

## **ETHNOTHANATOLOGIE DE LA « VIE » DU CADAVRE. MORT OU TUE**

### **Mouhamed Moustapha DIEYE**

Enseignant/Chercheur; Département de Sociologie  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

[Mouhamed.dieye@gmail.com](mailto:Mouhamed.dieye@gmail.com)

### **Résumé**

Face à la mort, qui entre toujours par effraction et installe la désolation et la souffrance dans la vie des groupes humains, les individus appartenant à des aires socioculturelles et géographiques fort différentes et très éloignées les unes des autres ont toujours su faire face par le recours à certains rites comme l'interrogatoire du mort pour reprendre le dessus sur la force mortifère.

Nous essayerons de montrer, d'une part, que, en dépit de la forte dé-symbolisation de la mort en Occident, l'autopsie, pratiquée par le médecin-légiste, n'est que la transfiguration de l'interrogatoire du mort que nous retrouvons dans les sociétés traditionnelles, à l'exemple des *jóola* du Sénégal, des *Gan* du Ghana ou des peuples du nord de la Russie.

D'autre part, il s'agit aussi de relever que ce rapport dialogique, consistant à faire parler le mort ou à faire témoigner le corps, vise une seule finalité, le rééquilibrage des rapports sociaux et la reconstruction du lien social momentanément interrompu.

**Mots-clés** : Interrogatoire du mort – Autopsie – Mort – Lien social – Force vitale.

### **Abstract**

Death breaks into human being, creates distress and suffering but human groups even though they belong to deeply different socio-cultural and geographic areas, always faced it by practicing the dead interrogatory to get the upper hand on mortiferous forces.

Trough this article, we try to show, in one hand that, in spite of the strong de-symbolization of death in West, autopsy done by legist doctors is nothing but transfiguration of the dead interrogatory practiced by traditional societies, like *jóola* in Sénégal, *Gan* of Ghana or Northern Russia human groups.

In the other hand, the article underlines that, this dialectical relation made of interrogating the dead person, aims to re-balancing the social relations and the social link.

**Key words:** Dead interrogatory – Autopsy – Dead – Social relation – Living-force.

### **ETHNOTHANATOLOGIE DE LA « VIE » DU CADAVRE. MORT OU TUE**

Dans toutes les sociétés humaines, le corps apparaît pour les hommes comme étant ce qu'il y a de plus naturel. Dès lors, fort de cette évidence, l'individu acceptera difficilement l'idée selon laquelle, le corps, son corps, puisse être l'objet d'un façonnage et qu'il est un pur produit social. L'analyse des techniques corporelles et des représentations mortuaires montre que, tout au long de son existence, de la naissance à la mort, le corps subit diverses transformations par le biais de pratiques corporelles parmi lesquelles celles funéraires, dont la seule finalité est le repos de l'âme du défunt, la paix des vivants et la cohésion sociale.

Ces pratiques indissociables de la conception que les groupes humains se font du rapport entre l'âme et le corps sont certes variables d'un espace à un autre, mais demeurent une constante dans presque toutes les sociétés. Intégrant des représentations culturelles variées, la mort a un contenu complexe et renvoie souvent, dans la plupart des groupes humains, à une disjonction de l'âme du corps entraînant des déséquilibres sociaux nécessitant d'être socialement contrôlés. Jankélévitch<sup>1</sup> la

---

<sup>1</sup> V. Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "presque"*, Paris, PUF, 1986, pp.55-56.

considère comme un passage dans le « rien » du tout, l'absolument autre. Aussi, pour se faire une raison sur la mort ou pour l'appivoiser, toutes les sociétés, et l'art rupestre<sup>2</sup> en témoigne, ont-elles réagi collectivement à son irruption perturbante dans la vie des hommes et se sont-elles ainsi investies matériellement et symboliquement en inventant des rites divers autour du mourir et de la mort.

Sous le prétexte des cérémonies funéraires consignées dans les sources écrites et d'entretiens auprès de personnes ressources, nous essayons, dans un premier temps, de montrer, à travers une approche comparative, que ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui l'autopsie<sup>3</sup> réalisée dans un endroit aseptisé sous la médiation d'une technicité éprouvée et quasi infaillible par un expert, en l'occurrence le médecin-légiste, n'est rien d'autre que la transfiguration d'un rite funéraire millénaire que nous retrouvons dans toutes les sociétés traditionnelles sous des formes variées.

Désignée sous l'expression de *Kassab* chez les *jóola*, de l'*Ucuas* chez les *Manjack* de la Guinée Bissau, de cérémonie de la *lamentation* dans le nord de la Russie, ce rite traditionnel funéraire, plus connu sous le nom d'« interrogatoire du mort » qui garde encore aujourd'hui

---

<sup>2</sup> L'art rupestre constitue un patrimoine unique et particulièrement précieux, d'abord, par son antiquité, puisqu'il représente une chaîne ininterrompue de plus de 35 000 ans, par ses chefs-d'œuvre aussi, qu'il s'agisse des peintures des Magdaléniens dans les cavernes franco-cantabriques, des œuvres des Aborigènes d'Australie ou de celles des Bushmen d'Afrique australe. Il témoigne de pratiques religieuses qui plongent dans la nuit des temps et en constitue la seule manifestation tangible. Il apporte des renseignements multiples sur les modes de vie, les vêtements, les armes et les outils, les cérémonies et sur tout ce qui constituait le monde matériel et spirituel de civilisations disparues.

