



Levée de deuil et consécration de l'héritier (Moundang, Tchad)

The End of Mourning and Consecration of the Heir (Mundang, Chad)

Alfred Adler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1373>

DOI : 10.4000/span.1373

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1994

Pagination : 89-120

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Alfred Adler, « Levée de deuil et consécration de l'héritier (Moundang, Tchad) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 13 | 1994, mis en ligne le 16 février 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1373> ; DOI : 10.4000/span.1373

**LEVÉE DE DEUIL ET
CONSÉCRATION DE L'HÉRITIER
(Moundang, Tchad)**

par

Alfred Adler

Les cérémonies des funérailles, appelées *ye-wuli* en moundang ("pleurer la mort"), se déroulent durant la saison sèche, après la dernière des trois fêtes du calendrier agraire, "la fête de la pintade" qui se tient normalement au début du mois de février. Elles durent deux ou trois jours, selon que le défunt est une femme ou un homme et peuvent se prolonger bien au-delà s'il s'agit d'un grand notable et, à plus forte raison, s'il s'agit du roi lui-même. Elles comportent un ensemble complexe de rites dont l'élément central est constitué par un certain nombre de sacrifices que les Moundang désignent globalement par le terme *satiga*¹ et qui est accompli généralement la même année que l'enterrement. Il n'est pas rare, cependant, que les funérailles soient reportées d'une année, en raison des prescriptions des devins dont les consultations ont pour objet non seulement la maison et les parents du défunt, mais la communauté villageoise toute entière, ou encore de

¹ *Satiga* est un mot d'origine arabe (*sadaqa*, "aumône") utilisé un peu partout au Tchad et dans la zone sahélienne pour désigner le sacrifice de levée de deuil.

circonstances économiques défavorables car les dépenses qui incombent aux deuilés et avant tout, à l'héritier du défunt et à ses proches consanguins, sont considérables.

Tous les morts, à l'exception du roi de Léré et des chefs de village issus de sa lignée, sont enterrés au plus vite, parfois même, dans les minutes qui suivent le constat du décès comme si l'on cherchait à escamoter le corps. L'expression publique des sentiments liés à la perte d'un proche, fût-il le père ou la mère, aussi bien que les rites qui accompagnent l'ensevelissement du mort, apparaissent singulièrement réduits si on les compare à ce qui s'observe ailleurs, et au Tchad notamment. Les cris, les larmes et les lamentations sont contenus chez les femmes, un peu moins chez les enfants et quasiment absents chez les hommes dont la douleur est muette.

Lorsqu'un homme meurt, son corps est aussitôt placé sur une natte où vient s'asseoir sa première épouse sur la jambe de qui on fait reposer sa tête. Le mort est couché sur le côté gauche de façon que sa tête soit inclinée vers le bras gauche tandis que le bras droit est replié sous le côté droit; dans la tombe aussi, il sera couché sur le flanc gauche et la tête tournée en direction du sud. La première épouse procède à la toilette mortuaire en présence de ses coépouses et de tous les enfants qui assistent impassibles à la scène. Ce n'est qu'après être sortis de la case du défunt que ces derniers pourront pleurer et se lamenter, pas trop bruyamment et pendant peu de temps. Le fils aîné seul reste dans la case mortuaire et c'est lui qui se chargera d'enterrer son père avec l'aide de parents proches et d'amis. Le lieu qui convient pour creuser la tombe se trouve à l'extérieur du mur d'enceinte de la concession (ou plutôt aujourd'hui, du séco, de la clôture de paille tressée qui entoure l'espace habité), à proximité du seuil du vestibule d'entrée, à droite quand on pénètre dans l'enclos. Tandis que les fossoyeurs se mettent au travail, on apporte un bœuf fourni par le fils héritier: l'animal est égorgé au bord de la tombe, immédiatement dépecé et des filets découpés en lanières sont grillés sur place et distribués aux hommes qui creusent la fosse. Le reste de la viande est réparti entre parents plus lointains et voisins (qui sont souvent des gens du même clan); seuls les descendants directs du défunt ne peuvent y toucher. Nous reviendrons plus loin sur cet interdit qui s'applique à

tous les animaux sacrifiés au cours des rites funéraires et nous nous interrogerons sur l'interprétation qu'en donnent les Moundang. Le sacrifice du bélier n'est accompli que pour un homme important (*za-lu-seri*, "qui est parmi les grands de la terre"), c'est-à-dire un homme qui aura droit plus tard au *ye-wuli*. Ce rite qui accompagne la mise en terre est désigné par l'expression *re dae za mori*, "étaler la peau sur les fesses", ce qui signifie faire de la peau du bélier un linceul, linceul qui ne couvre que les reins et le bas-ventre. Jadis, rappelle-t-on, les Moundang étaient enterrés nus avec pour seul vêtement cette peau (qui évoque bien sûr, la peau de cabri que le garçon reçoit au moment de quitter le camp d'initiation) destinée à "fermer l'anus". Boucher cet orifice, c'est empêcher qu'un élément de la force vitale s'échappe du cadavre et vienne agresser les vivants. Dans les échanges de plaisanteries et d'insultes entre *gō-bei*, "alliés cathartiques" (dont le rôle dans les funérailles est essentiel, comme on le verra), ce qu'on entend très fréquemment est: "cul serré, tu es bien mort" dont le sens est double: vous les deuilleurs, vous êtes protégés par ce rite d'obturation et moi je vais enfin profiter des choses du mort qui me reviennent. Quand le cadavre dont le linceul est aujourd'hui constitué par plusieurs grandes pièces de drap, gît au fond de la tombe, tous les enfants sont tenus de s'approcher du bord de la fosse et les aînés leur demandent de ne plus appeler le disparu, de ne plus même prononcer le nom de celui qui les a quittés pour toujours. Si l'on soupçonne quelque ennemi d'être la cause du décès, on place dans la main du cadavre un sachet contenant des "remèdes" (*syinri*) qui ne manqueront pas d'entraîner l'éventuel meurtrier dans une mort très prochaine. Une fois cette mesure de vengeance prise, un proche, parent ou ami du défunt, verse de la bière de mil aux quatre coins de la tombe, en priant celui-ci de partir en paix. On peut alors combler la fosse et c'est au fils aîné qu'il revient de jeter le premier une poignée de terre sur le corps, geste qui sera ensuite imité par chacun des membres de l'assistance. Le gros du travail se fait avec des fers de vieilles houes hors d'usage qui sont utilisés comme racloirs et on l'exécute le plus rapidement possible tout en échangeant des plaisanteries et des lieux communs pendant l'effort. L'essentiel est de faire vite pour aller ensuite se purifier en se baignant nu dans la rivière, les

hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Il s'agit, en effet, d'écarter des vivants la menace résultant de la présence même du cadavre susceptible de provoquer notamment les troubles dits *tegwari* deb-fu, "les vertiges de la personne". Sur la fosse comblée qu'aucune marque ne va signaler, la terre est soigneusement damée et tout le monde peut librement y marcher si bien qu'après quelques jours seulement l'emplacement où elle a été creusée devient impossible à reconnaître. C'est pourtant bien plus tard, au cours des cérémonies du *yewuli*, que se déroulera, comme nous le verrons, l'un des rites les plus importants de la levée de deuil et que l'on appelle précisément *de pale*, "damer la tombe". Nous nous demanderons à cette occasion ce que signifie effectivement pour les Moundang l'acte de "fermer la tombe".

Si la responsabilité rituelle de l'enterrement d'un homme incombe éminemment à son fils aîné, elle est néanmoins partagée par sa fille aînée et sa première épouse (*ma win mali*, "la grande femme"). Eux trois "reçoivent" devant le seuil de la maison mortuaire ceux qui viennent prendre part au deuil puis doivent ensemble se tenir un certain temps près de la tombe où ils prennent les insignes de leur état: une cordelette blanche qu'ils portent autour du cou et un cordon tressé avec une fibre spéciale qu'ils attachent autour des reins comme une ceinture. Il leur est désormais interdit de boire dans unealebasse peinte ou pyrogravée et ils doivent se coucher sur une natte très dure appelée *yek bale*. Cette natte est confectionnée par les gendres du défunt et sera jetée au carrefour après le sacrifice final des funérailles destiné à "donner la route aux Esprits", *hin fali mwe-zuwûn-ri*, pour qu'ils s'éloignent de l'espace habité. Enfin, il leur est interdit de marcher pieds nus et ils doivent être chaussés de sandales en peau de bœuf.

