

Lugumisme et périple de l'âme chez le mancagne

Mark Séraphin Diompy

Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Faculté des Lettres et
Sciences Humaines-Département de Langues Romanes
msdiompy1@gmail.com
00221 77 574 44 70

Résumé

La mort et le devenir de l'âme fondent toute organisation sociale et spirituelle. Chez le peuple Mancagne, établi au Sénégal, en Gambie et en Guinée-Bissau, cette question relève d'un système de croyances singulier, le « lugumisme » : aucune âme n'y est vouée à la damnation éternelle, mais elle ne peut rejoindre l'au-delà sans avoir accompli sa mission divine, ni sans l'accompagnement rituel de ses proches. Appuyé sur une enquête de terrain (entretiens et observation participante) croisée avec la littérature existante, cet article retrace de manière systématique le périple de l'âme du défunt, de la mort physique à son installation dans l'au-delà, à travers les pratiques rituelles qui le jalonnent. Il montre que ce passage dépend moins du jugement moral du défunt que de l'accomplissement collectif d'un protocole rituel porté par la famille, contribuant ainsi à une meilleure connaissance des systèmes de pensée africains relatifs à la mort et utile à la transmission intergénérationnelle de ces savoirs.

Mots clés : âme, périple, Mancagne, lugumisme, rituels

Abstract

Death and the fate of the soul underlie every social and spiritual organization. Among the Mancagne, established in Senegal, the Gambia, and Guinea-Bissau, this question is governed by a singular belief system, "lugumism": no soul is condemned to eternal damnation, yet it cannot reach the afterlife without first fulfilling its divine mission, nor without the ritual support of its relatives. Drawing on fieldwork (interviews and participant observation) combined with the existing literature, this article systematically

retraces the journey of the deceased's soul, from physical death to its settling in the afterlife, through the ritual practices that mark each stage. It shows that this passage depends less on the deceased's moral record than on the collective accomplishment of a ritual protocol carried out by the family, thereby contributing to a better understanding of African systems of thought on death and offering insights useful for the intergenerational transmission of this ritual knowledge.

Keywords : *soul, journey, Mancagne, lugumism, rituals*

Introduction

Les sociétés africaines ont de tout temps entretenu un rapport singulier avec la mort, non pas comme une rupture définitive avec le monde des vivants, mais comme une transition vers un autre ordre de l'existence. Au cœur de ces cosmogonies, la question de l'âme et de son devenir après la mort occupe une place centrale, structurant les pratiques rituelles, les croyances collectives et les liens qui unissent les vivants à leurs ancêtres. C'est dans ce vaste champ de la spiritualité africaine que s'inscrit le présent article, consacré à la conception de la mort et de l'au-delà dans la tradition mancagne, plus précisément à travers le prisme du *lugumisme*.

Le peuple mancagne, établi principalement en Guinée-Bissau et dans les régions frontalières du Sénégal, possède un système de pensée spirituelle riche et cohérent, insuffisamment documenté dans la littérature scientifique. Le *lugumisme*, en tant que système de croyances propre à cette communauté, offre une lecture originale de la mort : celle-ci n'y est pas perçue comme une finitude existentielle, mais comme le commencement d'une nouvelle aventure au cours de laquelle l'âme se libère de l'enveloppe charnelle pour poursuivre sa mission divine. Cette conception se distingue de nombreuses traditions africaines qui admettent l'idée d'une damnation de

certaines âmes en raison des fautes commises durant leur existence terrestre. Le *lugumisme*, quant à lui, place la responsabilité de l'élévation de l'âme défunte non pas dans le bilan moral du défunt, mais dans les actes rituels accomplis par les vivants en sa faveur.

L'intérêt scientifique de cette étude est double. D'un point de vue anthropologique, elle contribue à la documentation et à la valorisation d'un patrimoine spirituel menacé par les mutations sociales et religieuses contemporaines. D'un point de vue théologique et philosophique, elle interroge les fondements d'une éthique de la responsabilité collective face à la mort, en montrant comment une communauté organise symboliquement et rituellement le passage de l'âme vers l'au-delà. À l'heure où les études sur les spiritualités africaines tendent à se multiplier, une analyse rigoureuse du *lugumisme* mancagne permet d'enrichir le dialogue interculturel et de dépasser les lectures réductrices qui assimilent trop souvent les croyances africaines à de simples superstitions.