<sup>3</sup> Autopsie : le mot provient du grec « *autopsia* », qui signifie « action de voir de ses propres yeux ». Le Dictionnaire Essentiel (Paris, Hachette, 1992) définit l'autopsie comme « dissection d'un cadavre et inspection des ses différents organes en vue d'un examen scientifique ou médico-légal », pour déterminer les causes exactes du décès.

quelques survivances, partage avec l'autopsie pratiquée dans les sociétés modernes ce souci constant et irréprouvable de toutes les sociétés humaines et même animales<sup>4</sup> de contredire la destinée, de dialoguer avec le mort et de le domestiquer.

Dans un deuxième temps, en partant de l'exemple du *Kassab* que nous essayerons de décrire et de décrypter pour cerner les fondements et la fonction magico-religieuse et sociale qu'il remplit, nous nous intéresserons à d'autres formes d'interrogatoire du mort ayant cours dans d'autres aires socioculturelles pour identifier les traits culturels similaires. Nous montrerons, ensuite, en quoi ces rites répondent aux mêmes interrogations d'ordre existentiel et assurent, *in fine*, une certaine forme de régulation sociale débouchant sur une refondation de la matrice relationnelle.

### **Mort et corporéité. Quelques éléments sur l'ontologie négro-africaine**

En référence au contexte africain, le rituel de la cérémonie de l'interrogatoire du mort ne peut se comprendre qu'en rapport avec la conception de l'être. Si nous nous référons à l'ontologie négro-africaine, il apparaît que les peuples africains et, plus particulièrement, les Bantus, ont une façon spécifique de désigner la personne selon l'état de sa force vitale. Alors que le *summum* de la force vitale se retrouve chez le chef appelé *Mfumu*, chez l'être humain mort, on parlera plutôt de *Mufu*. S. B. Diagne écrit à ce sujet, que « si l'être est force et puissance plutôt qu'il n'a la puissance, c'est parce que ce qu'il possède ne lui est

---

<sup>4</sup> P. Albert, *L'oubli en train de se faire*, in [www.revue-interrogations.org](http://www.revue-interrogations.org) nous apprend que certains animaux sont profondément attristés par la mort d'un des leurs. A ce propos, il nous montre que tel chimpanzé a porté son enfant mort, qu'un autre a crié plusieurs heures autour d'un cadavre ou encore qu'un éléphant affolé par la mort d'un autre a tenté, agenouillé, de le relever. Il révèle aussi que les babouins s'occupent pendant quelques heures du corps d'un babouin mort et qu'ils l'abandonnent dès que surgissent les premiers signes de décomposition du cadavre.

pas extérieur, mais s'incorpore véritablement à ce qu'il est »<sup>5</sup>.

Dans cette perspective, on comprend que la mort qui survient dans un groupe social donné n'est jamais admise, ni comprise de fait, car dans les représentations, si la personne passe de vie à trépas, c'est parce que, inéluctablement, elle a été la victime d'un phénomène surnaturel, comme la sorcellerie, ourdie par une tierce personne. En d'autres termes, sa force vitale a été soutirée, volée par quelqu'un d'autre, ce qui explique son interrogatoire pour identifier le coupable.

Aussi, constaterons-nous, qu'il s'agisse d'A. Kagame<sup>6</sup>, de Tempels<sup>7</sup> ou de M. Griaule<sup>8</sup>, tous ont montré que les sociétés africaines considéraient le monde comme étant mû et formé par des forces dotées d'une grande vitalité et donc capable de se renforcer ou de se « dé-forcer »<sup>9</sup>. Ainsi que le pense P. Tempels, le concept fondamental de la philosophie *bantoue* est celui de la force vitale qui permet de comprendre la manière dont le négro-africain aborde la vie, les raisons de tel ou tel choix existentiel comme, par exemple, la nécessité de s'emparer de la force vitale d'une autre personne pour se renforcer.

### **Contexte et représentation de la mort dans les sociétés négro-africaines**

Ce qui caractérise les conceptions mortuaires, c'est bien leur complexité et leur variété. L.-V. Thomas, qui a profondément étudié ce sujet, relève à ce propos une constante majeure chez la majorité des peuples africains pour lesquels la mort n'est pas la « négation de la vie, mais elle est plutôt une mutation »<sup>10</sup>. En effet, dans la

---

<sup>5</sup> S. B. Diagne, « Revisiter la philosophie bantoue », in *Philosophie et politique en Afrique*, 2000, n°77, p.46.

<sup>6</sup> A. Kagame, *Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.

<sup>7</sup> P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1947.

<sup>8</sup> M. Griaule, *Dieu dœau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1975.

<sup>9</sup> L. S. Senghor, *Éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1956.

<sup>10</sup> L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975, p. 369.

conception négro-africaine de la mort, les morts ne sont pas morts, mais ils continuent d'exister sous la forme de forces spirituelles et sont, en outre, en interaction permanente avec les vivants. C'est d'ailleurs du fait de « cette interaction angoissante et, parfois, dangereuse pour les hommes qu'un ensemble de rites est mis en œuvre pour le repos des morts et la paix des hommes »<sup>11</sup>. Cette cohabitation avec les morts, nos morts, est largement exprimée par B. Diop qui, dans *Leurres et leurs*, écrit :

« Ceux qui sont morts ne sont pas partis  
ils sont dans l'ombre qui s'éclaire  
ils sont dans l'ombre qui s'épaissit...  
Ecoute les buissons en sanglots  
C'est le souffle des ancêtres  
Le souffle des ancêtres morts  
Qui ne sont pas partis »<sup>12</sup>.