Si le mort n'a pas droit aux cérémonies du *yewuli*, le fils aîné doit consulter le devin pour savoir si la maison dont il va hériter lui sera propice. En cette même occasion, le devin interroge ses cailloux au sujet du sacrifice "qui donne la route aux Esprits" (il indique notamment quels animaux doivent être immolés: des chèvres ou des moutons et combien de têtes). Ce sacrifice clôture les rites du deuil dans la nuit même qui suit l'enterrement. Au petit matin, on procède au rasage des cheveux de ceux qui directement portent le deuil et c'est alors que le

fil aîné est proclamé héritier (*pa kpu yā*, "père des bois de construction de la maison", mais aussi *pa re yā*: "celui qui mange la maison") de la concession du défunt. Il reçoit de ses beaux-frères des fers de houe qui symbolisent leur fidélité à l'alliance qui les unissait au mort, puis à son héritier qui le représente désormais. Permanence de l'alliance mais aussi renouvellement avec le nouveau partenaire car les beaux-frères qu'il faudra désormais appeler des gendres (*be* et non plus *azu*) doivent, en outre, donner une chèvre ou un mouton pour "acheter" le droit de ramener chez eux leur épouse. Pour le nouveau chef de famille il y a là, d'ailleurs, une occasion qui lui permet de retenir une sœur ou une nièce dont la compensation matrimoniale n'aurait pas été versée ou dont une part importante resterait encore à payer.

Le rituel de l'inhumation ne dure donc, en principe, qu'un jour et une nuit et il comporte deux sacrifices: celui du bélier dont la peau fournit le linceul du mort et celui des chèvres ou des moutons qui ouvre la route aux Esprits. Le défunt est ainsi parti au plus vite et l'héritier a pris sa place en même temps que son statut et les différents rôles qui ont été les siens. La plupart des morts sont traités de cette façon dans la société moundang et, hormis le roi de Léré, les chefs de village et les notables titrés, seuls ceux qui sont "grands" par le nombre de leurs descendants et de leurs richesses ont droit aux cérémonies du *yewuli*, encore faut-il qu'ils n'aient pas succédé à un père qui avait déjà reçu les mêmes honneurs. Pourquoi faut-il à l'intérieur d'une lignée sauter une génération ? Peut-être est-ce la notion de paternité telle qu'elle se construit à travers les rites funéraires qui est ici en cause. En ce qui concerne les funérailles pour les femmes, une règle analogue est appliquée: les épouses et les filles du roi de Léré comme celles des chefs de village, les "grandes femmes", épouses des maîtres des masques ou celles qui laissent derrière elles une nombreuse postérité, ont seules droit au *yewuli*. Le rituel pour les hommes et celui pour les femmes diffère, bien sûr, de façon significative et nous allons voir comment cela tient précisément à la relation que la paternité entretient avec l'initiation qui détermine le destin masculin.

Les cérémonies du *yewuli* pour un homme.

Pour entrer immédiatement dans le vif du sujet, nous dirons que la grande affaire de ces cérémonies est la sortie des masques (*mwe-zuwân-ri*) qui danseront dans le village pendant tout le temps de leur durée. Les longues séances de divination commencées deux jours auparavant nous l'apprennent qui, outre les personnes et les lieux, examinent avec force détails la question du choix des animaux à sacrifier et les risques encourus quand la foule échauffée danse en serrant parfois de très près les porteurs de masque. Le premier bœuf égorgé la veille est surtout destiné à la nourriture des *pa-yane*, "les maîtres du bois sacré" qui guideront les pas des masques au cours de leur exhibition; cette nourriture est partagée par les gens de leur suite et notamment par les joueurs de flûte qui les accompagnent, tantôt jouant de leur instrument tantôt chantant leurs louanges.

La scène cérémonielle est prête avant même la pointe de l'aube. Au milieu de la place sur laquelle s'ouvre la concession du défunt, deux tambours (*yuni*) dont les taches blanches, noires et ocres viennent d'être fraîchement repeintes sont posés sur leur base la plus étroite; les deux batteurs qui joueront ensemble ou chacun à leur tour, sont déjà là et attendent en s'entraînant. Les premiers à rôder sur la place et dans ses alentours sont les *muyu*, masques femelles dont l'accoutrement est constitué d'une longue cape de fibres noircies qui cache le porteur de la tête aux pieds. Mais de ses mains invisibles sort une hachette ou un casse-tête ou même une simple chicote avec laquelle il menace ceux dont il s'approche pour quémander ou plutôt exiger des cadeaux. Il pousse des petits cris suraigus et parle d'une voix de fausset qui provoque les rires mais aussi la crainte chez celui à qui il s'adresse. Les *muyu* sont appelés masques de village car ils peuvent se produire en toute occasion décidée par les Anciens pour intimider et, s'il le faut, punir les femmes et les enfants jugés trop "crapules". Comme les autres masques, ceux-ci portent un nom propre, ont un caractère particulier et appartiennent à un clan; il s'agit, en l'occurrence, de celui du défunt. Leur apparition sur la scène funéraire constitue une sorte de lever de rideau car les acteurs principaux, les deuilés, sont ailleurs, dans la brousse où ils ramassent du feuillage, principalement

des feuilles du *pwere* - *piliostigma reticulatum* - arbuste dont on retire la fibre avec laquelle on fait les masques et qui donne son nom à cette phase du rituel. Conduits par *gō-bei*, l'allié cathartique qui pendant toute la durée des funérailles va jouer le rôle de maître de la maison mortuaire, les hommes ramassent des brassées de ces feuilles et des rameaux de rônier puis vont se rassembler à l'entrée du village où ils entrent en un cortège formé de rangs comme autant de haies vertes en mouvement. Ce que cachent les premiers rangs de feuillages, ce sont les masques *mundere*, masques dits de brousse dont les garçons prennent connaissance dans le camp de l'initiation. A la différence des *muyu* femelles qui donnent l'apparence d'une espèce de huppelande informe, ces masques qui couvrent aussi le danseur de la tête aux pieds, se présentent comme des costumes faits d'une série de pièces de fibres noircies: une jupe longue tombant jusqu'à terre sous laquelle est attachée une jupe courte dont le derrière est teint d'ocre rouge, une camisole qui enserre fortement la poitrine et enfin, une cagoule descendant jusqu'aux épaules et dont le sommet est surmonté d'un toupet fait d'herbes dures et d'argile, piqué de plumes de pintades et flanqué de deux larges éventails formant comme les "ailes" de l'oiseau. Cynocéphales par leur "cul" rouge (qu'ils exhibent lors de leurs pirouettes qui font tourner les jupes longues) et oiseaux par la tête et les ailes, les *mundere* sont vénérés comme les puissances qui "avalent" les enfants au moment de la circoncision et qui les font mourir de cette mort initiatique dont quelque chose va se rejouer maintenant pour le fils héritier lors des funérailles de son père. Ces masques sont "mâles" mais cela n'empêche pas les initiés et leurs maîtres de les appeler affectueusement "maman" comme pour dire que ces puissances sont celles qui les ont mis au monde une nouvelle fois tandis que les mères pleurent au village leurs fils dont elles ont pris le deuil.

Le cortège des deulleurs agitant les feuillages s'avance donc sur la place mortuaire et, libérant les masques qui commencent à se balancer au son de la flûte, se rassemble autour des tambourinaires, les *pa yun wuli* (les joueurs des tambours funéraires) qui font entendre le rythme des danses du *kane*, les danses initiatiques des garçons. Des jonchées de feuilles du *pwere* sont abandonnées à proximité de la maison mortuaire mais il est interdit d'y toucher sous peine d'être

accusé de malveillance vis-à-vis de l'héritier. Les femmes et les incirconcis s'éloignent tandis que les hommes et les *mundere*, faisant cercle autour des tambours dansent et chantent "la traversée de l'eau", métaphore qui désigne l'acte de la circoncision: "Voici l'homme de Juru qui a apporté le masque (il s'agit des *Mundere*, des gens venus de Juru et "inventeurs" du masque éponyme de leur clan). L'avez-vous vu ? Le connaissez-vous ? Qu'ai-je fait pour qu'il me morde ainsi ? L'homme de Juru c'est la mort, connais-tu Padana ? La mort de Tau (nom donné au garçon considéré comme le cadet d'un couple de jumeaux et qui désigne l'enfant tué au camp de circoncision pour avoir déféqué de peur), c'est l'homme de Juru (appelé ici Padana, le crocodile qui mord le prépuce). Mbau (le masque de fibres rouges) m'a mordu à Zabi Mogolo (mare de la circoncision non loin de Léré). Tu m'as ordonné de chercher le miel des abeilles et maintenant les abeilles furieuses me piquent (comme les crocodiles mordent). Ceux qui ont trompé les incirconcis, amenez-les moi, je vais les égorger, amenez-les moi, je vais les manger".