Dès lors, plusieurs interrogations s'imposent : par quels chemins les âmes accèdent-elles à l'au-delà ? Combien de temps l'âme d'un défunt demeure-t-elle auprès des siens avant son départ définitif ? Quels rites et rituels sont accomplis en leur honneur afin de faciliter leur ascension ? Cet article a pour objectif de répondre à ces questionnements en retraçant systématiquement le périple de l'âme du défunt dans la tradition mancagne et en montrant comment le *lugumisme* fonde un lien sacré entre les vivants et les morts. Sur le plan méthodologique, l'étude croise une enquête ethnographique de terrain, entretiens semi-directifs et observation participante menés en 2023 en Guinée-Bissau, complétés par une connaissance vécue de la communauté mancagne, avec une analyse de la littérature existante sur le *lugumisme* et les

spiritualités africaines comparées. Le travail s'articule en deux parties, chacune subdivisée en deux points. La première partie retrace le cheminement de l'âme depuis la mort physique jusqu'à son ascension : elle examine d'abord les conceptions du départ de l'âme, puis les rituels qui organisent sa traversée vers l'au-delà. La seconde partie montre en quoi le *lugumisme* institue une continuité entre les vivants et les ancêtres défunts : elle étudie d'abord les modalités du retour de l'âme, par la possession et la réincarnation, avant d'aborder la mort comme vecteur de pérennité identitaire et spirituelle chez le peuple mancagne.

1. De la mort physique à l'ascension

Au sein de la spiritualité africaine, les avis divergent quant au moment où l'âme du défunt quitte le corps pour entamer son voyage vers l'au-delà. Certains peuples affirment que ce départ peut survenir entre trois et six mois avant la mort physique elle-même, une thèse qui ne convainc cependant pas l'ensemble des chercheurs. Chez le Mancagne, cette version a longtemps fait consensus, avant que des recherches récentes n'en démontrent l'inexactitude.

1.1. Conceptions du départ de l'âme du défunt

Telle qu'elle est envisagée dans la religion chrétienne, la notion de départ laisse penser que l'âme demeure quelques jours sur terre avant de s'élever vers l'au-delà. Ce point de vue est notamment partagé par Jean de Shanghai et de San Francisco, qui affirment dans leur homélie :

Durant deux jours, l'âme dispose d'une relative liberté et peut visiter des lieux sur terre qui lui étaient chers, mais le troisième jour elle se déplace vers d'autres sphères. À ce moment-là (le troisième

jour), elle passe au travers de légions d'esprits mauvais qui entravent son chemin et l'accusent de divers péchés, pour lesquels ils l'avaient eux-mêmes tentée. Selon différentes révélations, il y a vingt de ces obstacles, appelés les « péages », à chacun desquels une forme ou une autre de péché est mise à l'épreuve. Après avoir franchi l'un, l'âme arrive au suivant, et c'est seulement après avoir réussi à passer au travers de tous qu'elle peut continuer son chemin sans être jetée immédiatement dans la géhenne. (Jean de Shanghai et de San Francisco, 2016, p. 1)

Ces propos de Jean de Shanghai et de San Francisco éclairent davantage la nature du séjour que l'âme effectue sur terre après la mort physique. Ce bref passage, semblable à une visite ou à un pèlerinage, peut être interprété comme un adieu aux êtres chers avant d'entreprendre le grand voyage. Cette conception rejoint, en partie, celle du *lugumisme* mancagne, à une nuance près : le nombre de jours que l'âme passe encore parmi les vivants. Selon la spiritualité mancagne, en effet, l'âme se sépare du corps dès l'instant de la mort physique. Mais part-elle immédiatement, ou demeure-t-elle un temps parmi les vivants ? Avant de déterminer la durée de ce délai, il convient d'apporter le témoignage d'un cas vécu.

Isabelle Dionou, coépouse de ma mère biologique, habite à Missira, un quartier de la capitale bissau-guinéenne ; malade depuis plus d'une décennie, elle vivait sous l'assistance de sa petite-fille, Idalia. Un jour, vers midi, mère Isabelle s'en alla : son décès fut constaté et tout le quartier pleura sa mort. On fit alors appeler Idalia, qui était sortie pour ses cours. Dès son arrivée, elle entra dans la chambre et poussa un grand cri qui fit revenir sa grand-mère à elle. Une

fois reprise connaissance, celle-ci soupira et dit à sa petite-fille : « Tu aurais pu me laisser partir, j'étais déjà loin, et tu m'as fait revenir. Que dois-je faire à présent ? La porte s'est refermée et je ne vois plus le chemin. » (Missira, février 2023)

Ce témoignage de ma mère Isabelle Dionou confirme que l'âme peut entamer son périple dès l'instant du décès physique. L'expression « j'étais déjà loin » laisse entendre que ce départ s'effectue soit vers les lieux qui lui furent chers, comme le suggère l'homélie citée plus haut, soit directement vers l'au-delà. C'est précisément sur ce point que la spiritualité mancagne apporte une réponse quant au temps que l'âme passe avant de quitter définitivement la maison mortuaire. Selon le *lugumisme*, l'âme du défunt demeure au domicile jusqu'à *pənaṭa*, cérémonie qui symbolise son départ pour *mənket*, le purgatoire. La date de cette cérémonie varie selon le genre : elle a lieu après six *imēm* (36 jours) pour une femme, et huit *imēm* (48 jours) pour un homme. Durant cette période, qui débute dès la mort physique, plusieurs rituels sont organisés pour préparer le départ de l'âme.

