

# LES FONCTIONS THÉRAPEUTIQUES DU DEUIL EN AFRIQUE<sup>1</sup>

## En attendant le deuil des naufragés du « Joola » sénégalais

Par **Lamine NDIAYE**

Maître de conférences ; Département de Sociologie-UCAD

### RÉSUMÉ

À travers cet article, construit à partir de la lecture de textes portant sur les usages mortuaires et d'entretiens avec des Sénégalais et, surtout, avec des proches de victimes du navire « Le Joola », nous allons essayer de procéder à la mise en démonstration de la nécessité vitale, voire de la fonction thérapeutique des rites funéraires, en général, et, en particulier, du port du deuil bien fait et les conséquences néfastes de son manquement. C'est dans cette perspective que la voix des parents des naufragés nous semble être un exemple pertinent pour montrer que l'on ne doit pas mal jouer les usages rituels du deuil parce qu'ils relèvent du fondamentale-ment sensé.

### Mots-clés

Lévirat, sororat, deuil, rite, « Le Joola », Sénégal, Afrique

S'il est une pratique humaine dont il ne serait pas permis de douter du caractère bénéfique, salubre, salvateur, voire thérapeutique, c'est, sans nul doute, la ritualité funéraire du deuil. Usage culturel de régulation sociale, c'est-à-dire de mise en transformation de la perte de l'être cher en gain d'existence, le deuil contribue à la négation de la « mort-rupture-définitive ». Par sa capacité à reformuler le sens du départ pour l'éternité, ce rite particulier de la mort, souvent douloureux, contraignant et long dans son application<sup>2</sup>, place l'activité mortelle sous le signe de la vie s'éternisant. Disons que, à travers le respect des règles du deuil, la mort ne rompt pas le lien avec la vie. C'est d'ailleurs sous ce rapport que la camarade « se donne » à avoir vocation à enhardir la vie en la fortifiant et en la rendant « accomplie ». Ce qui est, au moins, sûr c'est que, au regard des rites funéraires négro-africains, en l'occurrence ceux du deuil, la question fondamentale et traumatisante de « l'existence destinale de l'individu » –

---

<sup>1</sup> Nous tenons à préciser que cet article est le prolongement d'une série de recherches portant sur la mort africaine, en général, et sur celle des Wolof, en particulier.

<sup>2</sup> L. Ndiaye, 2009, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan, pp. 237-260.

l'expression est de J. Ziegler – semble être réglée. En guise d'exemples, nous allons nous servir du lévirat<sup>3</sup> et du sororat<sup>4</sup>, de l'importance du « travail du deuil », pratiques sociales de substitution et de prise en charge du trauma provoqué par la disparition de l'être cher, d'institution et d'instauration de l'équilibre aussi bien individuel que groupal.

Nous devons, de ce point de vue, préciser que l'objectif de cet article, construit à partir de la lecture de textes portant sur les usages mortuaires et d'entretiens avec des Sénégalais et, surtout, avec des proches de victimes du navire « Le Jóola », consiste à procéder à la mise en démonstration de la nécessité vitale, voire de la fonction thérapeutique du port du deuil bien fait et les conséquences néfastes de son manquement. C'est dans ce même prolongement que le « Jóola », par la voix des parents de « ses » naufragés, nous semble être un exemple pertinent pour montrer que l'on ne doit pas mal jouer les rites funéraires du deuil parce qu'ils relèvent du fondamentalement sensé.

---

<sup>3</sup> On parle de lévirat ou de mariage léviratique chaque fois qu'un homme est décédé en laissant derrière lui une veuve qui continue de vivre au sein du groupe de parenté de son conjoint sous la tutelle d'un beau-frère qui devient l'époux légitime après l'expiration de la période prévue pour le deuil et le veuvage.

<sup>4</sup> Il y a sororat ou mariage sororatique chaque fois qu'un veuf se marie avec la sœur de son épouse qui vient de mourir. Dans certaines sociétés, cette union conjugale peut être considérée soit comme un privilège, soit comme obligation à laquelle l'époux doit se soumettre par respect de la coutume. C'est à ce propos que nous distinguons le sororat étendu qui a la caractéristique de permettre au mari de la femme décédée d'avoir un choix plus large entre les épouses potentielles, du sororat de la cadette qui donne au conjoint l'unique possibilité d'épouser la plus jeune des sœurs de sa femme. Il se différencie du sororat étendu autorisant l'homme, qui a perdu sa femme, à épouser, parmi les sœurs célibataires de son ex-épouse, celle envers qui il a davantage d'estime.

## **Mort et régulation sociale chez les Wolof : le sororat<sup>5</sup> et le lévirat<sup>6</sup>**

Pour ce qui est du lévirat et du sororat, avec les recherches portant sur les maladies transmissibles et le VIH/sida en particulier, la plupart des auteurs semblent avoir une conception négative et une attitude de mépris vis-à-vis de ces pratiques « traditionnelles » qui, cependant, dans le fond, ont une incidence positive sur l'organisation sociale des collectivités qui les prennent pour des normes de régulation sociale. Chez les Wolof du Sénégal, par exemple, même si la pratique du mariage léviratique est un usage coutumier qui perd de plus en plus son ampleur, il faut reconnaître le fait qu'elle est considérée comme un moyen sûr de consolidation de la parenté et de substitution réglée en vue de « gommer » l'impression de l'absence, voire de manque lié au décès du parent. Faudrait-il aussi signaler que cette attribution de la veuve à un autre homme du lignage est assujettie à un ensemble de codes de conduite et ne peut se réaliser qu'après l'expiration du délai de viduité qui correspond à quatre (4) mois et dix (10) jours suivie du rite de purification de fin de veuvage (*summi*). En milieu wolof, le second mariage de la femme dans la famille de son mari décédé est fonction du comportement modèle de celle-ci pendant son premier ménage et de l'importance de sa progéniture en bas âge. Eu égard à cette situation, l'union traditionnelle léviratique dont l'application et la mise en œuvre dépendent en général d'une décision prise par les membres du corps parental est prononcée