Sur la place mortuaire et dans les ruelles du quartier où s'égaillent les masques et leur suite, chants et danses se prolongent pendant les heures fraîches de la matinée où les hommes retrouvent très exactement les gestes, l'atmosphère et l'état d'excitation collective qu'ils ont connus en brousse au moment de l'initiation. Particulièrement intense est le sentiment d'identité que font naître chez les deuilleurs les performances des masques claniques et l'on assiste chez certains à de véritables transes quand le tournoiement des *mundere* devient tel que le porteur s'écroule comme une masse pour quelques instants. Puis c'est la fin du premier *pwere*. Après un certain temps de repos, il y en a un second, celui de midi et le troisième et dernier aura lieu en fin d'après-midi. Pour les femmes, il y a quatre *pwere* qui se déroulent, bien sûr, de façon très différente puisque le thème initiatique en est absent.

C'est au cours du dernier *pwere* de la journée que prend place le rite de *pale* dont l'héritier est le personnage central. Dans le cercle des danseurs et chanteurs du *kane*, l'héritier pénètre suivi de deux hommes vêtus d'un simple cache-sexe, le torse couvert de taches de couleurs ocre et blanche. Ce sont les crocodiles, ils tiennent dans la gueule un couteau et s'agitent de façon désordonnée, tantôt rampant et tantôt se

redressant la face menaçante. Leurs évolutions durent quelques longues minutes puis brusquement ils se précipitent sur l'héritier, lui ôtent son pantalon, lui prennent la verge et font mine de la circoncrire en passant chacun son couteau sur le gland. Le patient, comme lors de la véritable initiation, est tenu aux hanches par son moniteur (*mweka*) qui l'empêche de vaciller. Les crocodiles répètent trois fois le geste de trancher, lancent leurs couteaux par terre et prennent un peu de sable qu'ils jettent sur le sexe en guise de pansement pour la plaie. Ce rite qui est censé débarrasser définitivement l'héritier du *cie tegwin*, "l'âme folle" que les Moundang situent dans le prépuce, est couplé avec un rite secret de protection de sa personne dont se charge l'allié cathartique. Celui-ci part, en effet, en brousse avant même le lever du jour, avant le premier *pwere*, cueillir des plantes pour "faire le médicament" qu'il pile et enveloppe dans une feuille de *piliostigma* qu'il coud ensuite pour confectionner un petit sachet. C'est un *lei*, c'est-à-dire un talisman que l'héritier et sa sœur aînée, s'il en a une, portent attaché à la cordelette qu'ils ont autour du cou depuis l'enterrement de leur père. Une autre partie du même médicament est conservée par le *gō-bei* qui le cache chez lui jusqu'à la fin des cérémonies funéraires.

Lorsque les danses du rite "damer la tombe" prennent fin, la fille aînée et le fils héritier se séparent du reste de l'assistance et vont s'asseoir face à face de part et d'autre du seuil de la maison mortuaire; la fille est à l'intérieur de la concession, assise sur une natte, le garçon est à l'extérieur, à même le sol et à gauche du lieu de la sépulture de son père. Ces postures prennent leur signification si l'on sait que du vivant de leur père ces enfants aînés ne sont pas autorisés à s'asseoir en ces lieux pas plus qu'à demeurer au milieu de la cour ou à monter sur son grenier. Pendant le *yewuli* ils doivent rester dans cette position (qui correspond à un rite de levée de l'interdit) et leur "moniteur" respectif les surveille. Quand ils mangent, par exemple, il doit veiller à ce qu'aucune bouchée de nourriture ne tombe à terre et aussi à ce que les Calebasses soient bien lavées. Un autre sachet du médicament protecteur a été caché sous le tas de feuilles du *pwere* qui a été déposé auprès du seuil de la maison, sur l'emplacement de la sépulture. Ce sachet doit être payé par *nane*, l'oncle maternel de l'héritier, à l'allié cathartique qui en partagera le montant avec les porteurs des masques

mundere. Quant aux *muyu*, l'on sait qu'ils se débrouillent fort bien eux-mêmes pour extorquer les paiements qu'ils jugent convenables.

Le lendemain du rite de la "deuxième circoncision", la sœur aînée a droit à un rite particulier. Du village dans lequel elle s'est mariée arrive une forte délégation au milieu de laquelle marche un groupe de femmes (elles sont parfois plus d'une dizaine) appartenant à la parenté de son époux: chacune porte sur la tête une jarre de bière de mil dont le col est orné de petits colliers de perles de verre multicolores. Les tambourinaires arrêtant de battre les rythmes du *kane*, se mettent à ceux du *bulum* qui accompagnent les danses des filles, les alliées savent alors qu'elles peuvent s'avancer au centre de la place mortuaire et se mettre à leur tour à danser. D'autres femmes arrivent ensuite avec des cuvettes de farine de mil et des paniers remplis d'épis et enfin, fermant le cortège, un homme qui tient une corde à laquelle sont attachés plusieurs cabris. Tout cela représente les prestations funéraires du mari de la fille aînée. Celle-ci va maintenant être l'objet d'un traitement rituel très particulier: on la fait asseoir sur les jambes d'une vieille femme de son clan étendue entre deux grands paniers de mil déposés devant le seuil de la maison du défunt. Une autre vieille femme, mariée dans le clan vient alors l'asperger d'un peu d'eau et lui oindre les cuisses d'huile de karité et, en même temps d'autres femmes déclament la devise de son clan, c'est-à-dire, celle du mort. Elle est donc, en la circonstance, entièrement assimilée à un "grand" de son clan et traitée comme si on lui reconnaissait la plénitude du statut d'héritière. On a ici affaire à un raisonnement familier aux Africains en matière de règles de filiation: si ma fille était un garçon, elle hériterait de mes biens, ses enfants appartiendraient à ma lignée, etc.. Mais l'interprétation du geste rituel en lui-même nous ramène au problème du statut féminin car s'il s'agit d'une sorte d'équivalent du *de pale*, comme le lieu choisi l'indique, ce qui est montré est une imitation des rapports conjugaux idéaux. Les vieilles femmes, dit-on, lavent ainsi la jeune épousée pour la préparer à rencontrer son mari et l'onction d'huile est destinée à la rendre plus désirable. L'eau du bain est aussi dans cette séquence du rituel funéraire, comme après les premiers rapports sexuels, considérée comme dangereuse pour la femme et il faut répandre du sable au plus vite sur la terre mouillée de telle sorte

que personne ne puisse l'utiliser à des fins d'agression. Il incombe alors au mari d'offrir un cadeau (un pagne et des sandales) pour marquer la reconnaissance qu'il doit à sa femme et, du même coup, à son beau-père qu'elle représente à ce moment au même titre que son frère. La fin de la séquence voit sortir précipitamment de la maison mortuaire deux veuves et l'une des filles cadettes du défunt; elles portent une calebasse blanche sur la tête, elles n'ont sur elles que le cache-sexe en cordelette tressée et tiennent dans la main gauche une tige de mil. Des vieilles femmes les font asseoir au pied d'un des deux tambours de deuil, les jambes allongées en direction de la jarre ornée de perles. Des femmes du clan allié donnent une petite somme pour qu'on retire à chacune sa calebasse blanche et l'argent est partagé entre les tambourinaires. Les calebasses rachetées seront brisées et jetées dans la rivière au moment du sacrifice final "donnant la route aux Esprits".