Le rituel du feu. Connu sous le nom de *pəwulwulane bətur*, ce rituel consiste à toucher le cercueil avec un feu de paille tout en en faisant le tour du cercueil. Il permet de délier l'âme du défunt de celle des enfants présents dans la maison mortuaire, créant ainsi une rupture afin que le défunt ne les emporte pas avec lui. Ce rituel obligatoire doit être accompli avant le départ pour le cimetière.

Bəṣiij. Il s'agit de séances de pleurs organisées pour le défunt ou la défunte dans la maison mortuaire. L'*Encyclopédie de la culture mancagne* (2023) en donne la description suivante :

Bëšijj symbolise les derniers hommages et l'accompagnement de l'âme du défunt. Les séances se tiennent deux fois par jour : une à l'aube et l'autre au crépuscule. Ces pleurs sont des invocations aux ancêtres. [...] Durant toute cette période, la fille du défunt prépare *kadukar* (repas rituel) et fait une offrande au chevet du lit. (Kabuka, 2023, p. 140)

Comme le souligne ce passage, *bëšijj* permet à la famille du défunt non seulement de prier pour lui, mais aussi de préparer minutieusement son départ. L'offrande quotidienne témoigne du fait que l'âme est encore présente et qu'elle doit se nourrir jusqu'au jour de son départ. Le choix de l'aube et du crépuscule n'est pas anodin : selon la spiritualité mancagne, les âmes ont leurs propres heures de visite et de communion avec les vivants, des heures qui échappent à l'effet de la chaleur du jour.

Pënața. *Pënața* marque le départ définitif de l'âme du défunt hors de la maison mortuaire ; comme indiqué plus haut, la durée qui y conduit varie selon le genre. Ce rituel est organisé, à la fin de *bëšijj*, par les légataires et la famille du défunt. Il marque la fin du deuil et le début du périple de l'âme vers l'au-delà, munie de tous les effets dont elle aura besoin pour le voyage. *Pënața* constitue un second moment de tristesse après celui de la mort physique, la famille considérant alors la séparation comme définitivement actée. C'est ainsi que, sur la question de la traversée vers l'au-delà, la spiritualité mancagne a beaucoup à apprendre aux autres peuples.

1.2. La traversée vers l'au-delà

Dans son sens premier, le mot « traversée » désigne un trajet effectué sur une étendue d'eau, mer, océan ou fleuve, d'un port à un autre. Cela laisse entendre que, pour atteindre l'au-

delà, l'âme doit, durant son périple, traverser un cours d'eau. Cette conception a été développée à la fois dans la religion chrétienne et dans les croyances africaines. Un célèbre chant chrétien d'espérance et de réconfort l'exprime bien : il évoque la tempête en mer et l'assurance que, malgré la tourmente, le croyant sera conduit jusqu'à l'autre rive plutôt que de sombrer, une image qui fait directement écho à l'idée d'une traversée vers l'au-delà :

Si la mer se déchaîne,
Si le vent souffle fort,
Si la barque t'entraîne,
N'aie pas peur de la mort.
Il n'a pas dit que tu coulerais,
Il n'a pas dit que tu sombrerais,
Il a dit : « Allons de l'autre bord »,
Allons de l'autre bord. (Lelong, 2014)

Ce chant évoque ainsi clairement l'idée de traversée, en exprimant la conviction que la mort n'est pas un naufrage, mais le passage vers une autre rive. Même la tradition chrétienne envisage donc ce voyage comme une traversée obligée vers un ailleurs, signe de purification et d'envol. Cette notion de traversée est également soulignée dans le *Livre des morts* de l'Égypte ancienne, où elle est symbolisée par les deux rives du Nil : « La mort est clairement signalée comme un acte de passage d'une dimension à une autre, du visible à l'invisible, symbolisé par les deux rives du Nil dont le parcours Sud-Nord partage la terre d'Égypte en rive des vivants (orientale) et rive des morts (occidentale) » (Barguet, 1967, p. 1). Le *lugumisme* mancagne, en revanche, parle de voyage sans évoquer explicitement une traversée : un voyage qu'il convient de préparer comme on prépare celui des vivants. Si la mort y est considérée comme un passage du monde visible au monde

invisible, l'âme du défunt doit alors disposer de tout ce dont elle aura besoin, tant pour la route que pour son bien-être une fois installée dans son nouveau monde.

Un coq ou une poule. Le coq, pour l'homme, et la poule, pour la femme, servent à payer le péage permettant d'entrer dans le monde invisible. Cette volaille annonce également l'arrivée d'une nouvelle âme auprès des ancêtres du défunt. Elle doit être accrochée au seuil de la porte dès le matin, puis sacrifiée juste avant le départ pour le cimetière. Rappelons que Jean de Shanghai et de San Francisco, dans son homélie *La vie après la mort*, évoque déjà ces obstacles ou péages que les âmes doivent franchir pour atteindre l'au-delà.