---

<sup>5</sup> Il y a sororat ou mariage sororatique chaque fois qu'un veuf se marie avec la sœur de son épouse qui vient de mourir. Dans certaines sociétés, cette union conjugale peut être considérée soit comme un privilège, soit comme obligation à laquelle l'époux doit se soumettre par respect envers la coutume. C'est à ce propos que nous distinguons le sororat étendu qui a la caractéristique de permettre au mari de la femme décédée d'avoir un choix plus large entre les épouses potentielles, du sororat de la cadette qui donne au conjoint l'unique possibilité d'épouser la plus jeune des sœurs de sa femme. Il se différencie du sororat étendu autorisant l'homme, qui a perdu sa femme, à épouser, parmi les sœurs célibataires de son ex-épouse, celle envers qui il a davantage d'estime.

<sup>6</sup> On parle de lévirat ou de mariage léviratique chaque fois qu'un homme est décédé en laissant derrière lui une veuve qui continue de vivre au sein du groupe de parenté de son conjoint sous la tutelle d'un beau-frère qui devient l'époux légitime après l'expiration de la période prévue pour le deuil et le veuvage.

publiquement par une personne autorisée, après des discussions familiales soutenues qui cherchent à asseoir le choix et à obtenir le consentement mutuel des deux parties concernées. Ainsi, pratiquet-on le sororat qui, à son tour, équilibre et élargit, au même titre que le lévirat, les principes fondamentaux des alliances et même des unions préférentielles<sup>7</sup>.

Toutefois, nous devons reconnaître que même si la mise en application des principes du lévirat et du sororat est en train de tomber en désuétude, force est de constater que ces usages présentent des avantages incontestables à la fois individuels et collectifs. Presque partout en Afrique noire, le lévirat et le sororat sont des mécanismes sociaux dont on reconnaît l'utilité à sauvegarder une certaine sécurité aussi bien pour les veuves que pour les veufs. Selon les Wolof, ces pratiques rendent plus commodes l'éducation des enfants, dans le cas du sororat de la cadette et la prise en charge de la veuve, dans le cas du lévirat. N'oublions pas qu'en terre négro-africaine où le célibat de longue durée froisse la conscience collective, la femme « sans homme » et « l'homme sans femme » ou bien sans enfant font partie des personnes les moins considérées socialement<sup>8</sup>. Le groupe a tendance à se gausser d'eux.

En fait, dans cette partie, nous voulons orienter notre réflexion vers la réalité selon laquelle, par le biais du rituel du deuil, la mort consacre la guérison de l'esprit et du corps face à une condition humaine et sociale qui se trouve confrontée à une situation de vie, au défi et à l'énigme pluriels, refusant d'entreprendre le chemin qui mène vers sa fin insupportable, voire inabordable.

### **Qu'est-ce qu'un deuil ?**

S'il faut se limiter aux travaux scientifiques portant sur la question, nous pouvons dire que le deuil se définit au travers de trois (3) états fondamentaux de la vie caractérisés par l'être, la marque et le faire. C'est au regard de ces trois (3) séquences, qu'il

---

<sup>7</sup> Voir, à ce propos, L. Ndiaye, 2009, *Parenté et mort, op. cit.*, pp. 157-164.

<sup>8</sup> *Ibid.*, « Le sens de la vie », pp. 110-142.

nous incombe de clarifier, que l'on peut tenter de définir, un peu hâtivement, le deuil comme étant la réaction des hommes devant la disparition d'un être cher ou d'un membre du groupe<sup>9</sup>. Toutefois, pour être plus précis, nous proposons la définition de Bourgeois selon laquelle le « deuil désigne tout à la fois la perte d'un parent, d'un proche, d'un être cher, et la tristesse profonde causée par ce malheur, ainsi que le temps du deuil, ses manifestations extérieures et ses rituels, et le processus psychologique évolutif consécutif à la perte ou "travail du deuil" »<sup>10</sup>.

Cette définition, si modeste soit-elle, permet d'avoir une idée sur les différentes manifestations du deuil. En fait, il semble qu'il faut que trois (3) conditions soient remplies pour qu'on puisse, véritablement, parler de deuil. À cet effet, « nous sommes en deuil » chaque fois que nous perdons un parent proche<sup>11</sup> et réagissons, en fonction des normes sociales, devant cette perte. « Nous portons le deuil » dès l'instant que la perte de l'être précieux est manifestée à travers quelques signes distinctifs diversifiés qui ont la particularité de se distinguer d'un groupe à un autre, voire d'un cadre culturel à un autre. Il peut s'agir d'un changement vestimentaire et stylistique catégoriques (port du noir, coiffure spéciale, par exemple), du saupoudrage du visage et de la charpente corporelle, d'un silence imposé, d'une retraite momentanée, etc. Enfin, « nous faisons le deuil » dès que nous reconnaissons le décès et décidons de mettre en œuvre un ensemble de moyens matériels et symboliques nécessaires pour faciliter la rupture afin de retrouver le goût de vivre. C'est ce moment déterminant de la vie de l'individu qu'il est coutume

---

<sup>9</sup> Voir S. Freud, 1988, « Deuil et mélancolie », in *Œuvres complètes*, Paris, P.U.F., p. 279 ; É. Durkheim, 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, chap. 5 consacré aux « rites piaculaires » en vigueur chez les Warramunga et les Arunta, Paris, Librairie Générale Française, pp. 650-661.