Avant de tenter une interprétation du rite masculin "damer la tombe" en nous servant des différences entre ce qui est fait pour le fils aîné et héritier réel de son père et ce qui est fait pour la fille aînée, quelques indications sur le *pwere* pour une femme sont indispensables. Rappelons d'abord que la marque du rite féminin des feuilles est qu'il est répété quatre fois dans la journée. Chaque fois que les deuilleuses reviennent de brousse, comme les hommes elles se rassemblent autour des tambours funéraires mais quand elles déposent leurs brassées de feuilles, ce n'est pas un masque qui se montre, c'est seulement une femme portant une grande corbeille remplie de calebasses neuves (les unes noires et pyrogravées, les autres aux couleurs naturelles) et de quelques objets féminins (balai, filtre à bière, éventail etc.) qu'elle dépose à côté des tambours. Alors commence un véritable ballet. Les femmes se mettent en ligne en gardant dans chaque main un rameau du *pwere* tandis que quatre d'entre elles se détachent du groupe pour lui faire face: l'une prend dans la corbeille le balai et le filtre, et les trois autres prennent chacune une calebasse noire et une jaune. A quatre reprises les deux groupes de femmes, les unes agitant leurs rameaux, les autres leurs calebasses ou le filtre et le balai, avancent l'un vers l'autre d'un pas très lent en balançant le corps puis font le même pas à reculons. Les tambours résonnent avec une particulière

solennité puis, brusquement, c'est le silence complet avant que les rangs ne se disloquent. Quand la musique reprend, la place mortuaire se remplit d'une foule de femmes jusque là spectatrices et toutes se mettent à danser, certaines en formant des cercles, les autres seules ou faisant face à une partenaire. Les tambourinaires accélèrent leur rythme, la musique se déchaîne et l'excitation monte si vite d'ailleurs qu'il faut sans tarder faire une pause avant de recommencer plusieurs fois de suite avec la même énergie. L'impression du témoin de ces scènes est que les deuilieuses sont dans cette phase du *pwere* sous l'emprise des mêmes émotions, des mêmes impulsions que les hommes au moment de la sortie des masques. La corbeille et son contenu seraient donc là pour manifester une présence correspondant à celle du masque sans jeter le moindre voile sur l'évidence qu'elles ne sont que les choses des femmes, ustensiles et parures mélangés.

Fermer la tombe, damer le sol, c'est d'abord danser, danser effectivement sur le lieu de la sépulture quand il s'agit d'un homme et danser simplement sur la place mortuaire pour une femme car une épouse est enterrée derrière la concession de son mari, côté brousse, si l'on peut dire. Quand les deuilieurs ou les deuilieuses s'avancent vers les tambours funéraires les rameaux aux mains, ils ne cachent pas seulement une présence, ils forment ensemble comme un gigantesque masque de feuilles (cette image est utilisée par certains informateurs) qui sert de protection à cette présence tout comme les sachets contenant des morceaux pilés de ces mêmes feuilles servent de protection aux héritiers du défunt. Protection contre quoi ? les masques *mundere* qui viennent du dehors sont à la fois vulnérables et dangereux quand ils pénètrent dans l'espace villageois; ils retrouvent la fonction qui est la leur quand ils dansent guidés par leurs accompagnateurs, le "propriétaire" et le flûtiste. Quant à la corbeille, on peut supposer qu'elle est, en l'occurrence, promue au même statut d'objet de puissance que le masque. Lorsque les rites divergent complètement: danses initiatiques et répétition du geste de la circoncision pour un homme et danse avec les objets féminins pour une femme ou encore - mais cela ne se pratique que dans certains clans - simulation entre femmes de l'acte de copuler - c'est non seulement l'identité sexuelle mais les questions de la filiation et de la transmission de l'héritage qui viennent au premier



Masque faisant la pirouette
(Cl. A. Adler)



Deuilleuse coiffée de la calebasse blanche
au pied des tambours de deuil (Cl. A. Adler)



Danseuses du pwere



La corbeille de la défunte
(Cl. A. Adler)

plan. Pour une défunte, la personne qui hérite (fille, sœur cadette ou petite-fille) est traitée rituellement de la même façon qu'une fille cadette lors du *yewuli* d'un homme. Elle est assise au pied du tambour funéraire et porte unealebasse blanche sur la tête qu'elle pourra ôter moyennant paiement aux musiciens. Elle est éloignée de la maison mortuaire où elle n'a que faire, elle se tient aussi près de la corbeille qui représente à la fois l'instance féminine (identifiée aux rôles de l'épouse) et l'héritage dont elle est le symbole et le contenant. Autrement dit, c'est l'identité féminine elle-même qui se transmet mais sans que cela entraîne pour l'héritière une modification de son statut qui est entièrement déterminée par l'alliance (Adler, 1989). Il vaut la peine de noter que cette identité est soulignée à la fin du dernier *pwere* dans la présentation théâtrale de scènes d'imitation des travaux de la cuisine et des corvées d'eau et de bois, et que ces jeux de mime provoquent chez tous les spectateurs de gros rires non de dérision mais de plaisir devant le talent des comédiennes de circonstance. La répétition du geste de la circoncision est aussi une scène de mime, mais elle est de nature plutôt performative qu'expressive, elle est faite plus pour agir sur la personne de l'héritier que pour montrer quelque chose de la virilité. Son intensité dramatique est ressentie par tous et ne tient pas au côté extrêmement réaliste de la reconstitution (même s'il est saisissant pour l'observateur), mais au fait que la répétition est achèvement, comme on l'a vu, de l'œuvre des maîtres de l'initiation. La danse des initiés qu'exécutent les deulleurs et cette répétition de l'excision du prépuce qui débarrasse l'héritier et successeur du défunt de son "âme folle", c'est cela qui "ferme la tombe" et par là accomplit la séparation entre le mort et les vivants, entre le père mort et le fils qui n'accède qu'alors à la paternité. S'il en est ainsi, la question est de savoir comment le lien père-fils qui se perpétue dans le rituel des funérailles où le fils remplit son devoir filial est inauguré dans le rituel de l'initiation où le père remplit vis à vis de son fils les obligations qui sont les siennes.

Le premier né d'un homme marié appartient à celui qui a donné le montant en têtes de bétail de la compensation matrimoniale, c'est-à-dire en principe, son père qui est tenu de lui procurer une épouse. Le

garçon qui va ainsi à son grand-père paternel (lequel a aussi la prérogative de lui donner son nom) devra retourner chez son père géniteur au moment de l'initiation (même si la session a lieu quand il est encore en bas âge) car c'est le devoir de ce dernier d'emmener son fils au camp de circoncision. Il en assume les frais (avec des fers de lance et quelques têtes de petit bétail donnés aux maîtres des masques) et participe lui-même à la vie des néophytes en brousse où il joue le rôle de moniteur et aussi, à l'occasion, de protecteur de son fils, conjointement avec son oncle maternel. En prenant en charge l'initiation de son fils, non seulement il s'acquitte d'un devoir essentiel envers la société et envers lui mais il le rend apte à accomplir après sa mort le sacrifice pour son *yewuli*, c'est-à-dire à lui ouvrir le chemin vers le statut d'ancêtre.

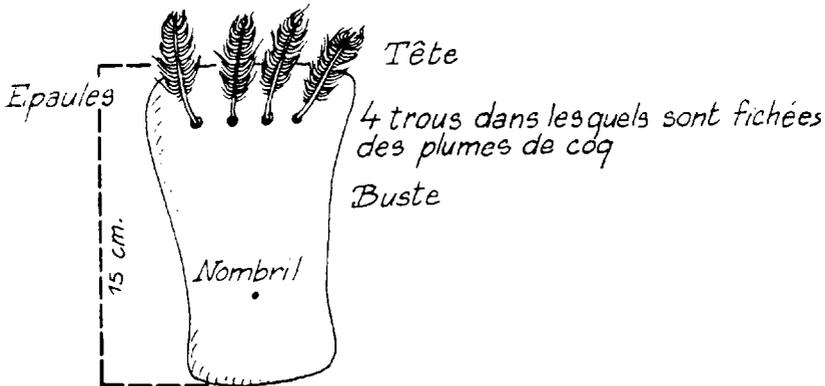
L'accès du sacrifiant au statut de père, comme l'accès du défunt au statut d'ancêtre est l'œuvre des masques. On a vu que ceux qui se produisent sur la place mortuaire sont seulement les *muyu* et les *mundere* qui appartiennent au clan du mort car c'est le rôle des masques claniques de séparer l'âme du mort du monde des vivants et de la faire entrer, dirons-nous, dans le monde de l'ancestralité. Cette expression qui peut paraître d'une inutile abstraction s'impose à nous si l'on se réfère au vocabulaire moundang sur ce sujet. Les masques se disent *mwe-zuwūn-ri*, terme qui s'analyse de la manière suivante: mère-esprit + marque du pluriel. Les hommes s'adressent effectivement au masque en l'appelant *ma-be*, "ma mère" et sans doute faut-il voir ici une allusion à la renaissance initiatique, mais *mwe-zuwūn-ri* désigne aussi des esprits qui apparaissent dans un certain type de conte sous la forme de femmes à la beauté irrésistible mais qui révèlent à ceux qui y succombent leur vagin denté. Dans les grandes consultations qui précèdent les fêtes, les devins examinent sous le terme *mwe-zuwūn-seri* ("Esprits de la terre", dédoublés en "mère de la terre et son époux") les puissances qui dominent l'ensemble des forces invisibles qui agissent sur le monde. Toujours dans le langage des devins, on relève les syntagmes qui associent à ce terme le père, la mère, les grands-parents et enfin "les esprits-errants". On peut, à la rigueur, traduire cet ensemble de termes par "mânes", du père, de la mère, etc. Si maintenant l'on reprend les propos de certains informateurs moundang sur la