Trois calebasses. Dans la communauté mancagne, la calebasse accompagne l'Homme du début à la fin de sa vie : toute femme doit donc en posséder trois de son vivant. La petite lui sert de couvre-tête, la moyenne pour puiser l'eau à la source, et la grande pour faire la lessive. Ces trois calebasses sont ensuite placées dans la tombe et enterrées avec le cercueil.

Le défunt lui-même. Le défunt, toujours considéré comme le chef, doit également avoir en sa possession plusieurs objets, comme le mentionne *l'Encyclopédie de la culture mancagne* (2023) à propos du jour de *pënaṭa* :

Au crépuscule, les femmes se rendent à une intersection avec *pëṭukar* (petit canari) vide, un pot et une lampe tempête. L'ensemble est appelé *unjaṇan*. Elles creusent un trou et y fixent un bois dont le faite est fourchu avec trois branches. Ce bois permet de bien placer le canari et d'accrocher la lampe tempête. Dans ce canari, on met une cuillère, un pot, une calebasse, etc. (Kabuka, 2023, p. 141)

Les objets cités dans ce passage sont essentiels à la survie de l'âme dans l'au-delà ; elle doit impérativement en être munie avant d'entamer son périple. C'est dans le même sens que Franz Hohler affirme :

L'âme ou la personne défunte ne sont pas seules sur le chemin à parcourir. Elles sont souvent accompagnées et peuvent, ou doivent même, emporter certaines choses. En maints endroits, des objets sont donc déposés dans la tombe. Ces accessoires funéraires sont destinés à l'accompagnement dans le voyage vers l'au-delà. Il s'agit souvent de bijoux ou d'imitations. La musique peut également servir à guider l'âme. (Hohler, 1988, p. 1)

Ce voyage se fait toujours en direction de l'orient, ce qui a d'ailleurs poussé Dom Ange-Marie Niouky à affirmer : « les Brame ou Mancagnes croient en un monde invisible situé à l'orient, c'est-à-dire sur l'emplacement du territoire des manjacques » (Niouky, 2011, p. 64). Ces propos de Dom Ange-Marie Niouky semblent corroborés par ceux de Tio Zino Monteiro, gardien de l'abreuvoir des morts à Cò, village situé sur le chemin de Pelundo, territoire manjacque. Selon le témoignage recueilli en 2023, lors de notre voyage d'études, Tio Zino Monteiro affirme :

Je suis le gardien de cet abreuvoir que vous voyez ici, c'est le chemin des âmes des défunts et je dois m'assurer qu'il ne manque pas d'eau. Quand ils quittent Bula jusqu'ici, ils sont assoiffés et il faut impérativement qu'ils boivent avant de continuer leur chemin. S'ils ne boivent pas, c'est la tristesse et les pleurs. D'autres restent ici à attendre l'eau, et cela les retarde. Ils passent deux fois : vers 14h et 15h, ou vers 2h et 3h du matin. On peut même les

entendre se disputer le passage, et reconnaître la voix de certains d'entre eux. (Có, septembre 2023)



Images de l'abreuvoir de Có, Guinée-Bissau. Source : terrain, septembre 2023.

Ces images illustrent les propos de Tio Zino qui, depuis des années, veille sur cet abreuvoir et sur les âmes des défunts comme sur ses propres enfants. Il ne mentionne que le passage des âmes, sans jamais évoquer leur lieu d'arrivée, une réticence qui semble unanime chez le Mancagne. La communauté parle volontiers de départ et de périple, mais elle n'envisage l'arrivée comme possible qu'après l'accomplissement, par la famille, de tous les rites nécessaires au repos de l'âme du défunt. C'est en cela que le *lugumisme* se distingue des autres spiritualités, où l'ascension est entamée quelques jours seulement après la mort, comme le souligne ce témoignage en ces termes :

Tout individu qui arrive sur Terre doit également en repartir – ce que jamais quiconque n'a connu de son vivant. La mort fait partie de la vie, elle ne signifie pas la fin. Après la mort, l'âme ou la personne défunte part en voyage... Un voyage de l'ici-bas vers l'au-delà. [...] Chaque société, chaque religion a tissé ses propres représentations de ce qui advient au

moment de mourir et après la mort. Pour bien engager le chemin vers l'au-delà, il faut s'y préparer, avec le concours et le soutien des êtres restés ici-bas. (Hohler, 1988, p. 1)

Ce soutien des vivants constitue l'un des fondements de la spiritualité mancagne, connue sous le nom de *lugumisme*. Sans la collaboration de la famille, l'âme risque de demeurer en errance, incapable d'atteindre l'au-delà. C'est pourquoi ce lien sacré doit être maintenu et entretenu, pour le bien-être de tous.