Cette poésie conforte bien les propos de L.-V. Thomas et montre qu'il n'y a pas de frontière entre le monde visible et le monde invisible peuplé par les esprits, les dieux et les ancêtres. Aussi, cette conception explique-t-elle le fait que, dans certaines sociétés comme celle des *Lyela*, la maladie est considérée comme un avertissement et la mort, surtout celle d'un enfant, comme étant le signe de la colère des ancêtres. Il apparaît ici que les morts ne nous laissent pas indifférents puisqu'ils éveillent en nous cette évidence de la mort certaine, cette angoissante perspective de notre propre disparition vécue comme « une morsure du réel »<sup>13</sup>.

De ce fait, la mort « néantise » car elle nous prive de notre existence corporelle visible de l'ici-bas pour nous précipiter vers un « ailleurs abyssale ». C'est pourquoi beaucoup de sociétés la considèrent comme négativité et désordre. Aussi, faute de pouvoir « contrer » la mort, cette force dissolvante du temps, les hommes

---

<sup>11</sup> L. Ndiaye, « Mort et altérité », in *Ethiopiennes*, n74, 2005, pp. 269-277.

<sup>12</sup> B. Diop, *Leurres et leurs*, Paris, Présence africaine, 1960.

<sup>13</sup> G. Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.

s'accrochent et perpétuent les mythes thanatiques auxquels ils adjoignent d'autres rituels pour, en quelque sorte, colmater la brèche causée par la perte d'un proche.

Comme le note J. Ziegler, « la mort est un événement entaché d'ambiguïté : naturel, transclassiste comme la naissance, la sexualité, la faim, la soif ou le rire ; social, comme n'importe quel épisode de la *praxis* sociale ; mais aussi culturel, perçu, vécu sous une apparence qui doit servir à l'expliquer et à la justifier »<sup>14</sup>. Ces propos révèlent que le rite apparaît comme une création des hommes pour maîtriser l'impondérable et l'insaisissable. Dans un tel contexte, l'efficacité de la démarche symbolique transcrite dans le rite funéraire de la rupture, de la marginalité et de l'intégration trouve tout son sens puisqu'elle autorise et facilite le passage du mort du monde familier des vivants à celui, tout à fait autre, des morts.

### **De la « mort surprise » à la « mort reprise »**

S'il y a un événement auquel on ne s'habitue jamais et dont l'avènement nous surprend toujours c'est bien la réalité de la mort qui est souvent perçue par certains groupes humains comme une agression et une absence associée souvent à une épreuve émotionnelle forte. Considérée comme étant inadmissible pour la conscience humaine, elle est toujours, pour V. Jankélévitch, « l'élément résiduel de tout problème [...]». Tout parle de la mort... mais indirectement et à mots couverts, par hiéroglyphes et sous-entendus. La vie est l'épiphanie de la mort, mais cette épiphanie est allégorique, non point tautégorique »<sup>15</sup>. D'ailleurs, le « déni de la mort », expression chère à L.-V. Thomas, apparaît, de manière évidente, comme une attitude naturelle lorsqu'on s'intéresse à la façon dont les individus l'appréhendent. Selon le degré d'implication des individus, la mort est vécue différemment et nous constaterons qu'elle est

---

<sup>14</sup> J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, pp. 26-27.

<sup>15</sup> V. Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 58-59.

presque toujours conjuguée à la troisième personne (elle ou il est mort).

La conjugaison à la première personne (je suis mort) reste l'inconjugable, l'inconcevable. C'est une expérience indicible. En effet, le fait de parler de la mort à la troisième personne témoigne de notre volonté de tracer une ligne de démarcation entre l'issue fatale et nous, une frontière nette qui nous rassure sur notre état de vivant, qui nous assure que nous ne sommes pas encore morts et, que, en définitive, la mort c'est l'affaire des autres. E. Levinas<sup>16</sup> a beaucoup insisté sur cette dimension relationnelle qu'il considère comme essentielle dans l'être même de la personne. Pour lui, « le savoir sur la mort n'est jamais à la première personne. C'est un savoir qui se dit, qui se parle et c'est toujours la mort de l'autre ».

L'analyse des représentations sociales des rituels funéraires montre que l'enjeu est celui de la maîtrise de la mort qui, sous certains égards, pourrait être assimilée au « travail du deuil »<sup>17</sup> tel que décrit par Freud. En clair, l'instant de la mort ne pouvant être déterminé avec précision, il faut donc changer les rapports de force et, face à la surprise de la mort, arriver à *une reprise de la mort*. Cet aspect choquant et ambigu de la mort a été bien traduit par L.-V. Thomas qui écrit : « La mort, en effet, n'est-elle pas le Rien, le Presque-Rien qu'aucune démarche scientifique ne parvient à cerner, tant sur le plan des critères que de la définition? D'ailleurs, plus la connaissance de la mort progresse scientifiquement et moins on s'avère capable de préciser quand et comment elle intervient »<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>E. Levinas, *La mort et le temps*, Paris, Le livre de Poche, 1992, pp. 9-10.

<sup>17</sup>En fait, il s'agit simplement, pour les sociétés, de canaliser les investissements libidinaux qui avaient été placés sur la personne de son vivant et qui, en se retrouvant flottants et libres avec sa disparition, perturbent la tranquillité des vivants.

<sup>18</sup>L.-V. Thomas, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*. Paris, L'Harmattan, 1993, p. 222.