notion d'esprit, on obtient le discours suivant: la personne se transforme immédiatement après sa mort en l'une de ces puissances anonymes que sont "les esprits" mais son état est d'abord celui d'une sorte de fantôme qui hante les lieux qu'elle avait habités de son vivant et qui peut aussi apparaître dans les rêves de ses descendants pour exprimer des reproches et des demandes. C'est le rite final dont nous parlerons plus loin, le sacrifice "donnant la route aux esprits", qui éloigne définitivement "l'esprit nouveau" de l'espace des vivants. Par la suite, ce sont les consultations demandées aux devins qui feront savoir au client que les mânes paternels ou autres exigent telle offrande ou tel animal pour les "satisfaire", comme l'on dit en moundang.

Ce discours reçoit un complément tout à fait essentiel si l'on interroge les Anciens de certains clans dont les coutumes funéraires nous donnent une idée plus précise de la relation entre le destin de la personne et les *mwe-zuwün-ri* conçus comme des entités claniques. Deux exemples sont particulièrement éclairants: celui du clan Teure (appelons-le clan des "génies de l'eau") et celui des Bamundere, les "inventeurs" du masque *mundere*. Quand un "grand" du clan Teure meurt, les deuilleurs rassemblés sur la place mortuaire sont harangüés à la fin du dernier *pwere* par le dépositaire de la "pierre des Teure": "Hommes de Teure, leur crie-t-il, suivez-moi, nous partons à la rivière pêcher la pierre des Teure". Tous partent et, pendant plus d'une heure, jusqu'à la tombée de la nuit, ils font semblant de pêcher une pierre décidément introuvable ou qui s'ingénie à déchirer le filet dans lequel on la croyait prise. Enfin, le dépositaire la retire de l'endroit où il l'avait cachée dans le lit de la rivière et pousse un cri de victoire qui fait sortir tout le monde de l'eau. Un cercle est tracé sur le sol, on le recouvre de sable et on l'entoure d'une petite haie d'épineux. En son milieu apparaît brusquement la pierre des Teure. Tous ceux qui appartiennent au clan doivent avoir vu la pierre en de telles circonstances. Elle reste exposée pendant trois jours puis le dépositaire la reprend au cours de la nuit pour la remettre dans sa cachette aquatique connue de lui seul. On dit alors: *tesal ru kalbe*, "la pierre est redevenue (elle est partie) invisible".

Au cours de la quête de la "pierre de l'eau" les hommes se livrent aussi à une pêche effective dont ils ne gardent que les poissons avec

écailles, les carpes surtout. Les femmes suivent les pêcheurs avec une grandealebasse à demi remplie d'eau où les poissons sont déposés et conservés un certain temps. La porteuse de laalebasse remue avec un morceau de tige de mil la masse des poissons jusqu'à ce que les écailles et la matière visqueuse se détachent et tombent au fond du récipient. Dans l'eau de laalebasse devenue sale et gluante, on plonge de la farine de mil rouge et l'on fabrique ainsi le "gâteau des Teure" à la sauce de poisson cru que l'on offre à la dégustation de chacun des deuilleurs. Celui qui vomit cette nourriture n'est pas un véritable Teuré, on l'appelle *sorom*, bâtard, et tout le déshonneur rejait sur sa mère adultère. De leur côté, les gendres du défunt doivent donner de la farine de mil blanc mélangée à de la purée d'arachides et un bouc castré au dépositaire de la pierre qui fera une offrande à la dite pierre et distribuera la plus grande part aux Anciens du clan réunis à cette occasion. Quelle est cette pierre que les alliés honorent d'un sacrifice et que les membres du clan doivent en quelque sorte avaler comme dans une ordalie pour se faire reconnaître comme tels ? Wataï, le dépositaire de la pierre à Léré en donne l'image suivante:



La "tête" de la pierre est recouverte d'une matière jaunâtre appelée *gbwē* (kaolin et poudre d'ocre jaune) et le reste du corps est enduit de kaolin seulement. Les ornements de plumes qui vont mal avec

l'image du poisson mais, explique Wataï, "si la pierre n'a pas de plumes dans l'eau, nous lui en mettons quand elle sort pour la beauté. C'est comme les masques, notre masque clanique coiffé de plumes. La pierre elle-même, c'est l'âme, c'est quelque chose venu des ancêtres, ce n'est pas œuvre humaine". L'analogie avec le masque est d'ailleurs soulignée par une phrase de la devise des Teure:

"Masque qui déambule toujours dans les plaines humides
Pierre qui permet de mettre fin à toute querelle entre nous"

La pierre est donc quelque chose qui représente l'identité clanique des Teure qui sont, dit encore Wataï, "comme des poissons, le gâteau de mil rouge qu'ils doivent manger avec l'eau sale où sont lavées les prises de la pêche rituelle étant comme leur propre corps". Cette esquisse d'une théorie de la chair ou de la substance commune à tous les membres du clan qui reçoivent en la partageant leur identité spirituelle et sociale est évidemment liée à la conception moundang du totémisme, mais cela n'implique nullement que celle-ci soit de nature substantialiste (Adler, 1982). Pour en revenir au rituel funéraire, signalons qu'il s'achève sur la préparation par les femmes d'une boule de mil rouge qu'elles déposent sur l'emplacement de la tombe du défunt. La nuit, le principe spirituel qui est dans l'eau sort chercher cette nourriture afin qu'elle serve de viatique à "l'esprit nouveau" qui s'éloigne en direction du monde des *mwe-zuwūn-ri*, mais pas dans un au-delà indéterminé, seulement vers le lieu où sont "stockées", si l'on peut dire, les âmes du clan. En ce lieu, les *mwe-zuwūn-ri* deviennent semblables sinon indiscernables des *cok-syinri*, "les génies de lieu" qui constituent les puissances de référence du clan, celles sur quoi ses membres prêtent serment notamment. A la place de la boule, les hommes placent une pierre sur le lieu de la sépulture et partent à la rivière. Ils en reviennent en sifflant - ce sont les morts eux-mêmes qui sortent de l'eau et les femmes doivent se cacher au plus vite - et portent desalebasses d'eau et de sable pour nettoyer la tombe. Au matin, quand les deulleurs se sont rasé le crâne, on dépose les cheveux des Teure seulement (et pas ceux des alliés) dans un récipient pour les jeter dans la rivière. "Tous les sacrifices des Teure, explique

Wataï, sont pour l'eau et se raser les cheveux c'est aussi comme un sacrifice".

