Du corps exhibé au bout d'une corde au cadavre caché et dépiécé

Une réflexion anthropologique autour des rites mortuaires des pendus chez les Ngyemba du Cameroun

Célestin WAGOUM

Historien- Anthropologue (Ph D)
Chargé de cours à L'ENS de l'Université de Yaoundé I (Cameroun)

DOI : https ://doi.org/10.17184/eac.8600

Résumé : Dans l'imaginaire social et culturel des Ngyemba, peuple de paysans montagnards occupant à l'Ouest du Cameroun les versants Est des Monts Bamboutos, il existerait plusieurs manières de mourir allant de la plus normale à la plus répugnante. Aussi font-ils une distinction nette entre la « bonne mort » qui aboutirait à l'ancestralisation du défunt et la « mauvaise mort » ou « mort des os » (Lewouhé mekui) très contagieuse, ignominieuse et révélatrice du courroux des forces invisibles. En effet, si la mort dans cette culture n'est guère synonyme de finitude ou de néantisation de l'être, mais une sorte de mutation ou de « création à l'envers » au sens de Ziegler (1975) ; le Ngyemba craint par-dessus tout la mort violente et volontaire : le suicide par pendaison. En effet, si les données historiques attestent que depuis l'Antiquité les « hommes ont tendance à utiliser les moyens les plus violents et les plus radicaux pour mettre fin à leurs jours » (Allouche & al., 2007 : 4), il faut cependant souligner que la pendaison constitue chez les Bamiléké le prototype même de « mort crue » (Lewouhé mbeuok) ou « ensauvagée » (Ariès, 1977) déstabilisateur de l'ordre social. Oraison (1967 : 49) souligne que le suicide est encore plus agressif contre « l'autre » que contre soi-même. « Monter le cordon » (Ku'o ndap) ou se pendre dans l'imaginaire bamiléké, c'est « punir l'autre ; le rendre coupable ; susciter son angoisse ; le frustrer irrémédiablement… ». La famille du pendu est raillée, stigmatisée ou fait l'objet d'un comportement d'évitement. On désigne généralement ses membres par expressions telles que « ceux qui se pendent » et plus personne n'ose y prendre des femmes pour épouses.

Mots-clés : pendus, corps, mort, autopsie, Ngyemba.

1 Introduction

Dans les représentations sociales des Ngyemba[1], peuple de paysans montagnards occupant à l'Ouest du Cameroun les versants Est des Monts Bamboutos, il existe plusieurs manières de mourir allant de la plus bénigne à la plus répugnante. C'est ainsi que dans leur classification, ils font une distinction assez marquée entre ce qu'on pourrait traduire par « bonne mort » qui aboutit à l'*ancestralisation* du défunt et la « mauvaise mort ». Cette dernière très redoutée est souvent désignée par des expressions imagées et symboliques telles que : *Lewouhé mekui* (« mort des os »), *Lewouhé mbeuok* (« mort crue »), *Lewouhé tiétié* (« mort débout »), etc. Très contagieuse et ignominieuse, elle conduit systématiquement à la néantisation de l'être du défunt, à sa disparition par évanescence du souvenir des membres du groupe. Mais de tous les décès qui ébranlent la société jusqu'à ses fondements les plus intimes, les Ngyemba craignent par-dessus tout le suicide volontaire par pendaison.

En effet, si les données anthropologiques et historiques attestent que les « hommes ont tendance à utiliser les moyens les plus violents et les plus radicaux pour mettre fin à leurs jours, ce qui explique le recours à la pendaison connue pour sa haute létalité » (Allouche & *al.*, 2007 : 5) ; il faut cependant souligner que la pendaison constitue chez les Ngyemba le prototype même de « mort crue » ou « ensauvagée » (Ariès, 1977), déstabilisateur de l'ordre social et cosmique. Comme l'attestent nos enquêtes de terrain, le suicide est effroyable en ce sens qu'il est encore plus agressif contre « l'autre » que contre soi-même. « Grimper le cordon » (*Ku'o ndap*) ou s'exhiber au bout d'une corde, c'est mettre son corps en spectacle ou profaner son cadavre, c'est aussi « punir l'autre ; le rendre coupable ; susciter son angoisse ; le frustrer irrémédiablement… » (Oraison, 1967 : 49). Les parents du pendu sont couverts d'opprobre, raillés, stigmatisés et se sentent diminués. On les montre du doigt, les évite ou les désigne désormais par des termes moqueurs tels que : *Pa'a tchéing* (« ceux qui se pendent »), *Pa'a kuo tyo* (« ceux qui grimpent en haut ») ou « familles à suicide » (Moron, 1982 : 23). Mise au ban de la société, plus personne n'ose donner sa fille en mariage dans une telle famille ou y prendre femmes. Le groupe cesse tout commerce avec la famille du pendu. Socialement et psychologiquement fragilisée, Hanus (2005 : 56) souligne que « la culpabilité des parents du suicidé s'accompagne d'autres altérations du surmoi. L'idéal du moi régresse en relation avec la baisse de l'estime de soi du fait que le suicide d'un être aimé nous donne le sentiment d'avoir échoué à le garder en vie, d'avoir été et d'être nuls ». En dehors du fait que le passage entre la vie et la mort soit brutal et sans témoin, la croyance selon laquelle le cadavre du pendu est très souillé ou abrite la « mauvaise chose » (Eschlimann, 1985 : 96) est très ancrée dans l'imaginaire ngyemba. D'où l'interdiction aux non-initiés de voir ou d'entrer en contact avec le pendu sur le lieu son forfait. Bamunoba & Adoukonou (1979 : 11) notent à cet effet que dans la plupart des sociétés d'Afrique noire, « lorsqu'une personne se suicide par pendaison, les membres de sa famille ou de son clan ne coupent pas la corde dont elle s'est servie, car celui qui la couperait risquerait d'être tourmenté par l'esprit du suicidé. On craint

[1] Les Ngyemba forment un groupe linguistique et culturel très homogène dont la langue est le Ngyemba. Ils sont repartis à l'Ouest du Cameroun dans les départements des Bamboutos et de la Ménoua où ils ont fondé des chefferies traditionnelles dont les plus importantes sont : Bangang, Batcham, Balessing, Bamougong, Balatchi et Batan.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

aussi que l'esprit n'incite celui qui tranche la corde à se pendre lui-même un jour ou l'autre ». Chez les Ngyemba, les rites de « dépendaison » (Salgues & *al.* 2011 : 4) qui accompagnent l'inhumation des pendus ont pour but de canaliser ou de neutraliser la souillure qui pourrait se répandre dans le groupe en cas de négligence. En d'autres termes, ils assurent la protection du corps individuel et social.