Nonobstant cette crainte de la mort, faudrait-il souligner que, toujours, face à cette entrée par effraction et par surprise de la force mortifère, les groupes humains appartenant à des aires culturelles et géographiques fort différentes et très éloignées les unes des autres ont toutes eu recours à ces pratiques pour vivre avec la mort, comprendre la mort, sans jamais vraiment la comprendre car, finalement, c'est dans la résignation que les hommes se réfugient. Dans cette arène où le corps cadavérique est maître de l'initiative puisque tout se fige, tout le monde s'arrête de gré ou de force pour s'occuper de lui et les hommes se livrent à un véritable combat face à la meurtrissure physique et psychologique pour reprendre le dessus sur cette mort qui est là. Dans cette perspective de la *reprise de la mort*, nous verrons que la plupart des sociétés africaines gardent encore ce rituel funéraire millénaire consistant à créer un rapport dialogique avec le mort qu'il faut amener à livrer ses secrets. Ici, le rite permet de parler avec ou au mort parce que l'esprit est pourvu d'une force vitale.

En revanche, dans les sociétés occidentales, ce rapport dialogique avec le mort, qui a presque disparu, mais que nous retrouvons dans le Nord de la Russie avec la cérémonie des « lamentations », a tendance à se faire supplanter par l'autopsie du fait de la conception ontologique de l'être considéré comme simple matière périssable. Dans ce milieu, il s'agira, par le recours à des techniques scientifiquement éprouvées, de faire témoigner non pas l'esprit, mais le corps par la médiation d'instruments hyper sophistiqués pour identifier les causes de la mort, car comme le souligne L.-V. Thomas : « *L'Occident d'aujourd'hui vit la mort comme obscène et scandaleuse [...] Car dorénavant la mort cesse d'appartenir au monde naturel ; c'est une agression venue du dehors [...] Ne dit-on pas spontanément de quelqu'un qui vient de mourir : qu'est-ce qui l'a tué ? De quoi est-il mort ?* »<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> L. V. Thomas, *La mort, Que sais-je ?*, Presses universitaires de France, 2003, p. 42.

C'est dire, qu'il s'agisse de l'interrogatoire du mort dans les sociétés traditionnelles ou de l'autopsie<sup>20</sup> dans les sociétés modernes, la finalité reste la même. Il convient, dans ce processus, de répondre à une question et à une seule : la mort de cet individu est-elle naturelle ? Si la réponse est affirmative, les funérailles se feront facilement mais, au cas où la réponse est négative, la procédure de l'interrogatoire ou de l'autopsie révélera aux hommes ce qui s'est « passé ».

### **Regards croisés sur quelques rites d'interrogatoire du mort**

Si nous nous intéressons à la société *jóola*, nous verrons que la conception cosmique qui fonde la religion de ce groupe social fait que toutes les composantes de l'univers sont en interaction permanente et Dieu, désigné sous l'expression *Atemit sembe* (Dieu est force et puissance), maître de l'univers, de sa création et de sa dynamique, distribue sa force et sa puissance à toutes les composantes de la nature. Dans cette société, le code secret de coexistence entre toutes les créatures demeure énigmatique pour la personne non initiée et seuls Dieu et les *Ushyngs* ou autels sacrés en ont le secret total et sont seuls capables d'expliquer et de prévenir les catastrophes, les morts spectaculaires, etc.

---

<sup>20</sup>Il est important de souligner que l'autopsie, dans sa forme moderne, consistant à disséquer un corps pour chercher les causes du décès, se pratique aussi dans les sociétés traditionnelles africaines. Nous retrouvons sur cette question des sources écrites bien documentées chez certains auteurs comme D. Miaffo, *Rôle social de l'autopsie publique traditionnelle chez les Bamiléké*, mémoire de DES en Sociologie, Université de Yaoundé, Département de Sociologie, 165p. ; C. Wagoum, *Impact de la présence française sur la pratique de l'autopsie chez les Nyemba de l'ouest Cameroun 1920- 1960*, mémoire de Maîtrise en Histoire, Département d'Histoire, Université de Yaoundé I, 2003, 128p. ; G. Fossi, *Devenir un être-rationalité. Approche éthique chrétienne de l'autopsie traditionnelle chez les Bamiléké du Cameroun*, mémoire de Licence canonique en Théologie, ICAO (Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest), Faculté de théologie, Abidjan, 1999, 101p.

En milieu *joola*, la cérémonie de l'interrogatoire du mort est un moment central. Comme le souligne C. Diatta, « toute une vie s'y résume tandis qu'une autre s'y annonce »<sup>21</sup>. En d'autres termes, dans l'imaginaire *joola*, les deux univers, en l'occurrence celui des vivants et celui des morts, s'entrecroisent et s'entremêlent et, dans cette synergie des forces, le défunt, dont la force vitale est anéantie mais dont l'esprit demeure, garde une vision et une lecture transparente des deux mondes. C'est ce qui fait d'ailleurs qu'il se découvre dans le *Kassab* et, de fait, autorise et permet la réparation et la prière pour absoudre ce qui a été compromis par des actes ou des paroles.

Il convient, toutefois, de souligner la possibilité d'une ambivalence du statut du défunt qui peut être victime parce que quelqu'un a « mangé » sa force vitale ou actant malfaisant parce qu'il s'attaque aux autres membres de sa communauté. Par ailleurs, par leurs origines insaisissables et leurs conséquences néfastes sur le groupe social, la maladie et la mort rompent l'équilibre social et, quand elles surviennent, il appartient à la communauté tout entière de les prendre en charge par le recours à des méthodes thérapeutiques mettant en avant l'action d'autres forces pouvant annihiler les forces à effet négatif.