<sup>10</sup> M.-L. Bourgeois, 1996, *Le deuil clinique et pathologique*, Paris, P.U.F., p. 10 ; 1978, « Mort, deuil et agonie », *Bordeaux Méd.*, 10, pp. 849-856.

<sup>11</sup> La parenté est entendue non pas dans son sens biologique, mais dans son signification sociale.

d'appeler, dans le jargon psychanalytique, et même anthropologique, le « travail du deuil »<sup>12</sup>.

Dans *La mort africaine*<sup>13</sup>, L.-V. Thomas fait correspondre la période consacrée au deuil, qui semble respecter la même procédure dans la quasi-totalité des cultures, aux différentes étapes marquant les temps forts d'un rite de passage tel que appréhendé par Van Gennep. Ainsi, le père de l'Anthropologie thanatique ou de la Thanatologie montre, à travers son œuvre, que, en terre négro-africaine, le temps réservé au deuil est ponctué par des actions rituelles de « séparation », de « marge » et, enfin, de « réintégration ». Concernant les rites de séparation, ils permettent aux survivants de s'éloigner des morts et de leurs souillures cadavériques dangereuses. Cette étape du deuil se manifeste et se réalise, chez les Wolof, par un bain lustral rituel que seule la femme, personnage pris, culturellement, pour être le symbole, par excellence, de l'impureté, doit accomplir, la nuit<sup>14</sup>, à l'issue du délai de viduité fixé par l'Islam et organisé par le droit musulman (la *charia*). C'est une des raisons explicatives de la réclusion souvent vécue par les veuves qui sont censées continuer de porter la mort qui ne les quitterait qu'après les épreuves rituelles de rupture du deuil. La peur de courroucer les nouveaux disparus du lignage est une des explications sociales les plus adéquates pour justifier le recours à certaines pratiques rituelles mortuaires comme celle de l'interruption codifiée du deuil. Le cadavre impur est appelé à passer par l'étape de la putréfaction afin de pouvoir, enfin, se transformer en squelette purifiée. C'est pendant ce moment précis de l'après-mort, périodes d'attentes et de toutes les peurs, que se réalisent la plupart des rites de marge. En milieu wolof<sup>15</sup>, ce

---

<sup>12</sup> Voir L.-V. Thomas, 1985, *Rites de mort*, Paris, Fayard, p. 71 ; N. Hamar, C. Couvreur, M. Hanus (dir.), 1994, *Le deuil*, Paris, P.U.F., p. 16 ; M. Hanus, 1993, « La pathologie du deuil », *Thanatologie*, n°93/94, p. 5 ; M. Hanus, 1994, *Les deuils dans la vie (deuils et séparation chez l'adulte et chez l'enfant)*, Paris, Maloine, 332 p.

<sup>13</sup> 1982, Paris, Payot.

<sup>14</sup> Voir L. Ndiaye, 2009, *op. cit.*, p. 255.

<sup>15</sup> Les Wolof étant entièrement islamisés, nous précisons que la plupart de leurs pratiques rituelles mortuaires se réalisent sur la base des préceptes de l'Islam, sous le contrôle d'un

moment est ponctué par l'organisation de séances d'aumônes (*sarax*)<sup>16</sup> qui ont pour objectif majeur de demander le pardon, auprès de Dieu, du trépassé, en échange de sa quiétude qui semble être le gage de la paix sociale remise en cause par l'irruption de la mort. Le *summi* wolof ou la fin du veuvage, étape cruciale de rupture avec la mort, est, souvent, l'occasion, pour les parents, de partager un repas, symbole de la communion avec le défunt et du raffermissement des relations qui unissent, entre eux, les membres du groupe. Le rôle des aliments dans la recomposition des forces communautaires est d'ailleurs perçu, avec netteté, par A. Van Gennep. Selon cet auteur,

« boire et manger ensemble est un rite d'union qu'elle qu'en soit l'occasion. Toutes les précautions magico-religieuses ont été prises pour que le mort soit à l'aise dans l'autre monde et ne regrette pas le nôtre. Dans ces conditions, le peuple déclare volontiers : les plus malheureux ne sont pas ceux qui s'en vont mais ceux qui restent »<sup>17</sup>.

Pour ce qui est des rites de réintégration, ils ont pour objectif de mettre un terme au deuil. Ils se manifestent, sous le contrôle des membres de la communauté, par une séance rituelle de rupture des liens avec le mort qui devra, par la force des choses, accepter son statut définitif de « mort bon » plus soucieux de l'ordre social voulu que du désordre sociétal. Ce stade du deuil, une fois accompli, les endeuillés peuvent maintenant être autorisés à reprendre leur place au sein du groupe.

Étant donné que le deuil négro-africain se réalise dans des conditions souvent draconiennes, nous pouvons alors comprendre les raisons pour lesquelles la levée du deuil est toujours matérialisée sous la forme d'un événement festif au travers duquel les membres de la communauté réunis se partagent des mets et des boissons en l'honneur du parent disparu. Chez les Dogon, la

---

imam, personnage dirigeant les prières, ou d'un spécialiste quelconque du culte, c'est-à-dire un érudit de la jurisprudence musulmane.

<sup>16</sup> La signification du terme englobe, aux yeux des Wolof, les funérailles, les cérémonies commémoratives, la nourriture préparée avant, au moment et après le deuil, les aumônes, offrandes et sacrifices de toutes sortes dédiés au mort.

