sa propre amputation réussie, le côté incomplet : « c'est vous qui êtes morts ! » (ib. : 92).

On ne peut cependant pas conclure, en dépit des apparences, que le serment initial ait bien été brisé par les rituels de désenvoûtement. Le second conte le dit, la survie de la jeune fille était prévue et préparée : elle n'était en fait que la mise en application de la seconde alternative envisagée et maintenant présentée à la famille, une fois dispersée la foule des funérailles :

[Agbaya] est restée là, et a dit qu'elle allait se marier, mais que ce serait un pauvre qu'elle épouserait. Un homme qui ne possédait rien est venu l'épouser.<sup>19</sup> Ils se sont mariés et ont vécu ensemble. Elle a eu des enfants, neuf enfants, comme elle l'avait dit. Mais son mari était très pauvre et ne possédait rien, elle souffrait beaucoup et c'est en se privant beaucoup qu'elle a élevé ses enfants. Personne ne l'aidait ! Elle ne faisait que souffrir. (ib. : 92).

<sup>18</sup> Les Igbo croient qu'à la mort, l'esprit de la personne reste encore à son côté pendant deux ou trois jours, ce qui rend une 'résurrection' toujours possible. De nos jours, les petites Églises spiritistes locales qui tendent, dans bien des cas, à remplacer les tradipraticiens dans la région, reconnaissent également l'existence des *ogbanje* et proposent aux parents jeunes et sacrifiés. Les Églises catholique et pentecôtistes, elles aussi confrontées au phénomène, pratiquent l'exorcisme et la délivrance.

<sup>19</sup> Cette situation va à l'encontre de l'attente des parents et de la famille : c'est l'homme qui doit s'acquitter de la dot, et la famille de la jeune fille attend de lui une compensation.

## CONCLUSION

La médecine occidentale, pour tenter d'expliquer les morts infantiles à répétition et amener le grand public à consulter au lieu de s'en remettre aux tradipraticiens, a longtemps mis le syndrome de l'*ogbanje* sur le compte de la drépanocytose. Cette hypothèse, émise par Isichei (1976 : 26), est aujourd'hui abandonnée. Christie Achebe (1986 : 59) et Edelstein (1988 : 96) ont depuis, chacun dans sa spécialité, mis en lumière l'absence de corrélation entre *ogbanje* et drépanocytose<sup>20</sup>.

Les contes étudiés proposent, eux, une réflexion sur ce phénomène encore mal géré. En cas d'échec du processus détaillé par le conte, et de décès de l'*ogbanje*, la famille cherchait avant tout à se séparer de l'enfant mort, de façon à éviter son retour : dans les contes 8 et 34, une fois la mort constatée et acceptée comme inéluctable, la vie reprend son cours et le conte se termine. La vie, elle, continuait et la coutume voulait que, le corps de l'enfant mort une fois déposé en brousse ou détruit, la mère soit conduite hors de chez elle pour que l'esprit de l'enfant mort<sup>21</sup> ne puisse pas la retrouver et se réincarner. Il pouvait arriver, en dernier ressort, qu'une famille se voie dans l'obligation d'abandonner maison et concession, considérées comme maudites, pour aller s'établir ailleurs<sup>22</sup>. C'est cette ultime et douloureuse solution que cherchent à éviter les contes, en attirant l'attention de leur auditoire sur la présence d'*ogbanje* dans la communauté et en facilitant le dialogue entre ces derniers et leurs familles.

Ce qui ressort, en définitive, des contes étudiés, c'est d'abord l'importance capitale du noyau familial. Ce noyau est présenté ici en lutte contre un autre noyau, destructeur celui-là, celui des *ogbanje*, soudé par la