La société wolof nous donne un exemple illustratif de la sorcellerie qui fait partie intégrante du registre d'interprétation de la réalité quotidienne. Elle permet surtout de comprendre et d'expliquer des événements comme la maladie et la mort. Ces croyances telle que l'anthropophagie ont des conséquences néfastes sur la cohésion du groupe social et font toujours des victimes car, comme le souligne J. P. Warner, « les accusations de sorcellerie divisent les parents : la sorcellerie est l'envers de la parenté »<sup>22</sup>. Les expressions *bët bu bon* « mauvais

---

<sup>21</sup> C. S. Diatta, « L'esprit et la force dans la culture joola », in *Peuples du Sénégal*, Paris, Sèpia, 1996.

<sup>22</sup> J. P. Warnier, « La famille comme lieu du non-droit, regard d'un ethnologue ». Communication au Salon international de psychiatrie et du Système Nerveux Central (S.N.C.). 3-5 Novembre, Paris, 1994.

œil » et *lammiñ bu bon* « mauvaise langue » témoignent de la dangerosité du verbe et du regard qui peuvent avoir un effet destructeur sur la personne. Aussi une attaque sorcière peut-elle se résumer à une parole, parce que, en matière de sorcellerie, le verbe c'est l'acte lui-même.

On pourrait, à ce propos, rapprocher l'analyse de J. F. Saada sur le bocage vendéen avec ce qui se passe dans la société wolof notamment avec les *dëm* (sorcier anthropophage) qui sont dotés d'une force malfaisante qui peut les amener à s'accaparer de la force vitale d'une tierce personne. En effet, cette auteure montre qu'une « parole prononcée dans une situation de crise pour celui qui sera plus tard désigné comme sorcier est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps (...) de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé »<sup>23</sup>. La sorcellerie apparaît ainsi comme étant la hantise des peuples africains et, pour H. Collomb<sup>24</sup>, elle est à la fois un des modes d'interprétation des maladies mentales et un mécanisme de régulation des rapports sociaux, surtout dans certaines circonstances favorisant l'émergence de l'agressivité.

Ainsi, l'interrogatoire du mort permet, par le truchement des forces cosmiques qui agissent sur le corps, de révéler les messages ultimes de Dieu et des ancêtres aux hommes en instaurant un dialogue entre tout le groupe social et l'esprit du défunt. Se pratiquant presque dans beaucoup de sociétés sous le même format avec quelques variantes, l'interrogatoire du mort en milieu *jóola* se déroule de la sorte : couché sur le *Buyingh* ou brancard, le corps du défunt est enveloppé et porté par quatre jeunes (dont la virginité est attestée si l'interrogatoire du mort se déroule en milieu *burkinabé*). Ainsi aux questions posées par le maître du rite devant la foule réunie sur la place publique ou le cimetière, le brancard « répondra » soit par des mouvements de translation en avant

---

<sup>23</sup> Saada F., *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard, Paris, 1977.

<sup>24</sup>H. Collomb, « Sorcellerie-anthropophagie et la relation duelle », International congress of psychoanalysis on «madness Milan, 1976.

(affirmation) ou de recul (infirmité), soit par des mouvements de rotation ou par l'immobilisme. Il peut arriver que les porteurs se dirigent vers un membre de la communauté et le cognent ou qu'ils s'arrêtent devant une maison. Dans ce cas, il y a une présomption d'accusation et il appartiendra au prêtre, responsable des investigations, d'interpréter les signaux du *Kassab* et de recommander des offrandes ou des purifications qui permettront au défunt d'avoir une vie paisible dans l'au-delà et aux hommes de vivre en paix.

Les mêmes croyances et pratiques sont aussi à l'œuvre chez les peuples *Gan* du Nord du Ghana et du Congo Brazzaville où la procédure de l'interrogation est sous-tendue par une théorie de l'agressivité cachée et généralisée appelée *Ndoki* ou sorcellerie. T. Nathan nous relate un exemple fort édifiant d'interrogatoire du mort très proche de ce qui se fait chez les *jóla* ou les *Mànjak*.

Dans ce pays d'Afrique équatoriale et, plus précisément, en milieu *Bakongo*, la cérémonie se passe au cimetière où toute la famille est réunie ; de part et d'autre de la tombe, les membres de la famille paternelle du défunt sont regroupés d'un côté et ceux de la famille maternelle de l'autre côté attendant l'arrivée du corps. A l'arrivée du cercueil porté par une demi-douzaine de jeunes, les questions suivantes sont posées par un parent du défunt : « Dis- nous qui t'a tué ? Qui t'a mangé » ? Il peut arriver qu'une jeune fille entre en transe et prenne la voix du mort, permettant ainsi aux aînés de la famille de lui poser des questions. Toujours comme emportés par une force irrésistible, les porteurs vont courir suivis par la foule, feront des arrêts devant certaines maisons et s'immobiliseront devant une autre, désignant par là le présumé coupable. Parfois, c'est toute la famille qui se rend chez un devin qui, en scrutant de l'eau contenue dans unealebasse, peut identifier le meurtrier<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup>T. Nathan, « Le mort et son représentant », in *La mort vue autrement*, Paris, Institut Synthélabo, 1999, p. 101.

