

Par Mathilde Lainé, Doctorante en ethnologie à l'EPHE (Paris 1) sous la direction d'Odile Journet-Diallo. Texte de communication présenté lors de la Journée d'études « Le corps et ses genres. Les dimensions corporelles des différences sexuées », organisée à Paris 1 le 6 juin 2009. Texte revu, août 2009.

La différence sexuelle et sa mise en abîme dans « l'entre -deux » du deuil : l'exemple de l'imitatrice du défunt chez les Nawdba (Nord Togo)

La question du genre est depuis longtemps au cœur des préoccupations des ethnologues. La diversité des sociétés étudiées fournit un champ d'observation particulièrement riche quant à l'articulation entre sexe et genre. C'est sans doute dans le domaine de l'action rituelle, des institutions et des conceptions religieuses que cette articulation trouve ses expressions les plus complexes et diversifiées. Les catégories de genre, les représentations de la personne sexuée et la répartition des tâches entre hommes et femmes doivent être appréhendées comme des constructions culturelles. Le chercheur est confronté à une infinité de combinaisons possibles et de particularités déroutantes : "Avec un même alphabet symbolique universel, ancré dans une nature biologique commune, chaque société élabore et fait des "phrases" culturelles singulières et qui lui sont propres" [Héritier, 1996 : 22].

Françoise Héritier, qui formulait cette idée, est l'anthropologue à qui l'on doit d'avoir posé "la valence différentielle des sexes" comme le quatrième pilier au fondement de la société, indispensable pour expliquer le fonctionnement des trois autres que constituent pour Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste, le partage des tâches entre les sexes et une forme reconnue d'union sexuelle. Ainsi, l'intérêt des études consacrées à « la construction sociale du genre » – qui s'exprime, selon les mots de Françoise Héritier, « à travers une série de manipulations symboliques et concrètes portant sur les individus » [Héritier, 1996 : 21] – ne se situe pas seulement dans la manière dont les sociétés distinguent globalement le masculin du féminin, les tâches attribuées à l'un et l'autre sexe, mais surtout dans la question du rapport entre ces derniers. Comment se construisent, chez les Nawdba, la différence des sexes, les genres « masculin » et « féminin », les représentations et la symbolique du corps ?

Très peu d'études anthropologiques ont été consacrées à ce groupe minoritaire du nord Togo. Pourtant, l'observation des rites funéraires nawdba a révélé une large palette de particularités structurales tout à fait remarquables – relativement aux populations voltaïques voisines mais aussi à d'autres, plus éloignées – permettant le renouvellement de réflexions et d'analyses sur de multiples notions classiques et fondamentales en anthropologie et en sciences des religions. La scène funéraire se donne en effet à voir comme un excellent révélateur des relations inter-lignagères, du statut de l'individu dans l'alliance et la filiation mais aussi de l'ensemble des représentations relatives aux liens entre morts et vivants.

Tout au long de sa vie, l'individu passe par différents stades « initiatiques » caractérisés par différents types de relations qu'il entretient avec l'autre sexe, par diverses manières d'être confronté à la question du genre et de son identité sexuelle : la naissance, la puberté, le mariage, et la mort. Les Nawdba pensent que l'ultime stade de la construction de l'individu se réalise quelques années après sa mort, lorsqu'il accède au statut d'ancêtre ; il devient alors une personne accomplie, un individu à part entière.

Lors de mes enquêtes, j'ai prêté une attention particulière à la répartition des tâches rituelles entre hommes et femmes tout au long du processus de transformation d'un mort en ancêtre qui s'échelonne sur trois années pour un homme, quatre pour une femme, ponctuées par de nombreux rites. Cette répartition invite à réfléchir sur la manière dont ce groupe conçoit les attributs de l'un et l'autre sexe au regard des relations entre monde humain et monde invisible et notamment, au regard de la fabrication d'un ancêtre. Prenant acte que dans de nombreuses sociétés, les femmes sont exclues des principales fonctions dans le cadre de cultes collectifs, les observateurs ont souvent prêté moins d'attention à leurs rôles rituels qu'à ceux qui sont confiés aux hommes. Un certain nombre de travaux anthropologiques, à l'instar de celui de A. Weiner [1983], réévaluant les matériaux de Malinowski, ont pourtant montré tout l'intérêt qu'il y a à porter une égale attention aux activités rituelles actées par les deux sexes, dès lors qu'il s'agit de comprendre l'articulation entre les représentations du social, du politique et de la cosmologie. J'ai privilégié, dans cette perspective, l'étude du statut de la femme dans les rites funéraires, d'autant plus qu'elle semble y jouer une place de premier plan.