L'exemple des Bamundere est quelque peu différent mais leur coutume va dans le même sens. Au soir du dernier jour des cérémonies, une dizaine d'hommes accompagnés par un masque *muyu* se rend près de la tombe du défunt. Une marmite de viande de bouc et des boules de mil ont été préparées pour son viatique. C'est alors qu'un de ses frères utérins ramasse sur la tombe une pleine calebasse de terre qu'il plaque sur sa poitrine de la main gauche tandis qu'avec la main droite il tient un bâton avec lequel il frappe violemment le sol. Les femmes apprennent ainsi que le défunt sort de terre et part en brousse rejoindre les "esprits" de son clan. Elles se cachent et les hommes suivis par le *muyu* s'en vont vers le lieu des *cok-syinri* du clan où ils vont partager la nourriture avec des représentants des autres clans propriétaires des grands masques: les Teure, précisément et les membres d'un clan jadis détenteur de la chefferie et divisé en "gens du lion" et "gens de la panthère", les Kizere. Au petit matin, *zuwün-fu*, un "esprit nouveau" mais, en l'occurrence, il s'agit d'un masque véritable, représente le mort sorti de la tombe. Ce nouveau masque ne porte pas le costume complet mais seulement les "jupes" laissant à découvert le torse et les bras peints à l'ocre rouge. Le masque-esprit nouveau ainsi paré et muni d'un gros bâton s'en va vers le bois sacré de son clan où se trouve la hutte qui abrite les masques. Toute la journée il se promène, il rôde plutôt, car sa présence fait fuir les deuilleurs épouvantés par cette apparition d'une forme qui n'est ni homme ni masque. Mais le soir, cette forme disparaît définitivement: le porteur du nouveau masque est alors parti déposer son dangereux costume à la place qui lui convient dans la hutte du bois sacré. L'identification de l'homme du clan Bamundere à son masque est soulignée par certains qui racontent que leurs ancêtres naissaient avec de très longs poils noirs sur tout le corps et que c'est cela qui leur donna l'idée de créer les masques aux longues fibres teintées en noir. Ces rites, fortement liés, comme ceux des Teure, aux conceptions moundang du totémisme de clan trouvent cependant un écho affaibli dans les coutumes funéraires de tous les clans, ne serait-ce que dans les scènes mimétiques finales où les hommes exécutent par la danse ou le

jeu théâtral, des gestes qui évoquent tel aspect caractéristique des attributs qui sont ceux de leur clan: tailler une pirogue, travailler dans la forge, jouer de façon exclusive de tel instrument de musique, creuser des fondations avec une barre à mine etc.. Les jeux de mime qui décidément sont une pièce maîtresse des cérémonies funéraires, jouent aussi un rôle essentiel dans le rite final "donner la route aux esprits" que nous allons brièvement décrire maintenant.

Nous sommes donc dans l'après-midi de la dernière journée. Il est temps d'aller chercher le masque appelé *meviki* et cette quête est désignée par l'expression *se-su*, "chercher la corde". *Meviki* est en réalité un sifflet qui est la propriété d'un sous-clan du clan des Oiseaux auquel il donne son nom. Le porteur de ce masque est l'homme qui a su bien choisir les tiges d'une herbe très dure appelée *tigelbi* (*vetiver n.*) et les briser à la hauteur des nœuds pour obtenir des petits sifflets avec lesquels il "parlera" aux autres deuilleurs. "Chercher la corde" est une image trompeuse pour décrire la recherche du masque qu'il va falloir retrouver et ramener au bercail comme un animal domestique égaré en brousse après s'être détaché de la corde qui le retenait au piquet. Et, en effet, *meviki* disparaît et se cache en un endroit convenu, un fourré difficilement pénétrable où il va attendre qu'on le retrouve. A l'héritier, il incombe alors de faire égorger une chèvre comme sacrifice de propitiation pour le retour du siffleur qui consommera cette chair avec ses compagnons.

Ce sont d'abord les femmes, vêtues de leur seul cache-sexe de deuil, qui partent en brousse conduites par une sorte de cheftaine (équivalent féminin du moniteur de l'initiation); les hommes se mettent en marche peu après, guidés par le *gō-bei*, l'allié cathartique. L'héritier se trouve parmi eux mais il les quitte très vite pour retourner à la maison mortuaire où des tâches l'attendent. Deux longs cortèges cheminent ainsi dans la brousse, presque côte à côte, dans le plus grand silence. Au bout d'un kilomètre, c'est le premier arrêt; quelques hommes se mettent à l'écart et se baissent pour faire semblant de consulter les cailloux qui donneront les indications sur la direction à suivre pour retrouver le masque. De son côté, *gō-bei* donne l'ordre à un petit groupe d'hommes et de femmes de casser des petites branches d'arbustes pour en faire des "houes" qui serviront à "labourer" un

immense champ délimité au pas de course par des jeunes gens porteurs de chicotes avec lesquelles ils frappent les paresseux. Le travail achevé, *gō-bei* demande à une vieille femme qui a emporté une jarre pleine d'eau et unealebasse contenant du *bisumi* (un mélange de farine de mil et d'arachides pilées) de donner à chacun un peu de ce mélange étendu d'eau. Cette bouillie qui sert d'offrande aux esprits est précisément distribuée pour attirer *meviki*, masque très friand de cette nourriture. Le double cortège se remet en marche et s'enfonce dans une brousse de plus en plus inhospitalière. Nouvel arrêt dans un espace un peu plus dégagé pour faire la deuxième consultation. Le silence absolu est exigé et le "devin" demande à des femmes de s'approcher pour juger du sérieux du *kendani*, un gribouillis dans la poussière du sol. Sa lecture indique la direction à suivre et demande qu'un jeune homme et une jeune fille marchent en tête. On repart donc pour une nouvelle étape du rituel quelques centaines de mètres plus loin. C'est le *dang-wah*, "passer sous les épines": deux anciens saisissent les branches d'un buisson épineux sous lesquelles tous les participants de la quête du masque devront passer. A chacun d'entre eux l'un des anciens demande d'abord: "pour qui passes-tu?" et l'homme ou la femme répond en donnant le nom de l'un des membres de la famille de l'héritier. Selon que le nom prononcé est celui d'une personne respectée et aimée ou, au contraire, mal vue et faiseuse d'histoires, l'ancien facilite ou rend le plus pénible possible le passage sous les épines. Ce rite du "passage" est répété trois fois à de courts intervalles et les difficultés sont, en tout état de cause, chaque fois plus grandes si bien que ceux qui se sont "sacrifiés" pour un mauvais sujet en sortent avec un dos affreusement écorché. Le *dang-wah* est aussi un rite initiatique qui prend place au moment où les circoncis, leurs plaies complètement cicatrisées, sont sur le point de quitter le camp de brousse; mais ils ne passent pas sous les épines au nom d'une autre personne, c'est seulement leur comportement pendant les épreuves qui est plus ou moins sanctionné selon le courage qu'ils ont su montrer.

On s'achemine maintenant vers la fin du périple. Les hommes marchent doucement en feignant de repérer les traces de *meviki*: "tiens, un trou, il a dû passer par ici car ce ne peut être que le travail de Kazae (le trickster moundang dont le nom est aussi celui qui est donné

au masque du feu)". Quelques minutes plus tard: "tiens, un autre trou de Kazae, on approche, on est tout près". La nuit est presque tombée, on procède à une dernière consultation des cailloux et, cette fois-ci, la réponse est nette: *meviki* est retrouvé, il est là-bas, dans le fourré. Des hurlements et des cris de triomphe saluent la "découverte" du masque qui est aussitôt entouré par des hommes formant une masse compacte de façon à ce que, comme dans le rite du *pwere*, il ne puisse être vu des femmes. Les deux cortèges se mettent en marche vers le village, dans celui des hommes on n'entend que les sifflements aigrelets du "captif", tandis que de celui des femmes, à quelque distance derrière, s'élèvent les paroles de *ma-jõnre* ("mère-initiation"), celles que les mères chantent quand leurs fils quittent le camp de brousse où ils ont été initiés. L'atmosphère est grave lorsque le chant se fait pathétique pour évoquer la séparation de la mère et de l'enfant ou encore le triste sort du garçon qui a perdu son père:

" Toi, la mère qui allaites encore, entends-tu le son du tambour du *jõnre*

Ne touche pas au grenier de ton fils, ce serait son malheur

Rentrons car le *jõnre* de beauté du roi est maintenant achevé

Le crocodile a déjà pris Tau (nom donné au cadet d'une paire de jumeaux, cf. p. 96), mère, ton enfant n'est pas parmi les autres

Mon père n'est plus, qui donc me conduira en brousse avec les garçons

N'avez-vous pas entendu les pleurs de l'orphelin ? Ne l'abandonnez pas".