La présente recherche s'attèle à décrypter les différentes considérations anthropologiques qui encadrent la personne, la pendaison et le corps social dans la socioculture ngyemba. Autrement dit, comment l'individu et le groupe auquel il appartient pensent-ils le corps ? Que cache la pendaison et quelles sont les logiques sociales qui justifient la complexité des rites mortuaires des pendus dans la culture ngyemba ?

2 Cadrage méthodologique et théorique

Les données analysées dans la présente étude sont tirées des investigations de terrain que nous menons chez les Ngyemba de l'Ouest-Cameroun depuis quelques années dans le champ de la mort et du corps. Auprès de différentes personnes ressources raisonnablement et librement choisies (praticiens des autopsies rituelles, membres de la société secrète de *Meko'on,* parents ou proches des pendus, devins, etc.), nous avons régulièrement discuté des questions socio-anthropologiques se rapportant à la notion de personne, aux pratiques d'autopsie rituelle, au traitement du cadavre des pendus et au « blindage »[2] social. La taille de nos échantillons n'a pas été représentative de la population considérée. Dans une perspective essentiellement qualitative, l'important a été surtout d'atteindre la saturation et la redondance des informations recherchées. Le travail s'inscrit globalement dans le triple champ de la sociologie du corps (Le Breton, 1991, 1992 & 1999 ; Travaillot, 1998 ; Détrez, 2002 ; Boetsch & Chevé, 2000), de la mort (Le Breton, 2010, 2013 ; Thomas, 1975, 1980, 1983 ; Bamunoba & Adoukonou, 1979) et de la sociologie des représentations sociales ou de l'imaginaire. Cette dernière présente un intérêt indéniable pour cette étude en ce sens qu'elle rend possible la saisie des opinions, attitudes, valeurs, croyances, préjugés et stéréotypes socialement contruits par les acteurs sociaux et qui se fondent sur leur connaissance ou leur sentiment subjectif (Jodelet, 1989 ; Abric, 1994 ; Godelier, 2015 ; Castoriadis, 1977). L'essentiel des résultats du présent travail s'articule autour des considérations socio-anthropologiques de la notion de personne, de la pendaison et des rites mortuaires des pendus chez les Ngyemba

3 Considérations socio-anthropologiques autour du corps et de la personne chez les Ngyemba

Siège de l'identité, c'est-à-dire le support du portrait moral et social de l'individu, enveloppe abritant l'âme, l'esprit, le double et d'autres principes de la personne ; médiation de l'individu face au monde extérieur qui l'entoure, marqueur de distance et d'altérité, le corps dans la culture ngyemba n'est jamais un objet donné ou achevé, une notion figée et statique. Il est toujours un projet en devenir, une construction

[2]Le blindage est un dispositif fabriqué par un guérisseur ayant pour but de protéger une personne ou un groupe contre les attaques en sorcellerie ou des menaces invisibles. Il peut être conçu sous forme d'amulettes que patient porte au bracelet ou autour des reins, de potions magiques à boire, d'incantations, de piège installé au seuil de la porte d'une case ou de scarifications pratiquées directement sur le requérant.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

culturelle et sociale, c'est-à-dire une « réalité construite à travers différents systèmes symboliques ou rationnels » (Boetsch & Chevé, 2000 :8). Le corps appréhendé comme matière première ou production culturelle est donc une réalité polysémique, complexe et dynamique marquée de pratiques sociales, de représentations et d'imaginaires. En effet, comme le souligne Lafontaine (2008 : 39),

> Au-delà de ses multiples configurations sociales, culturelles et symboliques, le corps est d'abord et avant tout une matière, un matériau organique à partir duquel se sculpte l'identité humaine. L'anthropologie nous enseigne en ce sens que, dans toutes les cultures, le traitement réservé au corps matériel est lié au statut accordé à la subjectivité. À la fois vénéré et chosifié, le corps possède le statut d'objet sacré. Véritable fétiche auréolé de tous les pouvoirs, la matière corporelle tend toutefois à se détacher, sous la pression des manipulations technoscientifiques, de sa dimension subjective pour devenir un pur objet décomposable et malléable à l'infini.

Dès lors, la personne humaine, dans une culture qui a une vision éclatée de la corporéité (les Ngyemba), ne saurait être une entité monolithique limitée uniquement à son corps physique. Elle est toujours habitée par une multiplicité de principes en mouvement permanent. Aussi, Hampaté Ba (1973 : 182) souligne qu'en Afrique noire, « les personnes de la personne sont multiples dans la personne ». Les Ngyemba dans leurs représentations culturelles distinguent donc le corps physique ou matériel des principes spirituels, c'est-à-dire immatériels ou invisibles. Dans l'imaginaire social et culturel des Ngyemba, avant d'appartenir à lui-même, l'individu et son corps appartiennent d'abord à un lignage, à une parenté ou à un groupe quelconque. C'est dans sens qu'une fois mort, son corps peut être confisqué par telle ou telle association de classe d'âge (_Mandjon_g), confrérie (*Nkwon*) ou société secrète (*Dah zé*), etc., qui se chargera de son inhumation ou de l'organisation de ses funérailles au détriment de ses parents.

Le corps est donc une réalité complexe nourrie et structurée à la fois par des éléments du « microcosmos », du « mesocosmos » et du « macrocosmos » (Sow, 1978).