Sur la scène funéraire nawda, émergent trois figures rituelles féminines centrales : les porteuses du cadavre (qui entrent en scène lors de son interrogatoire avant l'enterrement), l'imitatrice du défunt et la veuve. Les deux premières sont tout à fait inhabituelles : les ethnologues ayant travaillé sur cette région et sur le reste de l'Afrique ont toujours remarqué que ce sont les hommes qui portent les cadavres quand il s'agit de les interroger. D'autre part, on n'a jamais rencontré de groupe qui donne à l'imitatrice (ou à l'imitateur) du défunt une place si importante dans les rites funéraires. Je me suis interrogée sur ces deux particularités.

Il m'est apparu, au fil de mes recherches, que ce qui était en jeu n'était pas seulement le partage des tâches rituelles entre les sexes, mais le statut même de la différence sexuelle dans ce temps que j'ai nommé « l'entre-deux » du deuil. L'observation des rôles endossés par ces différentes actrices donne en effet à voir un véritable vacillement des identités, une série de jeux sur leurs frontières, allant de leur annulation à leur transgression. J'ai relevé un double vacillement : entre morts et vivants, entre identité masculine et féminine. Deux exemples peuvent illustrer la manière dont les Nawdba intègrent le processus de sexualité dans le champ des disruptions liées à la mort :

- Celui de la veuve (*kumfoga*), qui semble revenir à un temps d'indifférenciation sexuelle : elle est « en deçà » de toute sexualité, renvoyée à un état d'asexualité ; elle est soumise à l'abstinence sexuelle, les Nawdba disent qu'elle « tient ses mains comme une orpheline » avant de

devenir, une fois son deuil terminé, responsable des rituels de veuvage (*daruta*), tant pour les hommes que pour les femmes.

- D'un autre côté, l'imitatrice (*togita*) - dont le personnage condense une série de rôles divers -, incarnerait quant à elle, lorsqu'elle imite un homme, une figure bisexuée.

Ces personnages que mettent en scène les rites funéraires donnent à penser la différence des sexes au regard des moments où elle est annulée, mise en suspens ou subvertie. Cette dernière semble constituer un critère central et incontournable d'organisation des rites de deuil et du mécanisme huilé du processus d'ancestralisation. Elle doit être envisagée à la fois comme principe organisateur et comme « levier » des passages à franchir tant par les survivants que par le mort. Un certain nombre d'anthropologues (dont, entre autres, M. Cartry, G. Le moal, A. de Surgy en ce qui concerne l'aire voltaïque) ont attiré l'attention sur les affinités entre rites funéraires et initiation : l'un de leurs arguments est que dans l'un et l'autre cas, il faut passer par un temps où la division des sexes serait en quelque sorte abolie. M. Cartry, à propos de cette « mouvance » des sexes et de certaines conduites d'inversion dans le rituel funéraire, suggère « l'idée d'un temps où avec la proximité de la mort viendrait s'abolir les différences qui permettent de se reconnaître comme vifs ou morts, hommes ou femmes, gens de village ou gens de brousse » [Cartry, 1992 : 8]. Il montre, à travers une analyse de chants funéraires et initiatiques gourmantché communs, comment le statut de l'orphelin et de l'initié se confondent dans une même « expérience de la perte ». Ce rapprochement entre deuil et initiation, l'exemple de l'imitatrice *nawda* semble bien nous inviter à le poursuivre.

Le personnage de l'imitatrice :

Dans bien des sociétés africaines, certains deuilés - très souvent les enfants ou les petits-enfants du défunt - miment et imitent le mort de manière troublante ; mais ces performances n'ont souvent lieu que le jour de l'enterrement. Le rôle que l'imitatrice *nawda* est amenée à jouer comporte bien d'autres dimensions. Chez les *Nawdba*, la femme et l'homme choisissent leur imitatrice de leur vivant. Elle occupe une place particulière tout au long de leur existence : elle entretient avec eux des rapports privilégiés, les accompagne dans toutes les étapes et les épreuves importantes. La femme endosse déjà son rôle d'imitatrice bien avant la mort de la personne qui l'a désignée lorsque, par exemple, elle croise son chemin, rencontre ses enfants ou son conjoint, le plus souvent pour leur faire remarquer leur mauvais comportement.