Nous retrouvons le même format de l'interrogatoire du mort chez les *Mànjak* pour qui la mort d'un des leurs est toujours suspecte. Pour ne pas être dans le doute, ils procèdent à l'*Ucuas*, une variante de l'interrogatoire du mort pour connaître la cause probable du décès. Chez les *Mànjak*, c'est en général un adulte, membre de la famille, qui dirige la cérémonie. Pour la circonstance, ce dernier confectionnera un brancard en bambou sur lequel est posé un pagne mortuaire appelé *Kafaan* représentant le défunt. Le brancard est alors déposé devant l'entrée de la maison puisque l'interrogatoire du mort doit se dérouler à l'extérieur de la concession familiale. Après cela, la maître de cérémonie procède à une libation avec du vin sur les deux côtés du lit en prononçant des formules qui doteront le brancard d'une force.

Plusieurs cas peuvent se présenter : les porteurs peuvent, sous la force du brancard, se diriger vers les pieux (*icapp*), plantés pour commémorer l'esprit des ancêtres et, dans ce cas, le rite s'arrête là car cela signifie que le défunt a été tué par les ancêtres pour avoir commis un acte blâmable par la famille. Si rien ne se produit après la procession des porteurs du brancard, le maître du rite va alors commencer son interrogatoire et posera des questions comme celles-ci : « Es-tu mort d'une mort naturelle ? » « Quelqu'un est-il coupable de ta mort ? », « As-tu pactisé avec le démon ? », « Es-ce le non respect d'un sacrifice qui a fait que tu es mort ? »

Durant cette procession, chaque fois que la réponse à une question est affirmative, les porteurs feront un pas en avant ou un mouvement vers l'arrière si la réponse est négative. Tout comme chez les *jóla* et les *Burkinabé*, les porteurs peuvent heurter légèrement quelqu'un et, dans ce cas, le maître du rite demandera au mort s'il a des choses à révéler à la personne heurtée. Il appartiendra à la personne, si elle veut avoir des éclaircissements de voir le *Napene*, c'est-à-dire le devin ou le *Ndikise* en milieu seereer. Le maître du rite peut demander simplement au défunt : « Veux-tu seulement qu'elle te serve à boire ? » ; en cas de réponse affirmative, la personne heurtée est

obligée de faire une libation par terre. Le rite se termine par une course accompagnée par la foule jusqu'au cimetière où les porteurs vont s'immobiliser devant la tombe où le défunt doit être enterré.

Chez les *Gan*<sup>26</sup>, après le décès d'une personne, l'interrogatoire est organisé par le chef de terre. Par l'intermédiaire d'un brancard sur lequel sont attachés certains objets appartenant au défunt, des questions portant sur les fautes éventuellement commises à l'encontre de la terre et du village lui seront posées. Par la suite, un responsable du village et le doyen de la famille maternelle poursuivront l'interrogatoire en ces termes : « Puis-je te demander si tu n'a pas voulu diviser la famille ? », « Les gens d'autres villages sont-ils au courant de ce qui t'a tué ? ».

Selon les mouvements du brancard, on comprend que le défunt répond par oui ou non et, pour lui permettre de s'exprimer plus clairement, on lui fait boire de la farine de petit mil délayée dans de l'eau aigre et cinq cauris. Après cela, le chef de la terre lui tend un bâton et si le brancard s'avance comme pour le saisir, c'est le signe que le défunt n'était pas sorcier. Le rituel qui suivra consistera à lui tendre un morceau de charbon noir et, si cette fois-ci, le brancard fait un mouvement en avant pour le prendre, c'est la confirmation que le défunt était un sorcier. Il sera alors enveloppé dans une peau de bœuf est enterré dans un des trous aurifères sans funérailles.

Une autre variante de l'interrogatoire du mort est aussi mentionnée dans les rituels funéraires *bamiléké*<sup>27</sup> où, lorsqu'un homme meurt, même dans les conditions

---

<sup>26</sup>Le peuple *Gan*, appelé aussi *Kaaba*, est une population énigmatique, mystérieuse et mal connue. Les *Gan* vivent depuis 4 siècles au nord Ghana dans la province du Poni qui est une zone aurifère. Les *Gan* sont de fervents adeptes de la divination et d'ailleurs le préfixe *Kaa* que nous retrouvons dans le nom de leur ethnie *kaaba* signifie ceux qui devinent.

<sup>27</sup>R. Simo, « Analyse des représentations du corps dans les rituels mortuaires chez les Bamiléké de l'ouest- Cameroun », in *Le portail de l'anthropologue*, [www.ethno-web.com](http://www.ethno-web.com), 2007.

normales, ses femmes sont tenues de justifier leur innocence par des rites corporels. Accompagnées au *Kwö'op*, rivière, dans la tenue d'Adam, elles rentrent successivement dans la rivière dans le sens du courant et placent un morceau de bois ou une petitealebasse entre les jambes. Si l'objet est entraîné loin par le courant, l'épouse n'est pas coupable mais, dans le cas contraire, elle est tenue pour responsable de la mort de son mari et est sévèrement punie.

Lorsque l'interrogatoire du mort ne permet pas d'identifier le coupable, le recours aux devins s'impose. Dans ce cas, comme chez les *Jóola*, il est fait appel au *Nganga*, « celui qui révèle ce qui est caché », pour reprendre l'expression d'E. De Rosny<sup>28</sup>. De tout cela, il découle que la mort installe une réelle frayeur au sein du groupe social et le danger pour la communauté ne sera véritablement circonscrit que lorsque le *Nganga* aura levé le voile de l'anonymat en identifiant, avec précision, le nom du coupable<sup>29</sup>.