3.1 *Le corps physique*

Le corps physique qu'on désigne par le terme *Mbummê* est le principe physique et matériel qui se décompose après la mort. À la différence des autres composantes de la personne, le *Mbummê* qui relève du périssable est une armature de chair et d'os qui donne à chaque personne une identité ou une physionomie propre. Comme « facteur d'individuation » (Durkheim, 1968 : 386), c'est-à-dire le lieu de la coupure ou de la différenciation individuelle, le corps physique « […] est la marque de l'individu, sa frontière, la butée en quelque sorte qui le distingue des autres. Il est la trace la plus tangible de l'acteur dès lors que se distendent les liens sociaux et la trame symbolique, pourvoyeuse de significations et de valeurs » (Le Breton, 1992 : 8). Il abrite des principes invisibles de la personne (âme, double, ombre, etc.) qui sont indépendants

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

de lui et l'animent.[3] Dans la culture ngyemba, le *Mbummê* est le point départ de toute connaissance (sensorielle ou empirique). Ici, l'éducation traditionnelle ou le processus de socialisation d'un enfant tourne essentiellement autour de la connaissance, de la maîtrise et de l'utilisation de son corps. En effet, toutes les activités de la vie quotidienne, fussent-elles futiles, sacrées ou profanes, secrètes ou publiques, rituelles, prescrites ou prohibées, etc., impliquent l'entremise de la corporéité. C'est donc à travers ce corps que l'Homme peut voir, sentir, entendre, toucher, goûter, etc., et entrer en contact avec l'altérité ou son environnement. Outre les activités perceptives, Le Breton (1992 : 3) souligne que le corps est non seulement le vecteur sémantique à travers lequel l'Homme de toutes les cultures noue ses relations avec le monde extérieur, mais est aussi le point d'ancrage des phénomènes tels que : « Expression des sentiments, étiquettes des rites d'interaction, gestuelles, mimiques, mise en scène de l'apparence, jeux subtils de la séduction, technique du corps, entretien physique, relation à la souffrance, à la douleur, etc. ». Ces différentes « techniques du corps » (Mauss, 1950 : 363-386) attestent que l'existence est d'abord un phénomène corporel. On ne s'étonnera donc guère d'entendre des vieillards ngyemba dire : « Si mon corps me demande de faire ceci ou cela, je le fais. Si mon corps me tape, me fuit, pèse ou refuse, je m'abstiens ».[4]

Par ailleurs, ce corps matériel sur lequel se greffent d'autres corps de la personne n'est pas, à en croire Thomas (1983 :194), ce

> qui sépare, isole et se clôt sur lui-même ; il est ce qui unit, permet la relation au monde visible et invisible, relation qui ne doit point déranger l'harmonie des forces vitales. Car tout est vie, organisation et équilibre, puissance de renouvellement ; vivre, c'est justement se prêter à l'énergie profonde qui se manifeste dans les participations et correspondances entre les êtres. Autrement dit, se mettre à l'unisson du monde, en symbiose avec l'autre.

Le *Mbummê* dans cette relation avec l'univers n'est pas une simple réalité passive, mais il en est l'axe, le lieu et le temps où l'existence prend naissance, le point de départ et de chute d'un rapport dynamique, d'un échange de forces.

En outre, de par la diversité de ses états (sain, malade, sale, mourant, gros, mince, pesant, léger, etc.), le corps physique saisi dans sa double dimension biologique et culturelle est entouré d'un ensemble de métaphores et de métonymies qui renforcent non seulement son statut d'objet pluriel et polysémique, mais également celui de « lieu de tous les paradoxes » (Détrez, 2002, postface). En effet, dans la culture ngyemba, c'est surtout à travers le corps matériel ou corps « biomachine » (Rabischong, 2008 : 6) que se lit l'état de santé de l'individu. Ici par exemple, toutes les maladies relevant du secteur biomédical encore dites « maladies des Blancs » ou celles qui affectent les dimensions invisibles de la personne (attaque en sorcellerie, « maris et femmes de

[3] Bon note qu'en plus du corps physique, les Fang du Gabon peuvent avoir jusqu'à sept âmes : *Eba* (le principe vital créateur), *Nlem* (la conscience, cœur ou volonté), *Edzil* (le nom), *Ki* (la force, signe de l'individu), *Ngzel* (la puissance active de l'âme), *Nsissin* (l'ombre-âme), *Khum* (l'âme désincarnée), in *Les animismes,* Paris, Quadrige, 1998.

[4] Doumtsop Mathieu et Yemetio Monique, entretiens séparés du 24 juillet 2021.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

nuit », fusil nocturne, malchance, etc.) nécessitant l'intervention du devin-guérisseur se reportent au corps physique. Dès lors, être en bonne santé dans la culture ngyemba se traduit par des expressions telles que : « avoir le bon corps », « avoir le corps plein », « avoir le corps qui scintille », « avoir de la chance », etc. D'où l'existence de nombreux rites tels que le « blindage » ou le « lavage du corps » destinés à débarrasser un corps « sale, diminué ou souillé » de ses impuretés ou de ses infortunes (Tonda, 2005 : 15).

3.2 Les corps spirituels

Il s'agit d'un ensemble d'éléments invisibles constitutifs de la personne humaine. Parmi ceux-ci, on peut citer :

3.2.1 Le Juéê

Le *Juéê* qu'on peut traduire diversement par âme ou souffle est un principe immatériel et immortel. Pendant le sommeil, croit-on, le *Juéê* se détache du corps et erre à travers le pays à la rencontre des autres âmes, des esprits ou des mânes des ancêtres. À son retour, le corps s'anime et s'éveille. Servier (1993 : 97) note que l'homme est le plus fragile de toutes les créatures et par conséquent, a besoin de se « construire » en permanence. Et c'est à travers la mobilité de son âme qu'il peut aller puiser aux sources vives de la Création : « L'âme peut abandonner le corps et se déplacer comme elle veut. D'où l'interdit de réveiller brusquement un dormeur, car l'âme pourrait ne pas retrouver le chemin de retour ». Toutefois, si l'âme est le point d'ancrage des « forces vitales » (Tempels, 1949) de la personne humaine, elle apparait aussi paradoxalement comme son talon d'Achille en ce sens qu'« elle est volage et influençable. Qu'elle s'évade au cours d'une de ses randonnées nocturnes, ou qu'on la ravisse par la *sorcellerie*, et voilà le corps de l'homme privé de sa force vitale. Désormais sans moyen de retrouver son et ses sens (car l'âme est aussi le siège des sensations), l'homme, réduit à son enveloppe charnelle et à son ombre, est condamné à errer dans un état *entre deux mondes* : la folie » (Navet, 2007 : 165).