Devant l'entrée de la maison mortuaire un séco a été dressé en guise de paravent; c'est dans ce minuscule enclos situé à proximité de l'endroit où sont déposés les objets personnels du mort (petits meubles, armes, houes etc.) destinés à l'allié cathartique que *meviki* va loger. Deux compagnons sont parqués avec le masque pour répéter et, au besoin, traduire ses désirs et ses exigences. Les Anciens appartenant au sous-clan éponyme ont libre accès à l'enclos comme aux nourritures et aux boissons qui sont données à l'occupant. Une partie des viscères du bœuf sacrifié en ouverture des funérailles et l'ensemble des viscères de la chèvre égorgée avant la nuit sont pour *meviki* et sa suite. Rappelons qu'un repas de viscères est un repas de masques qui n'est pas cuisiné par les femmes sur les pierres du foyer mais grillé sur un feu

de bois par les *pa-yane*, les "maîtres du bois sacré". Le repas de viscères terminé, les femmes viennent chanter près de l'enclos et quand elles font une pause, elles sont interpellées de façon obscène par *meviki* et lui répondent de la même façon sinon avec surenchère.

Quand le défunt est un notable, la présence de ce masque se prolonge au moins pendant trois jours (et plus d'un mois s'il s'agit d'un chef). Dans la soirée qui précède le sacrifice *hin fali mwe-zuwân-ri* ("donner la route aux esprits"), quand les femmes ont apporté la bière de mil, les Anciens et les maîtres des masques se rassemblent en brousse et refont une dernière fois "la traversée de l'eau" avec l'héritier (danser et chanter le *kane* en présence des "crocodiles" au corps tacheté). On appelle cette nuit *sun lale*, "la nuit dehors" car tout le monde doit veiller et participer au renvoi de l'âme du mort. Bien avant que le jour se lève, les maîtres du bois sacré apportent trois grosses bottes de paille et allument un feu pour chasser les mauvais esprits que *meviki* est censé emporter au loin. On égorge encore une dernière chèvre et, tout en poussant des cris, on expulse *meviki* qui proteste: "Pourquoi êtes-vous venu me chercher pour me chasser si vite? Laissez-moi au moins prendre mon os" (ma viande). Il part finalement et avec lui, c'est *mwe-zuwân fu*, l'esprit en quoi la personne du défunt s'est transformée qui s'en va. Le masque siffleur apparaît ainsi comme un masque psychopompe ou, pour prendre une image employée par les Moundang, comme une espèce de charognard servant à nettoyer le village de la souillure des morts. Plus longtemps il sera resté, plus il aura "bouffé" et mieux il aura accompli sa tâche.

Sur le plan de la maison et de la parentèle du mort, c'est au *gǝ-bei*, qui s'avère ainsi pleinement comme un allié cathartique, que revient le rôle de purificateur final des deuilleurs. Il ordonne aux filles de la maison mortuaire dont il est encore le maître, de procéder à un nettoyage complet puis demande à l'héritier de faire sortir toutes les affaires de son père et de les déposer devant le vestibule d'entrée où sont réunis les anciens du clan. Lui-même, on s'en souvient, reçoit une houe sur laquelle il met son pied, le tabouret sur lequel il a trôné ainsi que la literie et tous les vêtements portés par le défunt. Il prononce alors un petit discours qui rappelle ce qui a été dit au bord de la fosse au moment de l'enterrement: "Cet homme est mort, quelqu'un

possède-t-il une créance chez lui ? Qu'il se déclare et le *we-wuli*, l'héritier paiera la dette s'il y a des témoins pour la confirmer". Trois fois ces phrases sont répétées et si aucun créancier ne se présente il ne sera plus question de protestation, tous les "bons pour" sont annulés. Tous les comptes sont maintenant apurés et l'on peut procéder au partage de la maison du mort, *wō-yan-wuli*, qui consiste essentiellement à régler le sort des veuves, celles que l'héritier ne prend pas pour lui et qui reviennent normalement à ses frères cadets. On ne peut pas dire que ce partage excite de fortes convoitises puisqu'il s'agit le plus souvent d'offrir le gîte et la nourriture à une femme âgée; quant à la jeune veuve, il semble aujourd'hui qu'elle se soucie assez peu des règles léviratiques et que nul ne peut l'empêcher de se remarier à sa guise. Dans un cas, nous avons été témoin d'un don symbolique plutôt énigmatique: une double sacoche de cuir contenant du tabac et un couteau ont été remis à une vieille femme, sœur lointaine de la mère du mort qu'elle représentait pour l'occasion. C'était, disait-on, pour couper le lien entre la mère et le fils. Paradoxe apparent dans un rituel d'installation du fils héritier conçu comme une identification de celui-ci à son père. La mère de l'héritier devient, en effet, presque une alliée tandis que sa grand-mère paternelle occupe dans cette logique initiatique qui est celle des funérailles, la position de la mère.

Le lendemain matin a lieu le rituel du *ye-ri*, le rasage des cheveux. Les membres de la famille en deuil partent dès l'aube se laver complètement dans la rivière et reviennent en cortège en chantant encore des chants initiatiques. Ils s'assoient devant le seuil de la concession pour procéder aux opérations; les alliés font des cadeaux et ce sont eux qui rasent: le beau-frère son beau-frère et la belle-sœur sa belle-sœur. Pour les enfants, il en va différemment, les fillettes sont rasées par leur sœur aînée et les garçons leur grand frère. Les cheveux sont soigneusement ramassés et jetés sur la tombe du mort. Durant tout le temps du rasage, on échange des plaisanteries entre alliés et utérins et aussi entre *guru*, membres de clans qui se donnent mutuellement leurs alliés cathartiques. On apporte la dernière bière rituelle, celle du "rasage de la tête" et l'assistance boit et danse jusqu'à la fin de la matinée. Le *gō-bei* ôte le sachet contenant le "médicament" du *pwere* qu'il porte autour du cou (il l'avait retiré au début des cérémonies du

cou de l'héritier) et court le jeter dans la rivière; il demande ensuite que l'on brise la jarre contenant l'eau qui a servi à mouiller les cheveux avant de les raser. Cette jarre qui a été fournie par l'héritier est frappée d'interdit au même titre que tous les récipients qui ont été utilisés comme vaisselle par les enfants et les proches parents du défunt. Les rites de levée de deuil sont maintenant finis et la vie peut reprendre son cours normal, la maison et la maisonnée ont retrouvé un maître.

La mort moundang, pour reprendre l'expression utilisée par Robert Jaulin, est comme la mort Sara, une mort pensée et traitée en référence à l'ordre initiatique. La sortie et l'exhibition dans le village des masques *mundere*, les chants et les danses des hommes comme des femmes, la répétition théâtralisée du geste de la circoncision, le passage plus ou moins douloureux sous les branches d'épineux sont autant d'éléments directement repris du rituel de l'initiation qui est ainsi massivement mis à contribution pour servir aux fins qui sont celles du rituel funéraire dans sa fonction d'installation de l'héritier. C'est donc la mort symbolique des garçons mise en scène par "les maîtres de la brousse" pour opérer leur transformation initiatique qui est au fondement de la maîtrise symbolique de la mort telle qu'elle se manifeste dans les rites du *yewuli*. Le recours au vocabulaire du théâtre, mise en scène, jeu, imitation, mime, voire parodie lorsqu'il s'agit des rites féminins, n'est pas à prendre sur un plan métaphorique mais s'impose ici, on l'a vu tout au long de cette description, de manière insistante comme seul adéquat à ce qui est fait, à ce qui nous est montré par les deuilleurs. La différence entre les manifestations féminines et masculines nous permet d'emblée de séparer deux types d'imitation, celle qui est utilisée pour sa fonction expressive et qui caractérise plutôt l'action des femmes et celle dont la fonction est de répétition performative, ce qui est le cas de la "deuxième circoncision" censée expulser "l'âme folle" du fils héritier. Il faut bien prendre garde à ne pas accorder un sens dépréciatif pour les femmes à cette opposition de fonctions qui ne concerne en rien les rites eux-mêmes. Le *pwere* des femmes avec son ballet réglé près de la corbeille et ses préparations culinaires n'est, aux yeux des Moundang, ni plus ni moins un rite sacré que le *de pale* des hommes. C'est l'asymétrie des rôles des deux sexes et les principes de