L'imitation crée une ligne de partage entre les âges et les sexes : même si les deux sexes peuvent être imités, seules les femmes imitent. L'imitatrice doit être plus jeune que la personne qui la désigne. Aussi, la possibilité d'être imité dépend du statut acquis avec l'âge : seuls les « anciens » qui seront « dansés » et ancestralisés (on invoquera leur nom pendant deux ou trois générations devant l'autel des ancêtres collectif de la

maison) sont imités, hommes comme femmes. Enfin, une personne peut avoir plusieurs imitatrices et une femme peut imiter plusieurs personnes, hommes ou femmes.

a – Imitation et initiation

Le travail rituel de l'imitatrice est au cœur de trois processus de transformation au travers desquels différents niveaux d'initiations concomitantes se dessinent et mettent en place une série de jeux sur les frontières et les identités sexuelles.

D'abord, l'imitatrice suit un long apprentissage de l'imitation en elle-même : elle observe attentivement la personne qu'elle imite et construit avec elle une relation très proche, d'amitié mais la met aussi sous sa surveillance, ainsi que son conjoint et ses proches. Dénonciations, reproches, accusations et réconciliations, mise au jour et résolution de problèmes familiaux, et surtout, conjugaux, sont le lot de l'imitatrice. Elle apprend le langage du corps, le mimétisme, qui portera, révélera et rendra possible la parole du mort. Afin d'être capable d'imiter le mort, la femme doit donc elle-même passer cette initiation qui permettra la seconde qui est en jeu : l'initiation du mort comme ancêtre.

L'étude du personnage de l'imitatrice fait apparaître une contradiction qui s'exprime dans le double travail rituel dont elle est chargée : d'un côté, elle entretient et perpétue, au-delà de l'achèvement des trois ou quatre années du cycle funéraire, l'image du défunt comme proche vivant (elle continue à l'imiter en certaines occasions, bien après son ancestralisation, jusqu'à sa propre mort), mais semble aussi, d'un autre côté, prendre en charge l'initiation du défunt comme ancêtre accompli.

Tout au moins est-ce là l'hypothèse que j'ai tenté de formuler en m'inspirant du travail d'A.M. Hocart. Il est l'un des premiers ethnologues à proposer une définition du concept d'imitation. Dans son ouvrage intitulé *Rois et courtisans*, il met en place une théorie du pouvoir et une interprétation de « l'efficacité rituelle ». Il montre comment, à travers divers exemples ethnographiques, l'imitation constitue l'essence même du rituel où elle s'exprime. L'imitation, nous dit-il, serait un processus rituel qui permettrait à l'homme d'acquérir une sorte d'emprise, de contrôle sur les forces de la nature, les animaux, les plantes, sur le soleil ou la lune « non pas en agissant directement sur eux mais en s'identifiant à eux et en contrôlant ainsi leurs agissements juste comme ils contrôlent leur propre corps » [Hocart, 1978 : 116].

En quoi, alors, l'imitatrice nawda agit-elle sur le mort qu'elle présentifie ? Elle est mise au service des vivants comme du défunt et engage des dépenses physiques et mentales astreignantes. L'imitatrice est une envoyée, une représentante mais aussi un serviteur. On la fatigue, on lui fait dépenser beaucoup d'énergie, elle est sujet à des insultes et des moqueries. Les Nawdba disent « qu'on la fait tourner en bourrique, qu'on la fait attendre sans raison ou se déplacer pour rien ; c'est comme ça dans la tradition ». Elle doit faire preuve d'une grande patience, doit obéir aux ordres et se plier aux

volontés de chacun. Elle assure, de par son rôle rituel central, la bonne réalisation des rites : c'est elle qui est chargée de prévenir les différents groupes de parenté du défunt du jour des cérémonies, de récolter des dons (céréales, argent ou autres) dans tout le village pour les organiser et soulager les dépenses de la famille. On lui fait même de sévères reproches quand ce qu'elle présente n'est pas satisfaisant.