L'âme vit donc en exil dans le *Mbummê*. Les Indiens Tupi-guarani du Brésil expliquent même que le mal de tête dont on souffre quelquefois, après un sommeil interrompu, serait la conséquence de l'épuisement de l'âme du patient qui se bat pour réintégrer son corps. Aussi est-il maladroit de déplacer un dormeur en plein sommeil par crainte que son âme absente ne retrouve plus son chemin au retour. De même, on n'hésite de réveiller en sursaut les enfants ou les vieillards, car le trouble de l'âme, plus fragile à ces moments de la vie, risquerait de les rendre malades, fous ou même de les tuer.

Si le corps est du domaine du corruptible, l'âme immortelle est le chaînon qui ferme la boucle et assure la transition permanente entre « créé » et « non-crée ». C'est dans ce sens que toute vie est suivie de mort, et toute mort suivie de renaissance.

3.2.2 Le Jijin

Le *Jijin* qu'on peut traduire littéralement par ombre est le double vivant ou le jumeau invisible de la personne humaine. Si l'ombre est foulée aux pieds, frappée ou percée, son propriétaire sentira le coup ou la blessure. Les jeunes évitent de piétiner ou de marcher sur l'ombre d'un vieillard, car cela provoquerait un malheur ou la mort

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

de l'imprudent. De Heusch (1973 : 234) note que les Luba- et même les Ngyemba- disent par exemple d'un jeune mort prématurément qu'« on lui a coupé l'ombre ». La disparition de l'ombre présagerait une mort prochaine, car l'homme sans ombre tout comme l'homme sans âme n'est plus de ce monde. Sir Frazer (1981 : 535) relevait à cet effet que chez certains groupes humains, « la perte de l'ombre, réelle ou apparente, a bien souvent été considérée comme la cause ou le signe précurseur de la mort ». Pour Thomas (1975 : 210), l'ombre ou double est encore ce que certains peuples du continent africain appellent « âme légère ». Sa perte ne provoquerait pas nécessairement la mort du patient mais plutôt les évanouissements, les syncopes, certaines folies, etc. La mort effective ne survenant que dans le cas où il y a séparation de « l'âme lourde » du corps.

Tout comme l'âme, l'ombre ou le double sort du corps pendant la nuit, se promène et rapporte des rêves au dormeur. Dans le monde invisible, il peut jouer, dialoguer et même s'accoupler avec d'autres doubles. C'est précisément pendant ces pérégrinations nocturnes du *Jijin* que le dormeur se trouve exposé aux attaques des sorciers, car le sommeil en tant que première scission du temps qui s'impose à l'Homme, introduit ce dernier dans une zone crépusculaire où le moindre faux pas peut entraîner sa perte. Aussi comprend-t-on pourquoi le vampirisme est aussi qualifié de sorcellerie « mangeuse d'âmes ou dévoreuse des doubles » (Lallemand, 1988). Les anciens dans la société ngyemba craignant d'être « mangé » en sorcellerie pendant la nuit avaient coutume de protéger leurs couches avec un appui-tête ou des gris-gris destinés à éloigner les vampires.

D'une manière générale, il est admis chez les Bamiléké en général qu'on peut nuire indirectement à un ennemi en marchant sur son ombre. De Rosny (1996 : 234) écrit à cet effet que : « L'ombre est le double invisible de l'homme. Jeter un objet sur l'ombre de quelqu'un c'est atteindre sa personne ».

3.2.3 Le Tiùm

Le *Tiùm* qu'on peut traduire par cœur n'est pas, comme d'aucuns pourraient le croire, l'organe moteur de la circulation sanguine, mais désignerait la conscience. Il s'agit du principe qui pousse l'homme à poser des actes bons ou mauvais. Siège de l'intelligence, de l'affection, de la personnalité morale ou mentale et en particulier de la conscience du bien et du mal, le *Tiùm* serait aussi le lieu où s'élaborent les projets, se trament les complots et se dissimulent les secrets. Un enfant est-il colérique ? « C'est son cœur qui est ainsi » ; une personne renonce à un projet ? « Son cœur ne veut plus » ; une fille n'aime pas un jeune garçon qu'on lui propose en mariage ? « Inutile de la forcer : c'est l'enfant qu'on accouche, on n'engendre pas son cœur ».

C'est aussi dans le *Tiùm* que le sorcier peut porter atteinte à l'intégrité physique et morale d'un ennemi. Dans cette forme de sorcellerie interviennent aussi l'œil et la bouche. En effet, l'œil, le « mauvais œil », offre à l'envieux le moyen d'agir sur ses ennemis, les animaux et les choses. L'acte dans ce contexte se réduit au verbe, car en sorcellerie, la parole est pouvoir et non simplement savoir ou mode de communication. La parole est donc engagée dans une chaîne de valeurs, car tout « savoir dire » n'implique pas forcément un « pouvoir dire » (Ducrot, 1972 : 5).

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

Il existe donc une interdépendance entre le penser, le voir, le dire et l'agir. C'est dans ce sens que Favret-Saada écrit (1977 : 80) que : « Plus encore que la parole ou le toucher, le regard du sorcier produit des effets dévastateurs. […] Les contacts matériels directs (par le toucher) doivent être évités absolument, tandis que les contacts indirects (par la parole, le regard), s'ils ne peuvent être évités, doivent être soutenus ».

Par ailleurs, c'est le *Tiùm* qui détermine le tempérament ou le caractère d'un individu. Aussi dira-t-on qu'un tel a un « mauvais cœur », un « cœur noir », un « gros cœur », un « cœur propre », « un cœur qui fuit » ou « n'a pas de cœur ».