<sup>17</sup> A. Van Gennep cité par L.-V. Thomas, 1985, *op. cit.*, p. 239.

cérémonie de clôture du deuil, nommée *dama*, comprend trois (3) temps forts qui sont souvent célébrés au nom de plusieurs défunts du fait des dépenses colossales et des énergies importantes qu'elle demande. Ce cérémonial rituel aux allures festives se déroule comme suit :

« La réunion ou la production par la famille du mort des denrées nécessaires aux repas et aux beuveries offerts aux deuilés, la taille des masques et la confection des costumes de danse » et enfin le *dama* proprement dit dont la durée peut aller de quelques heures à six (6) jours selon qu'il s'agisse « de grand Dama (*dama na*), de Dama ordinaire (*dama ana*) et de petit Dama (*dama dobu*, litt. Dama dérisoire) »<sup>18</sup>.

Faudrait-il signaler que l'objectif de ce rite de la mort, qui dépend du statut social mais aussi du nombre des morts concernés, c'est de provoquer le départ des âmes errantes et dangereuses des défunts qui continuent de cohabiter avec les vivants visibles afin qu'elles acceptent d'occuper leur nouvelle demeure, c'est-à-dire celle de la mort.

À ce propos, L.-V. Thomas ne s'est pas trompé de perspective analytique quand, inspiré par les rites funéraires négro-africains dont on ne peut pas douter de la fonction défensive et protectrice, il insiste sur le fait que

« le rite invente la mise en scène qui déplace le centre de gravité des funérailles de la personne du mort et des deuilés affligés vers la collectivité rassemblée. L'attention est peu à peu détournée de la mort réelle, inacceptable dans sa dimension individuelle et affective, pour se hisser au plan symbolique où la mort annonce un surplus de vie qui va renforcer la cohésion du groupe »<sup>19</sup>.

### **Le deuil, pourquoi faire ?**

Si les membres d'un groupe s'exposent au deuil, usage social mortuaire aux diverses contraintes, ce n'est pas simplement un jeu théâtralisé par commodité, un drame, une « pièce théâtrale » au travers de laquelle les membres de la communauté endeuillée

---

<sup>18</sup> Voir, à ce propos, M. Griaule, 1938, *Masques Dogon*, Thèse pour le Doctorat ès-Lettres, Faculté des Lettres, Paris, pp. 342-344 ; G. Calame-Griaule, 1987, *Ethnologie et langage*, Paris, Institut d'Ethnologie, pp. 86-87.

<sup>19</sup> 1982, *La mort africaine*, *op. cit.*, p. 248.

apprennent à « singer » la mort, c'est-à-dire à la « jouer » ou à la « déjouer », pour reprendre les termes d'A. Barrau. Le souci n'est pas non plus de satisfaire le plaisir d'honorer le disparu ou bien de contribuer à le mettre à distance afin de limiter et même d'annuler son pouvoir de nuisance. Il s'agit précisément, et surtout, d'une obligation rituelle sociale pour laquelle il serait dommage, voire dommageable, de ne pas s'y engager<sup>20</sup>. Nécessaire pour notre équilibre<sup>21</sup>, la soumission aux exigences du deuil ne peut manquer de demeurer l'une des préoccupations humaines majeures dont semble dépendre notre survie<sup>22</sup>. Il faudrait, cependant, signaler que l'importance, le sens et les manifestations du deuil sont à relier, en grande partie, aux conditions et aux origines causales de la mort, à l'âge, à la relation avec le défunt, à l'affection portée sur

---

<sup>20</sup> Dans son ouvrage intitulé *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* et, plus précisément, dans le chapitre 5 consacré aux rites piaculaire, É. Durkheim montre l'importance du deuil. Ainsi, à travers des exemples tirés des us et coutumes à l'œuvre chez les Warramunga et les Arunta d'Australie, il insiste sur l'obligation sociale du deuil, c'est-à-dire sur sa soumission forcée. Ce faisant, il dit en ces termes : « Le deuil n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplement parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage ». 1991, Paris, Librairie Générale Française, pp. 650-661.

<sup>21</sup> Par son caractère incontournable, nécessaire et universel, le deuil est considéré par les psychanalystes comme étant une « maladie normale » pour reprendre l'expression de M. Hanus (1993). D'ailleurs, dans son ouvrage *Le deuil clinique et pathologique* (p. 125), M.-L. Bourgeois fait allusion à Van der Hart et Goossens qui proposent des rituels thérapeutiques d'adieu au mort. Ces « formes stratégiques courtes de thérapie de deuil » se déroulent en trois (3) étapes : « 1/ préparatoire de présentation des buts : quitter le défunt ; 2/ réorganisation de l'existence avec des devoirs à la maison et autres tâches spécifiques ; 3/ phase finale avec activités symboliques de séparation, nettoyage, rangement ; et enfin des rituels de réunion. Tout cela doit être symbolique et en concordance avec le contexte culturel ». 1996, *op. cit.*, p. 125.

<sup>22</sup> « [...] la société, plus encore que l'individu, n'existe que dans et par la mort. Nous venons de voir que la raison d'être de toute culture c'est d'exister et de perdurer en dépit du pouvoir annihilant de la mort. Mais pour y parvenir, il ne lui suffit pas de "sécréter cette formidable néguentropie imaginaire qui lui permet de s'affirmer malgré la mort et contre la mort". Encore faut-il que le système dispose de moyens effectifs pour assurer sa permanence à travers la succession des générations. E. Morin a insisté sur ce procès de reconduction du patrimoine collectif qui prend son plein sens en fonction de la mort. Nous-même, dans un précédent ouvrage, nous avons réfléchi sur la transmission du savoir et du pouvoir dans les sociétés archaïques : l'initiation, les rites de mise à mort symbolique avaient pour fin essentielle d'assurer la continuité du groupe ». L.V. Thomas, 1999, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot et Rivages, p. 11.

la personne de celui qui n'est plus et, plus particulièrement, aux réalités contextuelles de la culture de référence constitutive de l'identité groupale.