2. *Lugumisme* : lien sacré entre les vivants et les morts

Le *lugumisme* se distingue par sa conception de la mort, envisagée non comme une finitude, mais comme la continuité de la vie dans un monde meilleur, pur et délivré des souffrances terrestres. Pour cela, vivants et morts doivent s'unir afin de perpétuer la sacralité du culte et de maintenir les âmes des défunts à leurs côtés. Ainsi, les défunts ne quittent jamais véritablement la communauté : ils en deviennent membres autrement présents, investis d'une autorité morale et protectrice.

2.1. *Un possible retour de l'âme*

Le retour des âmes après un séjour dans le monde invisible constitue une idée récurrente, aussi bien dans plusieurs communautés africaines que dans certaines traditions occidentales. Mais comment ce retour s'opère-t-il concrètement ? Numénus souligne déjà l'existence de deux portes : celle du Sud, par laquelle s'effectue la montée des âmes, et celle du Nord, par laquelle s'effectue leur descente. Chez le Mancagne, cette circulation entre les deux mondes

obéit à une logique similaire, mais elle se manifeste à travers deux voies spécifiques : la possession rituelle, lors des cérémonies, et l'réincarnation.

La possession. La possession d'une personne par l'âme d'un défunt, appelée *kakana* dans la spiritualité lugumiste, se distingue nettement des autres formes de possession répertoriées dans les spiritualités africaines. Elle présente en effet un caractère circonstanciel : contrairement au « cheval » tel qu'on le rencontre dans le candomblé, où la possession peut s'installer durablement chez un même individu, *kakana* n'investit jamais la même personne de façon permanente. Cette différence n'est pas anodine : elle traduit une conception mancagne de la possession comme intervention ponctuelle et fonctionnelle, plutôt que comme lien spirituel établi entre l'esprit et son support humain. C'est en ce sens que Kabuka précise :

Nalugum (esprit) possède un cheval de circonstance, juste pour faire délivrer un message, une prédiction. *Nalugum* passe par un vivant pour remplir une mission, faire une commission à une famille ou à la communauté concernée. Ce vivant peut être un membre de la famille, voire une personne étrangère à la communauté. Il arrive que l'on reconnaisse la voix du défunt à travers le cheval. (Kabuka, 2023, p. 98)

Kakana est ainsi connue de tous au sein de la communauté, mais son apparition demeure rare : elle ne se manifeste qu'en cas de force majeure, ce qui renforce d'autant son caractère exceptionnel et solennel. *Nalugum*, qu'il s'agisse de l'esprit ou de l'âme ancestrale, revient par le biais de la possession pour deux raisons principales. D'une part, il intervient lorsque les

rituels censés accompagner son périple vers l'au-delà sont compromis ou menacés par un esprit malveillant, ce qui nécessite l'intervention d'un vivant pour rétablir l'ordre. D'autre part, il revient lorsque l'âme perçoit qu'un mal imminent menace les enfants du défunt ou de la défunte. Dans ce second cas, son intervention vise à rétablir la vérité et à indiquer la conduite à tenir, afin de protéger ceux-là mêmes qui sont chargés de faciliter son départ vers l'au-delà. La possession apparaît donc moins comme une manifestation spontanée que comme un mécanisme correctif, mobilisé lorsque l'équilibre entre les vivants et les morts se trouve rompu.

La réincarnation. Le second mode de retour possible de l'âme, dans la spiritualité mancagne, est la réincarnation, connue sous le nom de *pěpěn ñaaŋ*. Selon cette conception, l'âme du défunt ou de la défunte s'incarne dans le nourrisson (*ulugum*), car ce dernier est lui-même issu du monde invisible, où il a séjourné parmi les âmes pures avant de venir au monde. C'est précisément cette proximité originelle entre le nourrisson et le monde des âmes qui rend possible la réincarnation : l'âme du défunt investit le nouveau-né pour y accomplir une nouvelle mission sur terre. Il convient de souligner que, dès la naissance, l'âme qui anime le nourrisson commence à se manifester à travers des signes et d'autres canaux de communication traditionnels, que la famille apprend à interpréter. Nous avons déjà mis en évidence cette dynamique dans un précédent article :

La réincarnation peut être vue sur plusieurs formes : soit c'est un membre défunt de la famille qui décide de réincarner un nourrisson en demandant que ce dernier porte son nom, soit c'est un esprit maléfique qui décide de perturber la progéniture et la quiétude d'une famille. Dans la seconde éventualité, la famille

fait appel aux sages connaissant les rites ou rituels pour faire partir l'esprit. Il faut bien rappeler qu'il arrive parfois que le même défunt veuille être réincarné plusieurs fois ; dans ce cas de figure, on procède à la coupure d'une partie du corps (souvent le lobe de l'oreille) pour le dissuader de revenir, car il pourrait réincarner un nourrisson avec le même signe infligé au bébé après la naissance. (Diompy, 2024, p. 282)

Cette typologie révèle ainsi deux logiques distinctes de réincarnation : l'une bienveillante, portée par le désir d'un ancêtre de perpétuer son nom et sa mémoire au sein de la lignée ; l'autre perturbatrice, qui appelle une intervention rituelle correctrice. Cette distinction n'est pas seulement descriptive : elle structure la manière dont la communauté reçoit et interprète l'arrivée d'un nouveau-né, entre accueil et vigilance.