La présence du défunt parmi les vivants qui s'opère par le truchement de cette femme, et le travail pénible qu'elle est chargée d'exécuter, ne rappellent-ils pas à l'ancêtre qu'il doit continuer à veiller sur les siens, à se dépenser pour eux, comme il le faisait auparavant ? L'imitatrice, identifiée au disparu, entretient la mémoire du défunt et assure la perpétuation des relations qui le liaient à ses proches. Les Nawdba le disent clairement : "on imite parce que le mort doit rester auprès de nous, il ne doit pas nous oublier d'où il va être". Le défunt semble devoir être familiarisé, dès sa mort, avec ce que sera son rôle d'ancêtre : comme devra l'être le disparu qu'elle incarne et initie comme ancêtre, l'imitatrice est entièrement mise au service des vivants ; elle défend leurs intérêts et apaise les tensions.

Rappelons que c'est bien la mort de cette femme qui signera définitivement l'initiation du défunt au rang d'ancêtre. L'imitatrice semble matérialiser et ainsi assurer la continuité, le lien entre vie et mort, entre le disparu et l'ancêtre qu'il va devenir : sa présence est nécessaire et incontournable. Si l'imitatrice n'est pas là, les rituels n'auront pas lieu et le mort sera rapidement oublié ; ses enfants n'invoqueront plus son nom en sa mémoire.

Enfin, l'imitation rend possible un troisième niveau d'initiation à l'œuvre dans ces rites : celle de la femme qui, après avoir suivi un long apprentissage, investie dans son rôle d'imitatrice, accompagne la transformation du mort en ancêtre.

Ce « travail » – tout comme celui de « tireuse » (*daruta*) – fait partie de la vie et de la construction du statut rituel et social de toute femme : être imitatrice est « le lot commun » de toutes les femmes nawdba et leur permet d'accéder à de nouvelles responsabilités et à de nouveaux droits : celui de dénoncer, de réconcilier, d'arranger les conflits conjugaux, de permettre le remariage d'une veuve, de dialoguer et de communiquer avec l'au-delà. En outre, le fait d'avoir imité donne automatiquement à la femme le droit de choisir une imitatrice pour elle-même dans le proche entourage de la personne qu'elle a imitée. Cette femme participera à son tour à sa « construction personnelle » et à son ancestralisation : on observe un cycle fermé, une circulation des rôles rituels.

Aussi, l'imitatrice se trouve investie d'une nouvelle force vitale : les limites de son corps se transforment ; il ne lui appartient plus totalement et exclusivement. Elle reste à jamais liée à la personne qu'elle a imitée et initiée comme ancêtre. Il s'installe avec elle une communion d'être, de substance, de corps : l'imitatrice est identifiée au défunt, elle fait partie de lui car elle est à l'origine de la transformation de l'ancêtre qu'il est devenu ; il fait partie d'elle et peut envoyer des signes aux vivants par le biais de son corps. Ainsi, l'imitation n'est pas uniquement une simple présentification du défunt : il peut arriver qu'une imitatrice tombe malade sous l'emprise trop forte de

l'ancêtre qui fait passer des messages à travers son corps. Lorsque, par exemple, les ancêtres agissent activement, notamment au moment des récoltes, leurs imitatrices en subissent les conséquences ; elles ressentent leur fatigue et peuvent développer certaines maladies¹. On réalise alors, pour les guérir, un rituel de séparation de l'ancêtre et de son imitatrice.

Dans ces différents niveaux d'initiations concomitantes (initiation de la femme et initiation du défunt à l'ancestralité), les frontières des corps, des sexes et des genres sont mouvantes ; l'imitatrice est « agie » par l'âme de l'ancêtre qu'elle incarne. Il semble qu'une femme doive « passer par un autre corps », un homme « passer par celui d'une femme » pour être considérés comme tels et accéder à l'ultime statut d'ancêtre. Ce passage du monde visible au monde invisible assuré par l'imitatrice, nécessite, dans le cas de l'homme, une « gymnastique », une certaine confusion des genres qui se construisent l'un par rapport à l'autre, et l'un avec l'autre.

b) Imitation, mariage et alliance : Pourquoi seules les femmes peuvent imiter ?