N'oublions pas que le but de tout rituel de la mort c'est, d'abord et avant tout, de lutter contre les souillures funèbres en vue de réinstaller l'ambiance de pureté, momentanément suspendue. D'ailleurs, l'importance accordée aux rites de la mort, dans presque toutes les sociétés humaines, est une preuve de sa nécessité et donc de sa fonction thérapeutique indéniable. Comme le pense judicieusement M. Griaule, concernant les funérailles dogon, le bruit, la musique, les chansons et les danses rituelles, les éloges à l'endroit du mort honorable, les expressions consacrées pour les condoléances et les remerciements adressés aux endeuillés sont autant de « bonnes paroles » dont l'objectif est, dans une large mesure, d'apporter « eau, huile et graines », c'est-à-dire la vie, aux membres de la parenté en situation de deuil. Dans quelques communautés ghanéennes et nigérianes, pour éviter le déséquilibre groupal, la veuve, toujours soupçonnée d'avoir provoquée la mort de l'époux, doit, pour l'occasion, se mettre à l'épreuve d'un ensemble de rites parfois insolites dont la vocation est de l'innocenter. De ce point de vue, la femme endeuillée est tenue de boire l'eau qui a servi au toilettage du défunt mari. De la sorte, devra-t-on aussi la priver de sommeil et d'aliments<sup>23</sup>. Chez les Bèti, par exemple, les veuves, obligées de jeuner, sont installées dans une case pour accomplir une retraite qui ne doit pas dépasser un mois. Dans cette situation, leurs cuisines sont détruites. Elles doivent aussi accepter d'être torturées par les sœurs et les femmes du matrilignage du mort. À la fin de la réclusion mortuaire, les endeuillées doivent, enfin, subir des bastonnades rituelles dont la mise en application autorise la rupture du deuil et, par conséquent, la reprise des activités sociales<sup>24</sup>. Dans le même prolongement, les Jóola rasent la tête de

---

<sup>23</sup> Dr Kouaté M., 2008, « Pratiques traditionnelles néfastes (PTN) et Institutions », *Forum de Développement Africain (ADF VI)*, pp. 2-12.

<sup>24</sup> Ph. Laburthe-Tolra, 1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala, pp. 201-202.

la veuve<sup>25</sup> au moment où, chez les Seereer, cette dernière est interdite de porter des chaussures dans ses promenades limitées<sup>26</sup>. Concernant les Wolof, islamisés, la femme qui perd sa moitié doit s'abstenir de s'embellir, de se parfumer et de se tresser tout le temps que dure le veuvage. Ses déplacements autorisés, pour la plupart nocturnes et accompagnés, sont rares et brefs.

Enfin, nécessité exige que nous signalions que nos recherches sur la mort en milieu wolof sénégalais nous ont permis de comprendre que, même s'il faut reconnaître le caractère contraignant et coercitif du port et du travail du deuil, dans ce groupe ethnique et chez la plupart des communautés négro-africaines subsahariennes, ces pratiques demeurent, sans conteste, une cure individuelle et collective, une véritable thérapie de dés-amorcement des forces négatives attachées à la mort. Sous ce rapport, elles participent efficacement, si elles sont bien réussies, à la récupération ou bien à la régulation, voire à l'élimination pure et simple des déséquilibres mental et social qui guettent les différents éprouvés. Ainsi, en respectant les exigences rituelles du deuil, les tracas dont les endeuillés peuvent se trouver être les victimes sont intégrés dans un univers symbolique d'acceptation et de dépassement de la perte qui, au demeurant, rend possible la rupture « définitive » désirée<sup>27</sup>.

### **La « vie » des parents des victimes du naufrage du « Jóola » : entre violence vécue et attente de cicatrisation d'une « plaie béante »**

L'expérience montre que, dans la plupart des cas, l'absence de deuil ou l'incapacité humaine à « faire le deuil » peut être à l'origine de la non-reconnaissance de la mort en ce qu'elle

---

<sup>25</sup> L.-V. Thomas, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Université, p. 300.

<sup>26</sup> L.-D. Faye, 1983, *Mort et naissance : Le monde seereer*, Paris, N. É.A., pp. 30-31.

<sup>27</sup> « L'objectif de toute ritualité funéraire moderne et traditionnelle, nous semble-t-il, est d'abord de favoriser la séparation pour ensuite instituer de nouvelles stratégies (visites des cimetières, cérémonies commémoratives, souvenir du défunt, etc.) capables de récupérer la scission afin d'inaugurer les nouveaux liens que la société tente de maintenir et d'entretenir avec les morts ». L. Ndiaye, 2009, *op. cit.*, p. 245.

constitue un manquement à une norme sociale vitale. Cette situation, qui n'autorise pas la ritualité, rend impossible l'acceptation de la mort en fait. Si nous devons convenir que l'absence du corps ne prouve pas la réalité de la mort, de la même manière, nous devons accepter le fait que la présence du corps se donnant à voir, de *visu*, aide à mieux intégrer l'advenue, et même la survenue de la mort. L'histoire des « folles de la place de Mai », ces mères argentines qui refusaient de reconnaître la mort de leur fils kidnappé par les militaires et dont elles n'ont eu aucune nouvelle depuis leur disparition, est une parfaite illustration pour montrer le traumatisme que peut provoquer l'incapacité à disposer matériellement de la charpente corporelle d'un bien-aimé. N'ayant plus entendu la voix de leur enfant et ne disposant pas non plus de son corps, ces dernières n'ont de solution que de dénier la perte de leur rejeton qui, pourtant, ne fait pas signe de vie<sup>28</sup>. Dans la même perspective, nous pouvons nous référer à l'ouvrage de F. Laffont et C. de Ponfilly, *Poussières de guerre*, au travers duquel les auteurs mettent en exergue la difficulté, pour les parents des militaires soviétiques tombés sur le champ de bataille, en Afghanistan, d'entériner la mort de leurs progénitures. Le souci majeur de ces ascendants embarrassés, c'est surtout d'ouvrir le cercueil afin de vérifier et de constater le fait en vue de pouvoir entamer le processus de deuil<sup>29</sup>. Le même constat est fait chez les Wolof concernant la mort, à l'étranger, d'un des leurs. La famille endeuillée a tendance à demander le service d'un ouvrier, qui se charge de rouvrir la « caisse », pour que les derniers adieux puissent se réaliser mais aussi pour contrôler la réalité du décès et l'effectivité de la présence du corps qui rend possible les rites appropriés. C'est une sollicitation à laquelle sont confrontés, au