Cette forme de retour des âmes défunes est, chez le Mancagne, perçue comme une réalité vécue plutôt que comme une simple croyance symbolique. En effet, dès que l'âme cherchant à se réincarner est identifiée, les pleurs du nourrisson cessent et celui-ci retrouve la santé, signe tangible, aux yeux de la communauté, que l'attribution du nom du défunt ou de la défunte a restauré l'équilibre rompu. *Pěpěň ñaaŋ* demeure ainsi une réalité vivante au cœur de la spiritualité lugumiste : dans presque chaque famille, un enfant porte le nom d'un arrière-grand-parent, signe d'acceptation de cette réincarnation. Ce lien intergénérationnel ne se réduit pas à une simple transmission onomastique : il constitue le garant d'une paix et d'une stabilité partagées entre le monde des vivants et celui des morts.

2.2. La mort : pérennité identitaire et spirituelle

« Ceux qui sont morts ne sont jamais partis, ils sont dans la case, ils sont dans la foule [...] Les morts ne sont pas morts », disait Birago Diop dans *Leurres et lueurs* (1960). Cette formule, devenue emblématique de la pensée africaine sur la mort, trouve dans le *lugumisme* mancagne une illustration particulièrement aboutie, presque systématique. Loin d'être une simple métaphore poétique, elle correspond chez le Mancagne à une véritable ontologie de la continuité : le Mancagne ne considère pas la mort comme une fin, mais comme une nouvelle étape, une renaissance, une vie seconde dans laquelle le défunt ou la défunte acquiert une force et des pouvoirs lui permettant d'intercéder pour les vivants auprès du Dieu Tout-Puissant.

Cette conception suppose un déplacement radical par rapport à la vision occidentale classique de la mort comme rupture ou comme néant : ici, la mort n'abolit pas la personne, elle la transforme et, paradoxalement, l'intensifie. Le défunt reste lui-même au-delà de sa disparition physique ; il n'y a donc pas de rupture absolue entre les vivants et les morts dans cette communauté. Au contraire, les morts deviennent plus présents, plus actifs même, et entretiennent avec les vivants une communication continue qui structure le quotidien social et religieux du groupe. On pourrait dire que, chez le Mancagne, la mort ne sépare pas les générations : elle les superpose.

Cette pérennité identitaire se manifeste sous deux formes complémentaires, l'une individuelle et l'autre collective. D'une part, le nom du défunt ou de la défunte est transmis à l'un de ses descendants, ce qui assure une continuité onomastique et, à travers elle, une forme de réincarnation symbolique de l'identité au sein de la lignée. D'autre part, les rites funéraires assurent une continuité rituelle, cette fois prise en charge par

l'ensemble de la communauté. C'est dans ce sens qu'Albino Labare souligne :

Les morts ne quittent pas définitivement le monde des vivants, leur âme y revient et y séjourne quand elle veut. C'est dans ce sens que leurs morts vivent. Ils vivent et s'expriment par la bouche et la main des devins : *bapena*. Les morts devenus *balugum*, c'est-à-dire des mânes, des divinités invisibles, voient, entendent et peuvent parler. Ils le font aussi soit à travers les entrailles de poulets, soit les urines ou les crottes de chèvres, les cris d'oiseaux ; les choses sans vie, les choses vivantes, les éléments. Ils se nourrissent comme les vivants et savent apprécier un bon vin ! D'où les rites qui leur sont consacrés. (Labare, 1990, p. 12)

Ce passage est révélateur d'une cosmologie où la frontière entre le vivant et l'inanimé, entre le mort et le vivant, devient poreuse : les entrailles de poulet, les cris d'oiseaux, les éléments naturels deviennent autant de médiums par lesquels la parole des ancêtres peut se manifester. Le monde matériel tout entier devient ainsi potentiellement le langage des morts. Cette porosité explique l'importance accordée aux rites funéraires, qui ne sont pas de simples formalités, mais bien le mécanisme par lequel cette communication permanente entre les deux mondes est rendue possible et efficace.

Il convient d'insister sur un point central de cette logique : le statut d'ancêtre, *nalugum*, n'est jamais acquis automatiquement par la simple mort biologique. Il résulte d'un processus, d'une élaboration progressive et collective. Plus le rituel funéraire est organisé avec soin, en suivant le calendrier établi par la communauté selon le genre, plus le défunt ou la défunte a de chances d'accéder pleinement à ce statut.