A ce propos, E. De Rosny écrit : « J'éprouve la puissance du mécanisme, combien un groupe peut se sentir soulagé quand il croit avoir trouvé le responsable de son mal. C'est pour lui une véritable libération collective, mais en même temps, quelle angoisse mortelle pour l'homme désigné »<sup>30</sup>. Ces pratiques funéraires en milieu *bamiléké* sont indissociables de leur conception de l'être et de la mort qui fait que, quand quelqu'un décède, l'expression consacrée est *A juègne gö*, qui signifie « son âme est partie ».

Aussi, s'exprimant sur les systèmes de ritualisation du corps, G. Simo écrit : « si le corps, après la mort, abrite encore la mémoire de la personne, ses éléments n'appartiennent plus au commun des mortels. Des rituels doivent être faits. Ils témoignent du comportement du

---

<sup>28</sup>E. De Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1996, p. 53.

<sup>29</sup>*Ibidem*, p.216.

<sup>30</sup>R. Simo, *op.cit.*, p.87.

défunt de son vivant, en ce sens que celui-ci aurait observé de son vivant les autres rites traditionnels ». Dans cette perspective, la pratique de l'interrogatoire du mort se comprend aisément si on la met en rapport avec leur conception ontologique de l'être et de la mort qui conçoit deux types de mort :

- la « mort mauvaise », appelée *Vù Tchùepön* qui s'accomplit lorsque la mort survient contrairement aux normes traditionnelles de temps (âge), de lieu et de manière. C'est celle que la conscience humaine réprouve (accident, suicide, etc.) ;
- la « bonne mort », *Vù Pepön* ou *Vù Kodie*, c'est-à-dire « mort sur le lit ». C'est celle qui est considérée comme une « bonne mort ». Une disparition naturelle établie selon les normes de la tradition. Elle correspond au cas d'une personne âgée morte après avoir accompli les principaux devoirs prescrits par la coutume. Cette personne aura droit à des funérailles et aux rites de vénération<sup>31</sup>.

Nous pouvons retenir que, dans la quasi-totalité des groupes sociaux, quand, à la fin de l'interrogatoire du mort, il apparaît que le défunt n'est pas un sorcier et qu'il a été appelé par les ancêtres auprès d'eux, alors, il bénéficiera de funérailles grandioses qui marqueront son entrée à jamais dans le collège des ancêtres. En revanche, si le défunt, à l'issue de l'interrogatoire, se révèle être un sorcier ou un être à la force malfaisante, il sera déchu, ne pourra pas avoir de funérailles et sera condamné à une mort sociale définitive.

A ce niveau d'analyse, l'interrogatoire du mort apparaît alors comme une stratégie préventive et curative qui permet à toute la communauté de s'unir pour contrecarrer d'autres décès et éviter les mauvais esprits et les forces malfaisantes. G. Fossi abonde dans le même sens et écrit : « la mort introduit dans la communauté un malheur qui provoque toutes sortes de drames et qui peut revenir et se développer si l'on reste passif face à elle ».

---

<sup>31</sup> G. Simo, *op.cit*, [www.ethno-web.com](http://www.ethno-web.com), 2007.

Cela montre clairement que, dans le système de représentation des *Bamiléké*, la mort ne cesse de roder autour des gens profitant de la moindre faille ou faiblesse du groupe social pour faire des victimes. C'est pourquoi, conscients de son omniprésence, les *Bamilékés* recherchent les causes de la mort pour la conjurer afin qu'elle ne puisse continuer à nuire aux vivants<sup>32</sup>.

L'une des conséquences de ce sentiment d'omniprésence de la mort est la pratique du « blindage »<sup>33</sup> traditionnel avec comme finalité une protection de la santé individuelle et collective contre toute attaque maléfique. Pour le sens commun, on a coutume de croire que ces pratiques funéraires n'existent que dans les sociétés traditionnelles d'Afrique. Toutefois, il faut reconnaître que les sources écrites témoignent que, en réalité, elles ne sont pas spécifiques aux sociétés africaines. En effet, comme nous l'avons souligné, l'interrogatoire du mort se pratique aussi dans le continent européen et, plus précisément, dans le nord de la Russie. On observera que, dans ce milieu, la cérémonie de l'interrogatoire du mort désignée sous l'expression des « lamentations du nord »<sup>34</sup> a comme acteur principal l'orphelin, terme, qui, à la différence de

---

<sup>32</sup> G. Fossi, Devenir un être-rationalité. Approche éthique chrétienne de l'autopsie traditionnelle chez les Bamiléké du Cameroun, ICAO, Faculté de théologie, Abidjan, p.15.

<sup>33</sup> Le blindage est recommandé par le prêtre après la cérémonie de l'interrogatoire du mort et la découverte de l'esprit malfaisant. Il existe le « blindage » individuel consistant à protéger un individu par le biais de scarifications de la peau, de port de talismans, ou d'embaumements du corps avec des poudres ou des liquides magiques.

Quant au « blindage » collectif, il vise la protection des membres de la communauté entière avec les fétiches accrochés à l'entrée des concessions, l'utilisation de poudres gardées ou brûlées dans les concessions. Le « blindage » collectif est fait par les membres d'une famille, d'une collectivité, qui s'unissent pour éviter les maladies et les malheurs. Dans la plupart des cas, ce sont les devins qui recommandent un type précis de « blindage » car ils auraient une vision des futures attaques probables.