<sup>20</sup> Cf. Lainé (1990 : 91, note 12) : "La drépanocytose, appelée aussi anémie falciforme, est la principale des anémies héréditaires présentes sur le continent africain [...]. Un gène en est responsable, létal chez les individus homozygotes (transmis à la fois par le père et la mère de l'enfant). Cette maladie altère la structure des globules rouges qu'elle rend inaptés à la circulation normale du sang et de l'oxygène. Aussi l'enfant présente-t-il de nombreux symptômes allant de l'anémie aux thromboses, des crises de douleurs intenses et la déformation des tissus osseux. La drépanocytose peut donc affecter plusieurs enfants de la même mère." Sadiq Wali, président de la fondation nigériane pour la drépanocytose, a déclaré à l'AFP que "selon les statistiques, 100 000 jeunes enfants meurent de drépanocytose chaque année au Nigeria, considéré de ce fait comme le pays africain le plus gravement frappé par cette maladie à l'état endémique" puisque totalisant plus de la moitié des décès dus à cette maladie en Afrique. Pour plus de détails sur cette maladie, lire Lainé (2004).

<sup>21</sup> On croit que l'esprit des morts reste parmi les vivants pendant quelques trois jours avant de partir pour de bon.

<sup>22</sup> C'est le cas de Mme Amankeli, à Nnewi, dans l'État d'Anambra, qui fit ainsi vers 1924, après avoir perdu quinze enfants l'un après l'autre, et eut enfin cinq enfants vivants. Elle mourut en couches à la naissance du vingtième.

parole donnée et le désir de forcer l'autre à partager leur solitude et leur destin inaccompli. Comme il fallait s'y attendre, du fait du caractère didactique des contes igbo, c'est le père de famille, représentant de la société patriarcale, qui l'emporte et nous est présenté comme l'instrument de sauvetage de l'*ogbanje* : si père et mari acceptent de jouer leur rôle de protecteurs, l'enfant peut être délivré et la malédiction brisée.

### Références bibliographiques

- ACHEBE Christie, 1986, *The World of the Ogbanje*, Enugu, Fourth Dimension, 67 p.
- , 1980, Literary insights into the *ogbanje* phenomenon, Washington, *Journal of African studies* 7 (1): 31-38.
- ACHEBE Chinua, 1972, *Le Monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 254p. (traduit de l'anglais par M. Ligny)
- ACHOLONU Catherine, 1989, Ogbanje: A Motif and a Theme in the Poetry of Christopher Okigbo, in E.D.Jones & al (eds), *Oral and written Poetry in African Literature Today*: 103 -111.
- AJI Aron & ELLSWORTH Kirstin Lynne, 1993, Ezinma : the Ogbanje Child in Achebe's *Things Fall Apart*, *College Literature* vol. 20 (1): 170-176
- AKINYANJU Olu, 2006, Control of Sickle Cell Disorder in Africa, *Nigerian Journal of Clinical & Biomedical Research* vol.1 (1): 24-30
- ASAKITIKPI Alex. E., 2008, Born to Die: The *Ogbanje* Phenomenon and its Implication on Childhood Mortality in Southern Nigeria, *Kamla-Raj Anthropologist* 10 (1): 59-63
- BARRY Aboubacar, 2002, *L'enfant mort et sa mère en clinique africaine*, Paris. Elsevier
- BASDEN G.T., 1938 (réimprimé 1966), *Niger Ibos*, London, F.Cass, 456p.
- DURET Isabelle & Jacques Alexia, 2005, L'enfant ancêtre ou l'incroyable légèreté de la filiation, *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* 35 (2) : 147-156
- EDELSTEIN Stuart, 1988, *Biologie d'un mythe. Réincarnation et génétique dans les tropiques africains* (traduit de l'anglais par J-Fr.Cuennet), Paris, Sand, 246p.
- ESONWANNE Uzoma, 2007, The "Crisis of the Soul": Psychoanalysis and African Literature, *Research in African Literatures* vol. 38 (2): 140-142
- IGWE G.E., 1986, *Onye turu ikoro waa ya eze. A book of Igbo proverbs* (texte igbo-anglais), Ibadan, University Press Ltd, 167p.
- ILECHUKWU S. T. C., 1990-1991, Ogbanje/Abiku: a culture-bound construct of childhood and family psychopathology in West Africa, *Psychopathologie Africaine*, vol.23 (1) : 19-60 & 23(2): 1-1.
- IROGBU Patrick E., 2005, Healing Insanity: Skills and Expert Knowledge of Igbo Healers, *Africa Development*, Vol. XXX, No.3 : 78-92
- ISICHEI Elizabeth, 1976, *A History of the Igbo People*, London, Macmillan, 303p.
- JELL-BAHLSSEN Sabine, 2008, *The Water Goddess in Igbo Cosmology: Ogbuide of Oguta Lake*, Trenton, Africa World Press, 433p.