Inversement, un défunt mal accompagné rituellement risque de demeurer un mort « incomplet », confiné à *mēnket* (purgatoire), mal intégré au monde des ancêtres et, de ce fait, potentiellement dangereux ou perturbateur pour les membres de sa famille restés en vie. On retrouve ici une logique que l'on observe dans plusieurs sociétés africaines : le mort non rituellement « fini » devient un mort errant, source d'angoisse sociale autant que spirituelle.

Cette exigence rituelle se vérifie de façon spectaculaire dans le cas de la mort accidentelle : la famille du défunt doit alors se rendre sur le lieu même de l'accident afin d'y récupérer symboliquement l'âme et de la ramener à la maison mortuaire, seul lieu d'où elle peut légitimement prendre son envol vers le monde invisible. Ce geste illustre bien que, dans la pensée mancagne, l'âme n'est pas spontanément libre de rejoindre le monde des ancêtres : elle doit être accompagnée, presque guidée, par les vivants.

Il faut donc bien comprendre que la pérennité du mort n'est jamais une survie automatique de l'âme, qui se produirait indépendamment de l'action des vivants. Elle est au contraire un accomplissement qui doit être produit rituellement et collectivement, en particulier par les enfants, l'époux ou l'épouse, et l'ensemble de la famille du défunt ou de la défunte. Dans la conception mancagne, le mort ne s'évapore donc pas dans un au-delà abstrait et désincarné ; il rejoint symboliquement la terre des ancêtres, à condition d'être enterré « en son trente et un », muni de tous les effets dont il aura besoin dans sa nouvelle existence. C'est seulement à ce prix qu'il pourra devenir, grâce aux rites accomplis par les vivants, un *nalugum* véritablement accompli. Cette dimension collective trouve son expression la plus visible dans le culte rendu aux *balugum*, véritable cœur symbolique de la

spiritualité lugumiste. Ce culte engage l'ensemble de la communauté et doit être entretenu par des rites, des rituels et des offrandes destinés à préserver le cordon de la lignée, qu'elle soit utérine ou masculine, autrement dit à garantir la continuité généalogique elle-même par la médiation du religieux. C'est ainsi que, dans la plupart des concessions mancagnes restées fidèles à la tradition et adeptes du *lugumisme*, un autel est érigé en l'honneur du défunt, soit dans son propre domicile, soit dans celui de son fils aîné. Trincaz décrit avec précision ce dispositif :

Devant la case familiale, un bâton fiché en terre, *pëtu*, d'une vingtaine de centimètres environ, figure la présence des *balugum* de toute la lignée masculine ou utérine. Il peut être brut ou sculpté à l'effigie des disparus. C'est là que le chef de famille vient consulter les défunts et leur offrir les libations. Toutes les familles, chrétiennes ou non, parfois en se dispensant du support du *pëtu*, continuent à vénérer les morts devant la case. (Trincaz, 1981, p. 219)

Ce passage est intéressant en ce qu'il révèle la résilience du culte des ancêtres face à la christianisation : même les familles converties continuent, sous une forme atténuée, à honorer leurs morts devant la case, preuve que ce rapport aux ancêtres dépasse le strict cadre religieux institutionnel pour s'inscrire dans une identité culturelle plus profonde.

L'autel ou le pieu, selon les croyances de chacun, devient ainsi le lieu où le défunt est honoré une fois qu'il a acquis le statut de *nalugum*. Mais ce statut s'inscrit lui-même dans un calendrier rituel précis, structuré par deux grandes étapes complémentaires. La première, *Nguran*, marque la fin de l'année mancagne et le début d'une nouvelle année ; elle permet aux vivants d'effacer les traces des âmes sur terre, afin

de prévenir d'autres décès. Sa date, fixée par le roi suprême des Mancagnes en collaboration avec les *banjanan* (conseillers), varie selon les clans, ce qui témoigne d'une organisation sociale et religieuse à la fois centralisée et segmentée. La seconde étape, *pëdo pum*, constitue le rituel funéraire ultime, celui qui permet à l'âme de trouver enfin son repos éternel ; sa date est fixée conjointement par la famille et les légataires.

Ces deux cérémonies ne sont pas de simples options laissées à la discrétion des familles ; elles sont obligatoires et ne sauraient être négligées, tant pour les défunts que pour les vivants. À défaut d'être célébrées, ni les uns ni les autres ne connaîtront la quiétude. Chez le Mancagne, le repos des morts et la paix des vivants sont indissociablement liés, et c'est précisément cette interdépendance rituelle qui fonde la cohésion spirituelle et sociale de la communauté.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que le *lugumisme* mancagne propose une lecture singulière de la mort, irréductible aux catégories souvent mobilisées pour penser l'au-delà dans les traditions abrahamiques comme dans nombre de cosmologies africaines voisines. Loin de subordonner le destin de l'âme à un jugement moral individuel, cette spiritualité fait reposer l'accès au repos éternel sur l'accomplissement collectif d'un protocole rituel précis, dont la famille du défunt est la principale dépositaire. Le périple de l'âme, du détachement progressif opéré par le rituel du feu, en passant par *bëšijj* (les pleurs) et le départ solennel lors de *pënața*, jusqu'à la traversée de l'âme, munie des objets nécessaires à sa survie à *mënkët*, révèle une conception de la

mort comme déplacement à préparer plutôt que comme rupture à subir.