la filiation patrilinéaire et de la patrilocalité qui expliquent et les différences et aussi les ambiguïtés qui, dans une certaine mesure, sont comme une dénégaration de ces différences. Pour les cérémonies funéraires, la fille aînée est presque l'équivalent du fils aîné comme sacrifiant et héritier du père et, pour le droit au *yewuli*, la femme d'un chef est presque un chef, la fille d'un chef est un chef et la femme d'un maître de masque est traitée comme son mari. On peut poser comme règle générale qu'il existe une sorte de devenir-homme de la femme vieillissante dont le statut presque égal à celui de son mari n'est pleinement reconnu qu'à sa mort mais rien qui évoque une mort symbolique dans le rituel du *wo-sane* ("les premières règles") de la fillette qui constitue la première étape vers son mariage et dont les frais sont acquittés conjointement par son père et le père de son fiancé. Les rites du *jônre* arrachent certes le garçon à sa mère qui, en se faisant raser les cheveux au moment du départ de son fils en brousse, prend le deuil de celui-ci mais ils ne sont pas pour autant orientés vers l'alliance. Ils sont plutôt, on l'a vu, la première et fondamentale affirmation du lien père-fils qui suppose la perte et le rachat, dont la traduction rituelle est la mort et une deuxième naissance qui sont l'œuvre des masques. Oeuvre des masques, cela signifie qu'il s'agit de transactions non entre des partenaires d'une alliance à venir mais entre les hommes et des forces qui représentent le monde des esprits. Il faut donner tout son poids de réalité psychique à la mort rituelle, à cette "traversée de l'eau", comme disent les Moundang qui désignent ainsi la circoncision qu'exécutent les "crocodiles" au corps tacheté, les danses inquiétantes des masques qui s'approchent pour la première fois des enfants et le bruit terrifiant des rhombes invisibles qui cernent le camp d'initiation. On peut comprendre que cette mort rituelle administrée par une autorité sans appel vienne s'inscrire dans la mémoire des hommes comme une espèce de scène primordiale dont la répétition au moment du *de pale* prend valeur non d'évocation mais d'actualisation au sens fort du terme.

Reste la question du sacrifice qui elle, ne relève pas de la répétition (nous avons vu cependant que le bélier égorgé lors de l'enterrement est destiné à fournir la peau - semblable à celle que ceint le garçon qui vient d'être initié - qui servira de linceul au mort) mais

constitue précisément l'acte inaugural de ce qu'il faut appeler l'entrée en fonction de l'héritier. Les cérémonies du *yewuli* pour un homme sont ouvertes par le sacrifice d'un bœuf (pour une femme, on sacrifie une chèvre) dont la consommation lui est interdite ainsi qu'à tous ceux qui lui sont assimilés comme "enfants du mort": ses siblings et les autres agnats les plus proches. Le fils ou la fille qui passerait outre à cet interdit risquerait de perdre complètement l'esprit, ce qui est la sanction qui frappe le meurtrier d'une personne suffisamment proche - conjoint ou parent - pour que sa mort ne puisse être vengée. Manger de la chair de ce bœuf, ce serait comme manger la chair de son père et dans des cas très graves, l'on prête serment sur cet interdit : "si je mens, que je meure comme si..". Il est inutile, bien sûr, de prendre cette assimilation à la lettre et imaginer qu'elle révélerait on ne sait quelle anthropophagie rituelle qui n'a aucun sens dans la culture moundang. De quoi s'agit-il donc ? Nous n'avons pas procédé à l'analyse des longues consultations divinatoires qui précèdent les cérémonies funéraires car elle serait, pour une large part, redondante avec celles que nous avons faites ailleurs (Adler et Zempleni, 1972). Nous pouvons tout de même y trouver quelques indications susceptibles de nous éclairer. Dans le balayage qu'il fait des puissances de toutes sortes d'où risquerait de surgir une menace pour la sécurité des participants au *yewuli*, le devin attache une attention particulière aux *cok-syinri*, "les génies de lieu" dont les sites parsèment les quartiers et la brousse environnant l'espace villageois. La prescription qu'il fait pour parer à ces dangers est de prendre le sang du bœuf sacrifié qui a été recueilli dans unealebasse spéciale et de l'asperger dans la direction des génies de lieu qui se sont révélés menaçants. Le sang de l'animal sacrifié est pour les Moundang le "médicament" le plus puissant et il est le seul à pouvoir offrir une protection efficace dans le cas présent. Nous n'avons pu observer un usage semblable du sang du sacrifice qu'en une autre occasion: le rite de *gō-pe-kwore*, du nom ("chef dans le séco") donné au représentant du chef de terre de Léré chargé du sacrifice qui marque l'ouverture de la fête des prémices (Adler, 1987). Au fond de la concession du roi, à côté de la demeure de l'épouse-prêtresse du palais qui en a la garde, les regalia sont exposés sur le sol, à l'intérieur du séco dressé comme un paravent

circulaire. Lorsque le bœuf fourni par le roi (pour qui aussi cette viande sacrificielle est un interdit) a été égorgé, *gō-pe-kwore* prend laalebasse contenant le sang et va le répandre sur cette collection d'objets hétéroclites, fétiches de la royauté dont la seule vue est dangereuse pour tous et une menace mortelle pour le roi lui-même. Jusqu'à la fin de la journée et pendant toute la nuit, ce personnage restera derrière son paravent où, placé exactement comme *meviki*, il mangera (avant le partage de la nourriture sacrificielle entre les différentes catégories d'ayants droit) des morceaux de viande de bœuf grillée et échangera des plaisanteries avec les gens passant à proximité. Ce rapprochement donne à penser que l'interdit qui nous occupe a bien à voir avec les effets d'une relation d'identité entre le père mort et son fils aîné, analogue à celle du roi avec ses regalia.

Le bœuf sacrifié appartient au troupeau du père, il est donc prélevé sur l'héritage du sacrifiant et l'on peut penser qu'il est traité comme la part dangereuse dont celui-ci a à se séparer pour prendre possession de son patrimoine. Quant au partage de l'animal dont nous rappelons la règle: la tête à la mère (à ses proches agnats, car si elle est encore vivante, elle non plus ne peut consommer cette viande), le cou à l'oncle maternel (le frère cadet de la mère), l'une des pattes avant à *gō-bei*, une patte arrière aux notables du village et l'autre pour rétribuer les tambourinaires, les sabots aux porteurs des masques et enfin, le reste aux participants de la cérémonie, on peut le comprendre comme la reconnaissance des catégories, les utérins, le *gō-bei* et les masques qui représentent, chacune de manière spécifique, les forces de purification grâce auxquelles la séparation est accomplie entre le père et le fils héritier. Si l'interdit de consommer auquel est tenu ce dernier postule une identité formelle entre la propriété et son propriétaire, le mort d'abord et ensuite le vif, nous dirons que le sacrifice séparateur permet qu'à une identité de confusion se substitue une identité sociale et statutaire. Le *gō-bei*, l'allié cathartique, quant à lui, reçoit de la propriété ce qui est considéré comme irréductiblement attaché à la personne du mort et partant, intransmissible: les effets personnels et la literie dont il débarrasse et purifie la maison où il a joué, face à l'héritier placé au sens le plus concret du terme en position liminale, le rôle de *pa-ya*, "père de la concession".

Disons pour conclure que ce qui est en jeu dans l'héritage, qui se compose essentiellement de la maison et du bétail, ce n'est pas la propriété comme bien de jouissance mais le statut du maître de maison qui a à gérer au bénéfice de ses cadets dont il est devenu le "père" (c'est pourquoi un dicton moundang proclame qu'un cadet n'est jamais un orphelin) un troupeau dont le rôle est presque exclusivement de servir aux prestations matrimoniales et, dans des circonstances déterminées soit par le calendrier soit par les prescriptions du devin, aux sacrifices. Le capital-bétail dont dispose l'héritier est donc une richesse qui est à la fois chose et relation: en s'échangeant, en circulant entre les groupes et à l'intérieur de chacun d'eux, elle engage le propriétaire et ceux qui, à un titre ou à un autre, dépendent de son avoir dans un cycle de créances et de dettes qui sont constitutives des relations de filiation aussi bien que d'alliance. Ce qu'il y a de remarquable dans les rites du *yewuli*, c'est que dans ce mouvement incessant qui présente toujours le risque de rompre les fils du lien social, ils répondent avec la puissance de la symbolique de l'initiation, à la double nécessité d'assurer la permanence de la filiation et le renouvellement de l'alliance.

Alfred Adler
E.P.H.E.

Références bibliographiques

Adler, A.

1982 *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot, 427 p.

1987 "Royauté et sacrifice chez les Moundang du Tchad", in *Sous le masque de l'animal*, Paris, PUF, 89-131.

1989 "La fillette amoureuse des masques", *Journal de la Société des Africanistes*, LIX, 1/2, 63-98.

Adler, A. & Zempleni, A.

1972 *Le bâton de l'aveugle*, Paris, Hermann (Collection Savoir).