4 La pendaison : modalités de mise en œuvre du suicide et typologie

Le suicide par pendaison est un acte négatif de renoncement à la vie. Autrement dit, la pendaison est « le meurtre de soi-même » (Moron, 1982 : 3). En raison de sa facilité de réalisation et de sa grande létalité, Grosjean (2011 : 15) note qu'elle est un mode de suicide au « pronostic sombre ». Slagues, Martinez et *al.* (2011 : 2) l'appréhende comme étant un « acte au cours duquel le cou est enserré dans un lien, attaché à un point fixe et le poids du corps exerce une traction plus ou moins violente sur le lien du haut vers le bas ». C'est un crime qui touche les hommes, les femmes et même les enfants dans la quasi-totalité de sociétés et de cultures. La pendaison est donc inhérente à la condition humaine. Car « de tout temps [et dans toutes les cultures], les hommes ont cherché à exercer sur eux-mêmes le droit de vie et de mort » (Moron, 1982 : 7).

4.1 Les causes de la pendaison

Les cas de pendaison sont rares chez les Ngyemba et résultent le plus souvent des accusations de sorcellerie. En effet, quand on vous soupçonne de sorcellerie, votre vie devient un véritable supplice. Vous êtes persécutés et tous vos gestes sont épiés. Et sous la pression du groupe ou du regard appuyé de l'altérité, vous pouvez finir par croire que vous êtes sorcier. Face à de telles accusations et parfois las de clamer leur innocence, certaines personnes finissent par mettre fin à leurs jours. Dans une région rurale densément peuplée et soumise à une forte pression sur les ressources, la pendaison peut aussi résulter des querelles au sujet du partage de l'héritage, des litiges fonciers, de la désobéissance caractérisée d'un fils envers son père, des ennuis avec les femmes, des palabres avec le chef ou les notables, d'un endettement excessif auprès des tontines, des particuliers ou d'une banque, de l'échec dans les affaires, de l'impossibilité de prendre une épouse, de la stérilité, des accusations d'inceste ou de viol, etc.

À côté de ces causes, on peut avoir des facteurs de risques ou pathologiques comme les antécédents psychiatriques ou psychologiques, la dépression, la consommation des drogues ou d'alcool, les troubles d'humeur ou bipolaires, l'anxiété et les troubles de personnalité, la schizophrénie, l'impulsivité, les antécédents de tentative de suicide, etc. D'ailleurs, il est admis chez les Ngyemba que « celui qui essaie de se pendre le fera un jour ou l'autre ». Certaines familles auraient des prédispositions génétiques ou héréditaires (antécédents psychiatriques, par exemple) qui les pousseraient au suicide.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

Les Ngyemba les désignent par l'expression « famille de ceux qui *entendent* la *tête de la lune* » *(Njù Ntuo Ssan.*[5])

Certains événements malheureux de la vie pourraient être appréhendés comme des facteurs précipitant. Le décès brutal d'un être aimé (conjoint, enfant, parent), le divorce, les violences dans le foyer, l'angoisse face au VIH, les problèmes d'orientation sexuelle (homosexualité chez les jeunes par exemple), l'échec scolaire, etc., peuvent être les éléments qui poussent à la pendaison.

4.2 Les formes de pendaison

> En fonction de la position de la victime, on distingue généralement deux types de pendaison :
>
> - La pendaison complète où la suspension du corps est totale
>
> - La pendaison incomplète où les pieds de la victime touchent le sol ou un appui.

Quel que soit sa forme et le type de nœud utilisé (coulissant ou non), une forte pression sur le cou dans la région des artères carotides entraine une perte de connaissance par asphyxie et la mort survient en 10 secondes. La pendaison peut alors survenir en position debout, agenouillée, assise et même couchée (Dejarlais, 2013 : 13).

Dans la société ngyemba, la pendaison a souvent lieu discrètement en brousse, à l'intérieur ou derrière la maison de la victime, sur une branche d'arbre, dans la concession de la victime, etc. Généralement, la victime choisit un lieu qui lui est familier pour se donner la mort. Mais pour se venger ou en guise de protestation contre une injustice, un individu peut choisir délibérément de se pendre au seuil de la case ou dans la concession de son ennemi. Ce faisant, il suscite sa culpabilité et maudit ses biens.

Le lien utilisé dans la pendaison peut être une corde fabriquée par la victime, un foulard, un pagne, une couverture, la ceinture, un câble électrique, une corde de chèvre en caoutchouc, etc. Ce lien est par la suite attaché à une poutre en bois ou à une branche d'arbre. Dans certains cas, la victime se sert d'un tabouret, d'une chaise, d'une échelle ou d'une table pour rattacher le lien au point de suspension. Une fois le nœud inséré autour du cou, il ne lui reste plus qu'à se lancer dans le vide. Sous l'action de son poids ou de la force de traction exercée sur le cou, la fracture des grandes cornes ou du cartilage thyroïde s'ensuit (Alouche & *al.*, 2007 : 6).

Dans la plupart des cas de pendaison, la victime peut présenter un visage pâle et la langue proéminente et noircie par assèchement. Par ailleurs, les lésions de la moelle pendant la strangulation peuvent provoquer « chez les femmes un afflux de sang dans la vulve permettant son gonflement. Chez les hommes, [on note] une érection plus moins complète avec émission intermittente d'urines, glaires ou liquide prostatique » (Grosjean, 2011 : 23). Aux lésions cervicales viennent s'ajouter les lividités localisées aux membres, et particulièrement intenses aux pieds et aux mains. Si le cadavre n'est

[5]Le Ngyemba pensent que la pleine lune exercerait une force d'attraction négative sur des personnes présentant des antécédents psychiatriques. Durant cette période, elles deviennent agressives, manifestent des crises de folie et posent parfois des actes qui s'écartent de la norme sociale (transgression des interdits, indécence, insolence, injures, etc.).

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

pas découvert à temps, sa lente décomposition et autres altérations rendent sa vue insupportable.