Cette étude a également montré que le lien entre les vivants et les morts ne s'interrompt jamais véritablement chez le Mancagne. Par la possession circonstancielle (*kakana*), par la réincarnation (*pëpën ñaang*) et par la transmission onomastique, le défunt demeure un acteur à part entière de la vie communautaire, investi d'une autorité que seul l'accomplissement rigoureux des rituels de *Nguran* et de *pëdo pum* permet de consolider pleinement. Le statut de *nalugum* n'est ainsi jamais un acquis automatique de la mort biologique : il est un accomplissement rituel et collectif, ce qui place la responsabilité du repos des âmes, et donc de la paix des vivants, au cœur même du lien social mancagne.

Au-delà de son intérêt scientifique, cette étude présente une portée utilitaire concrète. Elle peut servir de support pédagogique pour la transmission du *lugumisme* aux jeunes générations mancagnes, dans les concessions familiales comme dans les écoles communautaires où ce patrimoine immatériel est de moins en moins enseigné. Elle fournit également aux familles et aux légataires un repère clair sur le calendrier et la signification des rites funéraires (*pënaŋa*, *bëšijj*, *Nguran*, *pëdo pum*), utile pour accompagner sereinement leurs défunts dans un contexte de mutations sociales et religieuses rapides. Enfin, en documentant un système de pensée jusqu'ici peu accessible, ce travail peut nourrir le dialogue entre *lugumisme*, christianisme et islam au sein des familles mancagnes, et alimenter les politiques culturelles de sauvegarde du patrimoine immatériel en Guinée-Bissau et au Sénégal.

Sur le plan scientifique, cette analyse contribue à la documentation d'un système de pensée encore peu exploré dans la littérature, et invite à dépasser les lectures qui réduisent

les spiritualités africaines à de simples survivances superstitieuses. Elle ouvre par ailleurs plusieurs pistes pour des recherches futures : une étude comparative plus systématique du *lugumisme* avec les cosmologies funéraires voisines (manjacque, balante, diola), une enquête approfondie sur la transformation de ces pratiques sous l'effet de la christianisation et de l'islamisation, ainsi qu'une réflexion sur les modalités de transmission de ces savoirs rituels aux jeunes générations, dans un contexte où l'urbanisation et la mobilité fragilisent les cadres traditionnels de leur perpétuation. Préserver la mémoire du *lugumisme*, c'est en définitive préserver une manière singulière de voir la mort, non comme un terme, mais comme un passage qu'il revient aux vivants de rendre possible.

Bibliographie et sources

BARGUET Paul, 1967. *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Éditions du Cerf, Paris

DIOMPY Mark Séraphin, 2024, « Conception de l'esprit chez le Mancagne : "lugumisme" », in Re-lecture d'Afrique, vol. 1, n°1, pp. 279-300.

DIOP Birago, 1960. *Leurres et lueurs*, Présence Africaine, Paris
HOHLER Franz, 1988. *Vierzig vorbei*, Luchterhand, Darmstadt, ISBN: 363086676X/ 9783630866765, Allemagne.

JEAN DE SHANGHAI ET DE SAN FRANCISCO, 2016. *La vie après la mort*, Canberra Parish of the Russian Orthodox Church Outside Russia, Canberra

KABUKA, 2023. *Encyclopédie de la culture mancagne : aux sources de la "mancagnité"*, Éditions L'Harmattan Sénégal, Dakar

LABARE Albino, 1990. *Dieu noir, Dieu blanc*, Éditions L'Harmattan, coll. « Encres noires », Paris

LELONG Lydia., 2014. *Si la mer se déchaîne* [chant]

NIOUKY Ange-Marie, 2011. *LES BRAMES OU MANCAGNES DU SENEGAL ET DE LA GUINEE-BISSAU, Essai sur leurs us et coutumes*, Éditions L'Harmattan, Paris

TRINCAZ Jacqueline, 1981. *Colonisation et religions en Afrique Noire, l'exemple de Ziguinchor*, Éditions L'Harmattan, Paris

Sources orales

N°	Nom et prénom	Date et lieu de l'entretien	Qualité / profession
1	DIONOU Isabelle	Février 2023, Missira (Guinée-Bissau)	Témoin direct
2	MONTEIRO Tio Zino	Septembre 2023, Cò (Guinée-Bissau)	Gardien de l'abreuvoir des morts