---

<sup>28</sup> Voir M.-F. Bacqué, 1992, *Le deuil à vivre*, qui ajoute, à ce propos, que « très souvent, à défaut du corps, le rituel du deuil est tout de même accompli par le biais d'un symbole du disparu : bougies pour un prêtre, objets personnels pour les marins pêcheurs disparus en haute mer. En France, dit-elle, le symbole de la flamme du soldat inconnu permet de matérialiser l'ensemble des soldats retrouvés morts sans identification possible et aussi ceux dont aucun reste ne fut rapporté. Dans la plupart des pays, des monuments et des célébrations ont cette fonction de cohésion nationale autour des morts, qui transmettent ainsi la mémoire historique d'une culture ». Paris, Odile Jacob, p. 37.

<sup>29</sup> 1990, Paris, Laffont.

quotidien, les thanatopracteurs de la nécropole de Touba. C'est pour palier cet état déconcertant face au trépas que certains Seereer du Sénégal recourent à la pratique du cénotaphe, service que ces derniers s'offrent pour se donner l'illusion de disposer d'une dépouille et donc d'une tombe, conditions nécessaires pour la réalisation convenable des funérailles. Faudrait-il aussi savoir que chez les Seereer, groupe ethnique cohabitant avec les Wolof, majoritaires, l'homme ne peut disposer du pouvoir de « gagner » la mort que s'il meurt à l'intérieur de l'espace communautaire consacré par les ancêtres, non loin des siens. Mourir à l'étranger est une catastrophe<sup>30</sup>. Le fait renvoie à une mauvaise mort, une fin tragique qui empêche de devenir, un jour, un ancêtre. Ainsi, pour le démarrage du *ndut*, qui est une cérémonie funéraire d'adieu et de sollicitude envers le défunt, la « possession » symbolique du corps sur lequel et pour lequel s'exercent les rites demeure une obligation inévitable. C'est même un gage du bon déroulement du cérémonial mortuaire. Il faut, à cet effet, user de moyens détournés pour que le trépassé dont le cadavre n'a pas été retrouvé puisse bénéficier de funérailles et de deuil dignes de ce nom. Au cas où la mort est survenue dans des contrées lointaines, ce qui ne facilite pas le rapatriement, ou par noyade ou bien que la personne soit attaquée et dévorée par des animaux sauvages, la coutume veut, tout de même, que des cérémonies funéraires soient organisées, au grand bonheur du parent disparu qui ne se vengerait plus contre les membres de la parenté qui auraient escamoté les funérailles dues ou refuseraient de faire le deuil. L'usage du cercueil vide servira de moyen par le truchement duquel les parades symboliques de la mort fondatrices du deuil pourront être déployées<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Le fait de « mourir loin de chez soi angoisse ». C'est pour cette raison d'ailleurs que les « Wolof considèrent cette forme de trépas comme la pire des morts dans la mesure où elle rend impossible la réalisation des soins socialement dus au défunt et concrétise symboliquement la rupture avec les origines ». L. Ndiaye, 2009, *Parenté et mort, op. cit.*, p. 72.

<sup>31</sup> Voir, à ce propos, A. Faye, 1997, *Le thème de la mort dans la littérature seereer*, Dakar, N.É.A.S.-A.C.C.T.

Après ces mots par l'intermédiaire desquels nous avons tenté de montrer les bénéfices à la fois individuels et sociaux du deuil, nous allons étayer nos propos en prenant exemple sur le naufrage du bateau « Le Jóola ».

Ce navire, qui porte le nom de l'un des principaux groupes ethniques de la Casamance, zone enclavée et difficile d'accès, était chargé de faire la navette entre Dakar et Ziguinchor en passant par l'île de Carabane. En participant, de manière incontestable, au désenclavement de la région, le bateau, qui faisait la fierté de la population autochtone, était un moyen de locomotion sûr dont personne ne peut douter de l'apport pour le développement économique de toute la Casamance. C'est compte tenu de cette situation que, dès le mois de décembre 1990, date de sa première mise en service, les Sénégalais en général et, en particulier, les commerçants et les marchands de produits locaux tels que les mangues, les poissons fumés, les huîtres, l'huile de palme, le vin de palme, le miel, etc., avaient fait de ce ferry de fabrication allemande leur outil de transport préféré et le plus convoité. Sa cale de quelque 450m<sup>3</sup> pouvait transporter 550 tonnes de marchandises. Mais, ayant connu des difficultés techniques dues principalement à une panne de moteur, le bateau a été immobilisé pendant un an environ, c'est-à-dire du 13 septembre 2001 au 10 septembre 2002, date de la reprise de ses activités. L'événement a suscité l'euphorie aussi bien pour l'ensemble des Sénégalais et des étrangers qui fréquentaient la Casamance que pour les touristes. Ce moment était attendu par les Casamançais car l'arrêt momentanément de circulation du bateau avait, sans conteste, rendu les déplacements très difficiles. La Casamance s'est ainsi retrouvée dans une situation inconfortable d'isolement dont l'une des causes fondamentales c'est de se situer, géographiquement, entre la Gambie et la Guinée-Bissau. À cet enclavement, allait s'ajouter la difficulté pour les populations d'emprunter la voie routière à la fois tortueuse et dangereuse pour la circulation, surtout dans certaines zones assez fréquentées par les « coupeurs de route » ou par les bras armés du mouvement indépendantiste, communément appelés les « rebelles ». À cet effet, la plupart des

individus qui prenaient le ferry pour des raisons commerciales ont fini par abandonner leurs activités qui, dans une certaine mesure, avaient une incidence sur l'économie du Pays<sup>32</sup>.