« La femme est sorcière ; elle est capable de faire ce que l'homme fait ; elle est femme, elle est homme ». On dit que si quelque chose de mauvais entre dans le foyer – un sort jeté par une personne malveillante ou un mauvais esprit venu de brousse –, la femme est la première à le repérer et à le renvoyer ; grande voyante, rien ne lui échappe. À ces qualités « naturelles » s'ajoute le fait que la femme semble, à travers les responsabilités rituelles qui lui reviennent lors des funérailles, assurer la communication avec l'au-delà et l'invisible. Les Nawdba ont coutume de dire que la femme « a la langue », qu'elle parle beaucoup : elle est curieuse, aime se mêler des histoires de voisinage et ne sait pas garder un secret, ce qui fait d'elle un interlocuteur privilégié pour les vivants qui veulent faire parler leurs morts ou consulter leurs ancêtres. Quand on les invoque, on s'adresse toujours en dernier lieu à la gente féminine pour recueillir l'ultime témoignage des « grands-mères » de la maison : « C'est à vous de nous dire et de nous révéler ce que les hommes n'ont pas dit ».

Les Nawdba, pour expliquer que seules les femmes peuvent imiter les morts, font également référence au fait que l'imitatrice n'est pas n'importe quelle femme : elle ne doit pas appartenir au groupe de parenté d'Ego, mais doit être une alliée, une épouse. On dit qu'une femme née dans la maison (une fille ou une sœur) ne pourrait pas se permettre de parler, de révéler les histoires, de dire tout ce qui ne va pas chez elle. Chez son mari, l'épouse « étrangère » a le recul nécessaire pour mettre au jour les problèmes internes au foyer ; elle sait d'autre part qu'en cas de problème, elle sera protégée par son groupe de parenté.

¹ Il se peut également que ces maladies soient le signe du mécontentement de l'ancêtre que l'imitatrice incarne, le plus souvent consécutif au manquement des obligations rituelles des vivants.

Ainsi, la question de la division des tâches entre les sexes dans les rites de deuil nous amène directement à celle du statut social de la femme, de sa place dans l'organisation de la parenté et de l'alliance. Le système de parenté est patrilinéaire à Baga et la résidence patrilocale : cela signifie que la femme habite chez son mari et que leurs enfants appartiennent au patrilignage du père. Il n'y a pas de cérémonie de mariage : ce dernier est scellé à la naissance du premier enfant ; la femme vient alors s'installer chez son mari. Les sœurs ont le destin de mères, puis d'épouses, de sœurs dont l'on doit se séparer. Le mariage exogame est au fondement de la société et de sa reproduction ; au fondement, également, chez les Nawdba, du cycle de la vie et de la mort. En effet, sans épouses, il n'y aurait pas d'imitatrices puisque ces dernières sont choisies parmi les premières. Les épouses d'un lignage constituent son lot d'imitatrices potentielles. Ainsi, la nécessité de se faire imiter pour accéder au statut d'ancêtre passe par une condition incontournable : le mariage exogame, en dehors du lignage.

Pour un homme nawda, « Prendre une imitatrice est un deuxième mariage, se faire imiter, une deuxième naissance » ; celle de l'ancêtre dans l'au-delà. Un certain nombre de faits établissent clairement le lien étroit qui unit le mariage et l'imitation, le choix d'une femme et le choix d'une imitatrice.

D'une part, nous venons de le signaler, recruter des épouses revient à recruter des imitatrices puisqu'un homme choisit son imitatrice parmi les femmes qui sont venu se marier dans son lignage. Les femmes interdites à l'alliance sont d'ailleurs interdites à l'imitation (belles-filles et aînées).

Notons d'autre part que les premiers gestes faits par l'homme envers sa future épouse (les premiers signes de la dot) sont les mêmes que ceux qui caractérisent l'attitude qu'il doit avoir envers son imitatrice : travailler dans son champ, lui donner une partie de ses récoltes et de la viande sacrificielle quand il organise des cérémonies, apporter la pâte à ses parents, comme signe de sa demande (acceptée ou refusée).

L'imitatrice, du vivant de la personne qu'elle imite, joue également un rôle central au sein de son couple : elle dénonce publiquement les mauvais comportements des époux et, si une dispute éclate entre une femme et son mari, on convoque l'imitatrice de ce dernier pour l'arbitrer. L'imitatrice a, de ce point de vue, un pouvoir de parole unique dans la société nawda. Elle est également sollicitée le jour du décès, avant l'enterrement, en cas de nécessaire réconciliation du défunt et de son conjoint en deuil. Elle est aussi impérativement consultée si la veuve de l'homme qu'elle imite veut se remarier.