5 Prenez, ceci est mon corps : de la pendaison comme mise en spectacle du corps mort

Avant d'être un crime contre soi-même, la pendaison dans la culture ngyemba est une grave offense contre le groupe ou le clan qui est le légitime propriétaire du corps de tous ses membres. En effet, le corps actif, c'est-à-dire vivant ou sans tonus (mort, cadavre ou mutilé) est un objet sacré dont le curseur de sa monstration (exhibition dans l'espace public) ou de sa dissimulation est réglé par la culture. Appréhendé comme une production sociale et culturelle, le corps est donc inconcevable sans une codification de pratiques qui met en scène et engage la responsabilité des sujets montrant, regardant ou touchant. Indépendamment de ses états, le corps cerné au sens de Le Breton (2010 : 8) comme « espace qui se donne à voir et à lire à l'appréciation des autres » est protégé par de nombreux interdits qui l'érigent en une sorte de fétiche auréolé. N'importe qui ne montre donc pas n'importe comment, n'importe où et dans n'importe quel état son corps.

Se pendre, c'est-à-dire s'exhiber au bout d'une corde, c'est se mettre en spectacle, c'est renoncer à son humanité et offrir son corps aux vautours du ciel.[6] La pendaison est perçue ici comme une trahison, un mauvais don à la société ou une renonciation à la vie (vie de soi et celle du groupe) et suscite, par conséquent, l'angoisse et l'aversion du clan. Cette aversion est amplifiée par le fait que les funérailles des pendus sont coûteuses et exigent de nombreux rites expiatoires. Le suicidé n'est guère considéré ici comme une personne courageuse qui n'a pas peur de la mort, mais plutôt comme un lâche qui, craignant la mort va au-devant d'elle. Il n'est non plus dans l'imaginaire ngyemba « l'homme qui choisit quand, où et comment mourir » (Bacqué, 2016 : 11), mais celui qui se tue pour ne pas avoir à mourir, celui qui fuit l'intolérable.

Par ailleurs, la pendaison cernée comme « acte de désespoir d'un homme qui ne tient plus à vivre » (Durkheim, 1897 : 24) met les proches de la victime en état de choc, car la mort arrive sans prévenir et sans qu'ils aient eu le temps de se préparer pour l'affronter. Le pendu laisse derrière lui des parents, amis et enfants effarés de n'avoir pas perçu les signaux de détresse lancés par l'un de ses membres ou de n'avoir pas pu empêcher le passage à l'acte.

Il faut également souligner que dans la culture ngyemba, le suicide est souvent utilisé comme une arme de revendication, de contestation ou de protestation contre une injustice ou une accusation. Le fait de menacer de se pendre dans la concession ou au seuil de la case d'un ennemi participe de cette violence symbolique ou de l'imaginaire contre soi-même et contre autrui. Tonda (2005 : 7) souligne à cet effet que : « La mort est ainsi mise en spectacle, lui déniant la sacralité qu'on lui a toujours attribuée (dans les sociétés symboliques lignagères) et qui a donné lieu à divers rituels funéraires et

[6] Contrairement aux « bons morts » dont la disparition n'implique pas la « destitution ou le dénie de leur humanité » (Le Breton, 2010 : 12), dans la culture ngyemba, les pendus sont privés des rites mortuaires ordinaires, déchus de leur statut d'ancêtre du groupe et deviennent des âmes condamnées à une existence d'errance. Si le cadavre du pendu n'est pas découvert à temps, il devient le festin des vautours et des bêtes sauvages.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

initiatiques. Avec la spectacularisation du corps vivant ou mort, c'est d'une certaine façon la spectacularisation de l'invisible, vue ici comme l'expression la plus poussée de la violence de l'imaginaire, définie comme « une violence qui s'exerce sur les corps et les imaginations au moyen d'images, de gestes corporels, de mots qui doit son efficience aux consentements révoltés et aux connivences paradoxales de ces corps et imaginations ».

6 Le cadavre caché et dépecé : les rites mortuaires des pendus chez les Ngyemba.

Lorsqu'un individu se pend chez les Ngyemba, ses proches parents saisissent immédiatement le chef du village qui envoie sur le lieu du crime les membres de la société secrète du *Meko'on*. Ces derniers revêtus de leurs tenues rituelles et des cagoules se chargent de « couper le pendu » de sa potence (*dépendaison*). Dans les temps anciens, la tombe du pendu était creusée sur le lieu du forfait. Les fossoyeurs s'assuraient qu'en coupant la corde, le mort devait retomber tout juste dans la fosse. Peu importait sa position dans la tombe. Après quoi, ils le recouvraient d'épines, de tessons de bouteille, de morceaux de poterie, de la cendre et de la terre. À la fin de l'inhumation, la poutre ou l'arbre auquel la personne s'était pendue était abattu et brûlé.

Mais si la pendaison avait lieu dans la concession d'un tiers, on devait déplacer le cadavre. C'est ainsi qu'au son de la double clochette royale (*Kuifo*) et des cris stridents[7], ils traînaient le cadavre sur des branches de raphia vers un lieu secret où ils allaient le soumettre à une autopsie rituelle complexe[8] avant son inhumation. Tout ce vacarme avait pour but d'éloigner l'imprudent qui se trouverait par mégarde sur le chemin qu'allait emprunter le convoi macabre. Dammann (1964 : 176) pense qu'à l'origine, tout le bruit qu'on faisait autour du cadavre (on jouait à la trompette, tirait des coups de feu, sautait dans tous les sens) avait pour « but de chasser définitivement le mort, d'empêcher son retour dans le monde des vivants ou tout simplement de protéger les vivants contre les forces hostiles ». Le pendu de par son acte odieux était devenu un ennemi et non plus un allié ou un esprit protecteur sur lequel le groupe pouvait compter. Nos interlocuteurs attestent que durant tout le parcours du cortège funèbre, le défunt subissait des humiliations et atrocités : on le frappait avec des tiges de bambou, on lui pissait dessus, le harcelait ou le lapidait avec des pierres. Outre les multiples sévices corporels et amputations[9] auxquels ils étaient soumis, les pendus étaient généralement trainés au sol en signe de désapprobation pour leur forfait. Thomas (1980 : 79) pense qu'il s'agit d'une mise à mort symbolique de la victime qui devra mourir chez les morts. Aussi, écrit-il que : « Salir le mort équivaut à le nier

[7] Certaines données de terrain attestent que ce vacarme était une mise en garde ou une alerte destinée aux habitants du village qui se terraient chez eux.