Toutefois, nous devons signaler que tous ceux qui ont joyeusement accueilli le redémarrage du « Jóola » ne savaient pas qu'ils étaient en train de saluer la décision qui consistait à ré-autoriser la mise à l'eau de cette « arche », pourtant des « temps modernes », qui devaient emprunter, un jeudi 26 septembre 2002, à 13h30, le chemin menant vers la mort pour eux-mêmes, pour un membre de la famille, pour un ami ou bien tout simplement pour une connaissance. Ayant pris rendez-vous avec l'issue fatale, sans en être conscients, ces « argonautes » de la mort de l'Atlantique devaient être les victimes de la plus grande catastrophe maritime de pertes humaines que l'humanité n'a jamais connue au cours de son histoire.

Le bateau a chaviré au large de la Gambie emportant avec lui, selon les chiffres officiels, 1863 vies humaines en faisant plus de dommages que le célèbre *Titanic* qui, en 1912, après un violent contact avec un iceberg, se retrouva au fond de la mer avec ses 1513 tués. D'ailleurs, ce chiffre avancé par le Ministère de l'Intérieur du Sénégal allait vite être démenti par les associations des familles de victimes qui ont estimé les pertes humaines à 1953. En tout cas, ce qui est, au moins, sûr, c'est que seuls 64 personnes à bord n'ont pas péri dans cet accident. Les corps repêchés qui ont eu droit à un enterrement tournent autour de 500. L'État sénégalais est ainsi pris pour être responsable. Des ministres ont démissionné, des directeurs démis de leur fonction et des cadres inculpés. L'histoire continue sans que les « vrais » responsables ne soient jugés. Par la voie des associations, le renflouement de l'épave du navire est réclamé par les parents des disparus qui ne demandent qu'une chose : disposer des corps afin de pouvoir faire convenablement leur deuil. Cette demande est d'autant plus préoccupante pour les familles des victimes que,

---

<sup>32</sup> C'est le terme dont se servent les partisans de l'indépendance de la Casamance, une des régions administratives du Sénégal, pour nommer cet espace géographique.

depuis une dizaine d'années, elles ne cessent de lutter pour le respect de la mémoire des parents fauchés par ce destin tragique. Pour ce faire, la réclamation d'un mémorial est toujours au rendez-vous. Un comité d'initiative, sous la présidence de N. Aïdara, qui a perdu ses quatre (4) enfants dans le bateau, est mis en place afin d'éviter que les naufragés ne soient pas définitivement oubliés. D'ailleurs, le désir de tous ceux qui ont parlé au nom des familles éplorées, c'est de voir, un jour, le reste des « personnes » qui, encore aujourd'hui, « reposent », quelque part, dans les eaux du Sénégal, sans sépulture aucune. Ainsi, un parent d'une victime dit, à travers une interview, qui doit appeler à la méditation de tous, ces mots révélateurs de la mentalité des membres d'un groupe meurtri par l'irruption d'un « accident » dont il ne parvient pas à trouver un sens : « Sunuy yax lañu soxla » (« Nous avons besoin de nos os »). Une femme marchande au « marché de la gare », près du port autonome de Dakar, ayant perdu plusieurs de ses camarades dont les étalages sont restés couverts, disait : « Ndée yuy dox lañu » (« Nous sommes toutes ici des mortes ambulantes »). Pour quiconque comprend la langue et la culture wolof, ces propos en disent beaucoup sur le mal de vivre de ces femmes qui « continuent de pleurer leurs acolytes parties pour l'éternité » mais aussi démontrent, encore une fois de plus, que fort est le sentiment des parents dont l'envie la plus profonde est de dissimuler eux-mêmes, tout ou, au moins, une partie du parent disparu, signe et gage d'une bonne mort !

Dans cette perspective, nous devons convenir qu'en entretenant culturellement l'idée de la vie de la mort ou la symbologie de la mort en vie, la ritualité funéraire du deuil peut alors, après l'épuisement de son temps et le respect de la procédure, se targuer de mettre la personne éplorée et même le groupe à l'abri des deuils compliqués<sup>33</sup> ou psychiatriques<sup>34</sup>. Comme le dit si bien le

---

<sup>33</sup> Les deuils compliqués » se caractérisent par la reconnaissance de la perte, mais le sujet se comporte comme si de rien était. Il ne manifeste aucun signe de souffrance. Les principaux cas, selon Amar, Couvreur et Hanus, sont les deuils « absent ou retardé », « inhibé », « prolongé, chronique », « intensifié », « masqué ». Voir, à ce propos, 1994, *Le deuil, op. cit.*, p. 18.

pédiatre, A. de Broca, dans son ouvrage *Deuils et endeuillés – (se) comprendre pour mieux (s') écouter et (s') accompagner*,

« le deuil cicatrise "bien" quand le défunt prend une place d'ancêtre prêt à aider celui qui reste, et lorsque celui qui reste (l'endeuillé) accepte la place ainsi acquise de nouvel ancien. Ces phénomènes sont très fortement ritualisés dans les sociétés ancestrales (ex. temps de retournement des morts à Madagascar. Ces derniers instants qui consacrent les défunts comme définitivement ancêtres et laissent la charge aux vivants de s'occuper d'eux-mêmes). [...]. Puisque la personne disparue est perdue dans la réalité matérielle, il n'y a plus d'échanges matériellement possibles. L'énergie psychique non utilisée à cette fin va revenir sur l'individu, sur le moi »<sup>35</sup>.