Enfin, la relation sexuelle entre un homme et son imitatrice fait l'objet d'un interdit majeur et l'imitatrice, à la mort de la personne qu'elle imite, ne doit, comme la veuve ou le veuf, ni toucher le défunt, ni son conjoint en deuil.

Il apparaît au travers de ces corrélations que l'alliance, « le choix d'une épouse », est renforcée, redoublée par l'imitation, par « le choix d'une imitatrice ». En effet, ce dernier instaure un lien indéfini et incassable entre les familles qui ont à un moment contracté une alliance. Nous avons vu que

le fait d'avoir été imitatrice donne le droit à cette femme, une fois les cérémonies achevées, de choisir pour elle-même une imitatrice dans la parenté proche de la personne qu'elle a imitée, et ainsi de suite... L'imitation vient définitivement inscrire dans le temps l'alliance contractée par le mariage qui, elle, n'est ni incassable, ni inaltérable : même si l'alliance matrimoniale est rompue et qu'une femme quitte son mari, elle ne peut jamais abandonner la personne qui l'a choisie comme imitatrice. Elle ne pourra, à la mort de cette dernière, refuser de remplir son contrat.

Ainsi, l'imitation, seconde forme « dédoublée » de l'alliance, vient renforcer sur un autre plan (la possibilité d'accéder à l'au-delà, à la forme invisible de la vie d'ancêtre) les liens établis, amorcés par le mariage (consécutif à la naissance du premier enfant). L'imitation est en quelque sorte le « fantôme de l'alliance ». Elle reproduit à un niveau différent, sa « logique procréatrice » : l'épouse, la femme donne des enfants, puis, choisie comme imitatrice, permet l'accès au statut d'ancêtre. Elle est la clé de voûte du cycle de la mort et de la vie, du passage des générations. Encore une fois, elle assure « l'entre-deux » de ces passages, l'ouverture et la communication avec l'au-delà.

C'est comme si l'individu en soi – et notamment le genre masculin – n'était pas naturellement « complet » ; il ne se suffit pas à lui-même : l'homme ne peut « grandir », changer de statut et devenir ancêtre que par l'intervention de la femme qui lui donne vie, l'épouse, puis l'imitate. Les enfants que cette épouse lui donnera assureront son statut post-mortem d'ancêtre car ce sont eux qui invoqueront son nom et sacrifieront pour lui : « L'achèvement de la personne », chez les Nawdba, passe par la descendance assurée par l'épouse qui, du statut de mère, passe à celui d'imitatrice. Rappelons que la femme n'est considérée comme épouse qu'après la naissance de son premier enfant qu'elle mettra au monde chez elle avant d'aller s'installer chez son mari.

La femme nawda semble être « utilisée de manière optimale » : elle est « échangée », donne des enfants, puis, quand elle vieillit, elle est en quelque sorte « recyclée » en tant qu'imitatrice pour participer à la « fabrication » des ancêtres. D'ailleurs, à la mort d'une de ces femmes « doublement créatrices » se met en place tout un jeu de revendications concurrentes entre ses parents et ses alliés – et, pour tout individu, entre son lignage paternel et maternel – quant à l'appropriation de son destin de femme. Les rites funéraires sont une affaire de famille, véritable théâtre d'alliances liées et dénouées dans lequel l'imitatrice se trouve projetée et où chaque segment lignager du défunt joue un rôle bien défini. On observe, chez les Nawdba, une distinction rare et structurale entre « propriétaires du corps » et « propriétaires du principe vital » qui lui survivra : l'âme. Dans les villages patrilineaires, on enterre invariablement une femme dans l'un de ses lignages d'origine, mais on ramène, quatre années après sa mort, son âme chez son mari, auprès de ses enfants, où elle est ancestralisée. Cette multitude de liens exprimés, réaffirmés ou déliés tout au long du procès d'ancestralisation déterminent la « fabrication de l'ancêtre », sorte de réalisation, de production collective dans laquelle le principe du « genre » occupe une place centrale.

« Travail de deuil », « ancêtre » et « personne » : des notions revisitées.