[8] Contrairement aux morts ordinaires dont l'autopsie rituelle a lieu en public au milieu d'une foule de témoins, l'autopsie des pendus, suicidés, hydropiques, des prêtres, chefs coutumiers, etc., est très secrète et reversée à quelques initiés seulement, car leurs corps abrite la « mauvaise chose » très contagieuse et mortelle.

[9] Si avant l'ouverture rituelle du cadavre, on constate que son membre viril est en érection, on le tranchait aussitôt. Dans l'imaginaire ngyemba, il est dit qu'une érection observée sur un mort est la preuve qu'il usait de la sorcellerie du *Lékatchué* pour violer les femmes pendant leur sommeil. Il s'agit d'une forme de sorcellerie très redoutée et connue en Afrique centrale sous le nom de « maris ou femmes de nuit » (Cf. Wagoum, 2013)

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

en tant que personne, donc à le faire mourir une deuxième fois ». Moron (1982 :10) note que chez les Grecs anciens, la main droite du suicidé était coupée et enterrée séparément du reste du corps. En Occident au Moyen-âge, le cadavre du pendu était « trainé sur une claie, la face contre terre, puis exposé aux carrefours ».

L'imprudent qui croise le cortège funèbre du pendu doit se faire purifier moyennant le paiement d'une forte amende expiatoire, car le cadavre du pendu est très pollué. Autrefois, les biens du pendu étaient confisqués par le chef, ses cases incendiées et ses parents vendus en esclaves.

Le pendu n'avait pas droit à une veillée mortuaire ni à une exposition du cadavre. On ne pouvait sous aucun prétexte organiser une parade avec son corps dans la cour ou dans les rues du village comme c'est la coutume pour les « bons » morts. Ainsi, privé de sa toilette mortuaire[10], des hommages et des adieux des membres de sa famille, le défunt est voué à l'errance ou à l'oubli dans la mesure où il n'aura gardé aucun lien avec les vivants. D'ailleurs, le lieu de sa sépulture était tenu secret et demeurait, dit-on, à jamais hanté. Tout est donc mis en œuvre pour empêcher à ce misérable d'accéder au statut d'ancêtre.

Pour mieux comprendre ce désaveu du groupe à l'égard de son membre décédé, il est important de savoir que le suicide prend la société de vitesse et l'empêche de mettre en œuvre l'entrée progressive dans le trépas. La famille et la communauté perdent l'initiative de la domestication de la mort. Cette mort est provocante et déroutante pour l'ordre lignager. C'est dans ce sens que Mebenga Tamba (1990 : 69) relève que : « Se suicider, c'est mettre volontairement fin à sa vie et propager le malheur sur le lignage entier […] Voilà ce qui provoque l'indignation et par là l'aspect facultatif des rites funéraires ».

Si avant de se donner la mort, la victime s'était confiée à un parent ou un ami, on ne le soumettait plus à une autopsie rituelle, car la cause de son décès était déjà connue. Mais s'il s'agit d'un jeune ou d'un enfant, on doit « ouvrir » son cadavre. Car on pense généralement qu'un enfant ignore les choses cachées ou secrètes. Il s'agit au sens d'Erny (1988 : 321) des « gens qui n'ont encore rien vu ». Dès lors, on ne conçoit rien qu'on leur fasse et qui les oblige à se pendre. On pense que ce n'est pas de son propre chef qu'il s'est donné la mort. Une main invisible se trouverait derrière son forfait. Il n'est pas le *sujet* de sa mort mais, une victime. Il faut donc trouver celui qui l'y a poussé, car le suicide dans cette optique devient un appel des forces des ténèbres. C'est dans ce sens que Pinguet (1984 : 46-47) notait que : « Un suicide est un symptôme, c'est-à-dire un résultat de surface produit par des facteurs dont le sujet n'est pas le maître : cela est vrai avant tout des suicides juvéniles ».

Chez les Ngyemba, il est dit que si des rites appropriés n'étaient pas effectués pour délivrer la famille de l'esprit du *Ssé tépon* (démon ou Litt. mauvais dieu) qui aurait poussé un membre du groupe à se donner la mort, d'autres cas de pendaison ne tarderaient pas à survenir.

[10]Dans les représentations sociales et culturelles des Ngyemba, il est admis qu'un mort sale, crotté, crasseux ou dégoutant, est d'emblée refoulé du village des ancêtres. En effet, personne n'osera l'approcher ou l'accueillir, car « il est chargé des impuretés qu'il aurait contractées pendant ses activités nocturnes visibles ou invisibles [durant son séjour sur terre] » (Eschlimann, 1985 : 153).

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

Les rites mortuaires d'un pendu exigent donc de nombreuses dépenses. M. Douontsop Mathieu dit Tafouolong, grand spécialiste des autopsies rituelles à Bangang nous confiait que :

> Quand les Méko'on interviennent pour couper un pendu, ils exigent beaucoup d'argent et des cadeaux en nature. Ce sont des cas très compliqués. Tout ce qu'ils reçoivent doit être multiplié par neuf ou par sept. Par exemple, neuf mille francs fois neuf, une chèvre fois neuf ou une poule fois sept. Ils exigent aussi des parents du défunt un gros porc, des régimes de plantain, de l'huile de palme et du sel pour organiser un banquet dans la case mortuaire. Après s'être empiffrés de nourriture et de boissons, ils purifient les membres de la famille, confisquent certains objets ayant appartenu au défunt, puis mettent le feu sur les cases du défunt avant de quitter la concession.[11]

7 Conclusion

Le corps dans la culture ngyemba est une production culturelle sacrée soumise à certaines normes. Son exhibition et sa dissimulation dans l'espace sont également placées sous le contrôle social. Toute transgression de ces normes a des conséquences qui peuvent déborder le cadre individuel pour toucher au social, au cosmique et au symbolique. Dans les représentations sociales de ce groupe, les frontières entre le corps vivant et le cadavre sont très poreuses et les défunts continuent de bénéficier de la bienveillance des vivants à travers des échanges symboliques. Toutefois, les suicidés parce qu'ils ont commis des crimes mettant à mal la cohésion du groupe sont privés des rites funéraires conformes, ce qui conduit à leur effacement définitif de la mémoire collective. C'est dans ce sens que Le Breton (2013 :36) souligne que : « Les significations attachées au cadavre dépendent de la représentation sociale de la mort, de ce que l'individu en fait, elle est liée au statut de la personne. Elles sont liées aussi au contexte social et culturel, et aux acteurs en présence qui peuvent ne pas avoir les mêmes représentations ».