En misant sur la ritualisation du deuil, les membres du groupe sont, ainsi, socialement appelés à inscrire, définitivement, le parent décédé dans le temps et dans l'espace<sup>36</sup>. Cette attitude qui consiste, en définitive, à reconnaître la perte et à accepter le départ n'est pas sans nous rappeler, encore une fois de plus, le pouvoir réintégratif des rites mortuaires.

S'il faut conclure, nous devons dire que le deuil est un usage social universel auquel il est dommageable de ne pas recourir. Chaque société, qu'elle soit « moderne » ou « traditionnelle », en fonction de ses accoutumances, met en œuvre, de manière modeste ou accentuée, une série de pratiques rituelles ayant vocation, surtout, soit de mettre à distance les morts, soit de faire taire la mort au vécu et à la pensée traumatisants. C'est ce qui explique le fait que, même si le passage à l'acte est ponctué par de la douleur et, quelquefois, par de la dépression caractérisée, le deuil est, dans

---

<sup>34</sup> Concernant les deuils psychiatriques, nous allons citer ceux qui sont distingués par M. Hanus, J. Hassoun, M. Klein, etc. Il s'agit des deuils « hystérique », « obsessionnel », « mélancolique », « maniaque », « délirant ». Voir M. Hanus, 1969, *Les deuils pathologiques*, Thèse de doctorat, Université de Paris, 282 p. ; 1993, « La pathologie du deuil », *Thanatologie*, n°93/94, p. 5 ; J. Hassoun, 1995, *La cruauté mélancolique*, Paris, Aubier, p. 17 ; Bourgeois M.-L., 1996, *Le deuil clinique et pathologique*, *op. cit.*, pp. 43-44 ; M. Klein, 1976, *Le deuil et ses rapports avec les états dépressifs. Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, p. 151.

<sup>35</sup> 1997, Paris, Masson, p. 22. Voir aussi M. F. Augagneur, 1995, *Vivre le deuil. De la désorganisation à la réorganisation*, Lyon, Chroniques sociales.

<sup>40</sup> P. Le Coz, 2006, *Le médecin et la mort. Approches éthique et philosophique*, Paris, Vuibert, p. 104.

toutes les cultures, un « jeu » auquel les êtres humains « doivent », semble-t-il, se livrer, si, toutefois, ils désirent (com)battre la puissance corrosive du « grand combat ». Ce qui signifie que cette activité humaine devant l'issue fatale est à faire et à vivre.

### Références bibliographiques

**AUGAGNEUR M. F.**, 1995, *Vivre le deuil. De la désorganisation à la réorganisation*, Lyon, Chroniques sociales.

**BACQUÉ M.-F.**, 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob.

**BOURGEOIS M.-L.**, 1996, *Le deuil clinique et pathologique*, Paris, P.U.F.

**BOURGEOIS M.-L.**, 1978, « Mort, deuil et agonie », *Bordeaux Méd.*, 10, pp. 849-856.

**CALAME-GRIAULE G.**, 1987, *Ethnologie et langage*, Paris, Institut d'Ethnologie.

**DE BROCA A.**, 1997, *Deuils et endeuillés – (se) comprendre pour mieux (s') écouter et (s') accompagner*, Paris, Masson.

**DURKHEIM É.**, 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Librairie Générale Française.

**FAYE A.**, 1997, *Le thème de la mort dans la littérature sereer*, Dakar, N.É.A.S.-A.C.C.T.

**FAYE L.-D.**, 1983, *Mort et naissance : Le monde sereer*, Paris, N. É.A.

**FREUD S.**, 1988, « Deuil et mélancolie », in *Œuvres complètes*, Paris, P.U.F.

**GRIAULE M.**, 1938, *Masques Dogon*, Thèse pour le Doctorat ès-Lettres, Fac. des Lettres, Paris.

**HAMAR N., COUVREUR C., HANUS M.**, (dir.), 1994, *Le deuil*, Paris, P.U.F.

**HANUS M.**, 1969, *Les deuils pathologiques*, Thèse de doctorat, Université de Paris.

**HANUS M.**, 1993, « La pathologie du deuil », *Thanatologie*, n°93/94.

**HANUS M.**, 1994, *Les deuils dans la vie (deuils et séparation chez l'adulte et chez l'enfant)*, Paris, Maloine.

**HASSOUN J.**, 1995, *La cruauté mélancolique*, Paris, Aubier.

**KLEIN M.**, 1976, *Le deuil et ses rapports avec les états dépressifs. Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

**KOUATÉ M. (Dr)**, 2008, « Pratiques traditionnelles néfastes PTN) et Institutions », *Forum de Développement Africain (ADF VI)*, pp. 2-12.

**LABURTHER-TOLRA Ph.**, 1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala.

**LAFFONT F. et DE PONTFILLY C.**, 1990, *Poussières de guerre*, Paris, Laffont.

**LE COZ P.**, 2006, *Le médecin et la mort. Approches éthique et philosophique*, Paris, Vuibert.

**NDIAYE L.**, 2009, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan.

**THOMAS L.-V.**, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Université.

**THOMAS L.-V.**, 1982, *La mort africaine*, Paris, Payot.

**THOMAS L.-V.**, 1985, *Rites de mort*, Paris, Fayard.

**THOMAS L.-V.**, 1999, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot et Rivages.