Les rôles très particuliers que les femmes sont appelées à jouer tout au long du long processus de “fabrication” d’un ancêtre m’ont amenée à porter un nouveau regard sur les rites de deuil et sur le véritable “travail”, selon le terme qui s’imposa aussi bien à Freud qu’à Hertz, qu’ils sont censés réaliser.

Le personnage de l’imitatrice alimente la réflexion anthropologique relative à la problématique du deuil dont, rappelons-le, Robert Hertz, dans son article de 1907, avait si précisément dégagé le processus lorsqu’il mettait en lumière le double travail de déconstruction et de reconstruction à l’œuvre dans les rites funéraires. Ce double mouvement de déconstruction de « l’image persistante d’un homme semblable à nous » et de sa reconstruction comme ancêtre impliquerait, selon lui, « l’oubli définitif » de ce qu’il représentait en tant que vivant. Pourtant, l’observation des rites funéraires de ce groupe et du personnage tout particulier de l’imitatrice montre que, pour les Nawdba, l’image de l’ancêtre ne se substitue pas au souvenir du vivant qu’il était : l’imitatrice, longtemps après l’achèvement du travail de deuil (marqué par la « naissance » de l’ancêtre, trois ou quatre années après le décès), ne cesse de revenir présentifier le mort sous les traits qui précisément, appartiennent encore à la mémoire des vivants. Alors que la séparation est consommée, le disparu, par le truchement de la *togita*, fait retour sous son image de vivant.

Ainsi, chez les Nawdba, le travail de deuil, pour être effectué et efficace semble nécessiter la présence, la “cohabitation” de cette double dimension de l’être humain : le vivant et l’ancêtre. Même si de nombreux rituels tentent clairement de marquer une rupture entre morts et vivants, leur séparation demeure indéfinie : elle ne semble effective que bien des années après la mort et l’ancestralisation du défunt. En effet, la véritable mort de l’individu, de ce qu’il représentait en tant que vivant, ne semble se réaliser qu’à la mort de son imitatrice : il devient alors ancêtre à part entière.

Ainsi, les rôles très particuliers confiés à l’imitatrice invitent non seulement à réexaminer les étapes du travail de deuil au regard de cette mise en jeu des frontières entre genres et entre mondes visible et invisible, mais aussi à reconsidérer les notions d’« ancêtre » et d’« ancestralisation » parfois appliquées un peu mécaniquement aux matériaux ethnographiques. Les faits nawdba invitent à explorer de manière originale le long travail de transformation d’un mort en ancêtre, au regard du devenir post-mortem des différentes composantes de sa personne. En l’envisageant comme un ensemble diffracté entre plusieurs instances et plusieurs lieux, c’est aussi à une nouvelle considération de cette fameuse notion de « personne » que l’étude de ce personnage nous invite : l’individu possède une âme, un corps mais aussi d’autres composantes qui ne lui appartiennent pas exclusivement ; la femme qui imite est « agie » par l’ancêtre qu’elle a initié.

La notion de personne ne peut être comprise sans prendre en compte tous les liens sociaux dans lesquels elle est imbriquée et prend sens ; c’est cette idée que Françoise Héritier exprime lorsqu’elle écrit que « L’individu ne peut être pensé que dans la relation à l’autre, aux autres : la pensée de l’individu achoppe donc sur la relation, laquelle implique immédiatement

l'essence même du social » [1996 : 282]. Ce qui est frappant en ce qui concerne l'imitation est ce jeu de dédoublements, de miroirs permanents. L'imitation comporte une dimension individuelle (l'imitatrice est le double de soi-même), mais aussi collective : elle redouble les alliances contractées entre les lignages. Ce dédoublement, c'est en quelque sorte renforcer le « moi », restructurer ses parties dans ses différentes dimensions, c'est exister dans l'ouverture à l'autre : l'individu nawda est « un être social ».

Bibliographie :

Cartry M. [1992], « d'un rite à l'autre, la mémoire du rituel et les remémorations de l'ethnologue », in *Understanding Rituals*, London Routledge, European Association of social anthropologists.

Héritier F. [1996], *Féminin/Masculin I La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

Hertz R. [1928], *Sociologie et folklore*, Paris, PUF.

Hocart A.M. [1978], *Rois et courtisanes*, Paris, Seuil.

Weiner A. [1983], *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Seuil.