Références bibliographiques

Abric Jean-Claude, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

Allouche M. & al., « Le suicide par pendaison au Nord de la Tunisie : aspects épidémiologiques et constatations autopsiques », in *Journal de médecine légale droit légal*, vol. 50, N° 6, 2007, p. 1-7.

Ariès Philippe, *L'homme devant la mort. La mort ensauvagée*, Paris, Seuil, 1977.

Bacqué Marie-Frédérique, « L'illusion d'une mort choisie. Quand l'aide au suicide vide la mort de ses représentations », in *L'Esprit du temps,* N° 150, 2016/2, p. 9-13.

Bamunoba Y. K. & Adoukonou B., *La mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine-UNESCO, 1979.

Boetsch Gilles & Chevé Dominique (éds), *Le corps dans tous ses états. Regard anthropologique,* Paris, CNRS, 7-12, 2000.

Bon Dénis, *Les animismes*, Paris, Quadrige, 1998.

[11] M. Douontsop Mathieu, entretien du 19 août 2021 à Bangang.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, 3e édition, Paris, Seuil, 1975.

Damann Ernest, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964.

Debout Michel, « Perdre un proche de suicide », in *L'Esprit du temps*, vol. 1, N° 127, 2005 p. 45-48.

Debord Guy, *La société du Spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992.

De Heusch Luc, « Le sorcier, le père Tempels et les jumeaux mal venus », in Germaine Dieterlen (éd), *La notion de personne en Afrique noire,* Actes du colloque organisé par le CNRS, Paris, L'Harmattan, 1973, p. 231-242.

Dejarlais Anne, « Quand le désespoir cache l'innommable ; Une étude des critères de suspicion pour distinguer les suicides par pendaison des homicides déguisés », Mémoire de Maîtrise en Criminologie, Université de Montréal, 2013.

De Rosny Éric, *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, Seuil, 1996.

Détrez Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.

Ducrot Oswald, *Dire et ne pas dire…Principe de la sémantique linguistique*, Paris, Hermann Savoir, 1972.

Durhheim Émile, *Le suicide*, Paris, F. Alcan, 1897.

Erny Pierre, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et enfance*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Eschlimann Jean-Paul, *Les Agni devant la mort,* Paris, Karthala, 1985.

Frazer James Georges Sir, *Le Rameau d'or,* vol. 1, Paris, Robert Laffont, 1981.

Grosjean Alexandre, Pendaisons *manquées admises en réanimation : prise en charge, facteurs pronostiques et devenir*, Thèse de Doctorat de Médecine générale, Université Henri Poincaré, Nancy I, 2011.

Godelier Maurice, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS, 2015.

Hampaté Ba Amadou, « La notion de personne en Afrique noire », in Germaine Dieterlen (éd), *La notion de personne en Afrique noire,* Actes du colloque organisé par le CNRS, Paris, L'Harmattan, 1973, p. 181-192.

Hanus Michel, « Les particularités du deuil après suicide » in *L'Esprit du temps*, vol. 1, N° 127, 2009, p. 49-58.

Hanus Michel, « Deuil et résilience : Différences et articulation », in *Frontières*, vol. 22, N° 1-2, p. 19-21.

Jodelet Denise, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.

Lafontaine Céline, *La société post-mortelle*, Paris, Seuil, 2008.

Lallemand Suzanne, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique,* Paris, L'Harmattan, 1988.

Lapierre Vincent, « Suicide, rupture, lien », in *Gérontologie et sociétés*, vol. 30, N° 121, 2007 /2, p. 265-278.

Le Breton David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.

Le Breton David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 1992.

Le Breton David, *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993.

Le Breton David, L'adieu au corps, Paris, Métailié, 1999.

Le Breton David, « Déclinaison du cadavre. Esquisse anthropologique », in *Frontières*, 23(1), 2010, p. 8-13

Le Breton David, « Liminalités du cadavre : quelques réflexions anthropologiques », in *Le Corps*, CNRS éditions, 2013/1, N° 11, p. 35-44.

Mauro Cynthia, « Face à la mort violente : de la prise en charge des défunts à l'accompagnement des endeuillés », in *L'Esprit du temps*, vol. 2, N° 142, 2012, p. 181-191.

Mauss Marcel, « Les techniques du corps », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

Mebenga Tamba Luc, *Les funérailles chez les Ewondo. Changements socioculturels, économiques et évaluation de l'esprit de solidarité*, Thèse de Doctorat 3e cycle en Anthropologie, Université de Yaoundé, 1990.

Moron Pierre, *Le suicide*, Paris, PUF, 1982.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779

Navet Éric, *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de pensée des Indiens Ojibwé,* Paris, Homnisphères, 2007.

Oraison Marc, *La mort…et puis après ?* Paris, Fayard, 1967.

Rabischong Pierre, *Le handicap*, Paris, PUF, 2008.

Salgues Louis. & al., 2011. « La pendaison : sa prise en charge en pré-hospitalier », in *Urgences*, P.1-6.

Séca Jean-Marie, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 2002

Servier Jean, *La magie*, Paris, PUF, 1993.

Tempels Placide Rév., *Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965.

Thomas Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort,* Paris, Payot, 1975.

Thomas Louis-Vincent, *Le cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980.

Thomas Louis-Vincent, « Corps et société : le cas négro-africain », in *Cahier des religions africaines*, 17 (33-34), 1983, p. 193-214.

Tonda Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo/Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

Travaillot Yves, *Sociologie des pratiques d'entretien du corps*, Paris, PUF, 1998.

Wagoum Célestin, *Anthropologie comparée des autopsies rituelles en Afrique centrale : Situations camerounaise et gabonaise,* Thèse de Doctorat d'Anthropologie, Université Omar

Bongo de Libreville, 2013.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identité(s) et sociétés. Volume 2. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813005779, doi : 10.17184/eac.9782813005779