- KOUASSI Kouakou, 1985, Naître en pays baoulé, ou les bébés esprits, in *L'enfant ancêtre*, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 4 : 59-67
- LAINÉ Agnès, 2004, *La drépanocytose, regards croisés sur une maladie orpheline*, Paris, Karthala, 331p.
- , 1990, Mythes et réalités : les enfants nés pour mourir en Afrique de l'Ouest, *EPISTEME, Revue sénégalaise d'histoire, sociologie, philosophie des sciences et des techniques*, 1 : 87-95.
- LEITH-ROSS Sylvia, 1939 (réimprimé 1965), *African Women – A study of the Ibo of Nigeria*, London, Routledge, 367p.
- MCCABE Douglas, 2002, Histories of Errancy: Oral Yoruba Abiku Texts and Soyinka's "Abiku", *Research in African Literatures* Vol. 33 (1): 45-74
- , 2005, "Higher Realities": New Age Spirituality in Ben Okri's, *The Famished Road*, *Research in African Literatures* vol.36 (4): 1-21
- NATHAN Tobie (ed), 2000, *L'enfant ancêtre*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 302p.
- NZEWI Esther, 2001, Malevolent ogbanje: recurrent reincarnation or sickle cell disease? *Soc Sci Med.* 52(9): 1403-1416
- OFOMATA Godfrey (ed), 2002, *A survey of the Igbo Nation*, Onitsha, Africana first publishers Ltd, 703p.
- OGUNJUYIGBE Peter, 2004, Under-Five Mortality in Nigeria: Perception and Attitudes of the Yorubas towards the Existence of "Abiku", *Demographic Research* vol.11(2): 43-56
- OKONJO Ogunyemi Chikwenye, 2002, An Abiku-Ogbanje Atlas: A Pre-Text for Rereading Soyinka's "Aké" and Morrison's "Beloved", *African American Review* vol. 36(4): 663-678
- OKONKWO Christopher, 2004, A Critical Divination: Reading Sula as Ogbanje-Abiku, *African American Review* vol. 38 (4) : 651-668
- , 2008, *A Spirit of Dialogue: Incarnations of Ogbanje, the Born-To-Die, in African American Literature*, University of Tennessee Press,, 266p.
- ONOCHIE Ernest Obi, 2000, *Ogbanje Mmo, a play*, Ibadan, Stirling-Horden Publishers, 44p.
- ONWUBALILI J.K., 1983, Sickle-cell anaemia: an explanation for the ancient myth of reincarnation in Nigeria, *Lancet* 2(8348): 503-505
- ONWUEJEOGWU M.A. 1981, *An Igbo Civilization. Nri Kingdom and Hegemony*, London/Benin City, Ethnographica / Ethiope Publishers, 204p.
- STEVENSON Ian, 1985, The Belief in Reincarnation among the Igbo of Nigeria, *Journal of Asian and African Studies* Vol. 20 (1-2): 13-30
- TEFFERA G., 2000, Abiku, le bébé des Dieux : un étranger en quête d'essence, in Nathan T. (éd.), *L'enfant ancêtre*, Grenoble, La Pensée sauvage : 215-242.
- TEN Kortenaar Neil, 2007, Oedipus, Ogbanje, and the Sons of Independence, *Research in African Literatures* vol. 38 (2): 181-205
- THOMAS Louis-Vincent, 1959, *Les Diolas. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Thèse doctorale, Dakar, IFAN.
- VERGER Pierre, 1968, La société egbe orun des abiku, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois, *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, Série B, 30(4) : 1448-1487
- UGOCHUKWU Françoise, 1992, *Contes igbo du Nigeria, de la brousse à la rivière*, Paris, Karthala,, 351p.

Site Internet

CIA Publications, The World Factbook 2010

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ni.html>