Voir, à ce sujet, A. P. Yonta, *Genre et autopsie traditionnelle en pays bamiléké*, Université de Yaoundé, 2005, 106p.

<sup>34</sup> S. B. Adon-Eva, « La lamentation dans le nord de la Russie : texte et rituel », *Cahiers slaves*, 2002, n°6, pp.431-441

son acception normative et usuelle de la personne dont l'un des parents est mort, peut désigner n'importe quel individu dont le statut social change au terme du rituel funéraire. Ainsi, le mot orphelin condense toute la souffrance de celui qui perd un proche ; il renvoie alors à l'époux qui perd son épouse, aux parents qui perdent un enfant ou à l'enfant qui perd son père ou sa mère.

Comme dans les sociétés traditionnelles à l'exemple des *joola* ou des *Mànjak*, où le défunt accède à un statut d'ancêtre si certaines conditions sont réunies, dans le Nord de la Russie, la personne qui quitte physiquement la communauté acquiert aussi un nouveau statut social d'ancêtre. Selon S. B. Adon'Eva<sup>35</sup>, la forme de l'interrogatoire du mort définit la pragmatique de la lamentation qui se décline ainsi : « Oh moi mon pauvre, je ne demanderai que cela : qu'est-ce que tu n'as pas aimé ? Qu'est-ce que tu n'as pas apprécié ? Pourquoi tu t'es paré de la sorte ? Mon cher époux, demande la veuve à son mari ». On note que la question posée, dans ce contexte, par l'orpheline attribue au destinataire, c'est-à-dire au mort, la connaissance des causes et des effets de la situation ainsi que la responsabilité de ce qui se passe.

Dans un autre registre, c'est le mari, devenu orphelin, qui procède à l'interrogatoire du mort en ces termes : « Comment dorénavant, pauvre coucou, vivrai-je ? Pourquoi ne me dis-tu pas un mot ? Pourquoi ne me conseilles-tu pas comment vivre avec nos petits enfants ? Pourquoi es-tu tombée ? Pourquoi t'es-tu endormie d'un sommeil profond ? Es-tu fâchée contre moi ? A cause de mes paroles ? ».

### **Interrogatoire du mort, autopsie et rééquilibrage des rapports sociaux**

A la lumière de tous ces rites, on constate que les sociétés africaines parviennent, symboliquement, à domestiquer le mort, à le rendre inoffensif par la puissance du verbe en

---

<sup>35</sup> *Ibidem.* p.443.

cela P. Baudry écrit : « le discours sur la mort peut lui-même être un moyen de la maintenir à distance, comme si elle pouvait, par la seule force de nos mots, être maîtrisée et contrôlée ». En revanche, dans les sociétés occidentales contemporaines, la mort est devenue un sujet tabou, refoulé, nié, marchandisé, technicisé et institutionnalisée<sup>36</sup> par le seul fait que les mourants se font voler leur mort et les survivants leur deuil. En effet, les progrès de la science et plus particulièrement de la médecine font que la mort n'est plus considérée comme la fin naturelle d'une existence, c'est-à-dire comme une fatalité inscrite dans le devenir d'un individu, mais comme une panne ou un dysfonctionnement auquel la médecine doit impérativement remédier. Cette rationalisation de la mort a été bien traduite par Philippe Ariès qui écrit : il est « loin le temps où les personnes mouraient d'un mal anonyme et vague qu'on ne se préoccupait pas de définir. Le phénomène nouveau et remarquable est le suivant : le grand malade est retiré à son angoisse existentielle et est mis en condition par la maladie et le médecin »<sup>37</sup>. Ainsi, au nom du fantasme d'immortalité qui se traduit par la médicalisation des mourants, on s'enfonce dans un « déni de mort » permanent. Pour L.-V. Thomas, cité par P. Druet<sup>38</sup>, les causes de ce déni de mort sont à chercher dans l'individuation exacerbée, la civilisation aliénante et le progrès effréné de la technique entraînant ce qu'il est convenu d'appeler l'acharnement thérapeutique.

Ceci étant dit, que ce soit l'interrogatoire du mort dans les sociétés traditionnelles ou l'autopsie dans les sociétés modernes, l'objectif commun reste le même. Il s'agit de clarifier la cause de la mort, de rassurer les vivants et, plus particulièrement, les proches du défunt sur l'agent de

---

<sup>36</sup>Voir, à ce propos, les travaux de P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1977, 137 p. ; J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, 347p. ; J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, 312 p.

<sup>37</sup> Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, 1979, p. 204.

<sup>38</sup> P. Druet, *Pour vivre sa mort. Ars moriendi*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981, p. 28.

la mort. Il est important de souligner que la conclusion à laquelle aboutit le maître du rite ou le médecin légiste est toujours perçue par les membres de la famille du défunt comme une parole sacrée qui, dans la réalité, sonne comme une délivrance pour eux.

Cette convergence dans les finalités est largement attestée par T. Nathan qui montre que ce n'est qu'en théorie que les différences entre l'interrogatoire du mort et l'autopsie sont aussi tranchées, mais que, en Occident aussi, le mort parle. En effet, confiné dans un lieu aseptisé, en l'occurrence le laboratoire, le médecin légiste s'évertue à lui tirer les secrets de son décès pour dire, *in fine*, si le défunt, comme chez les *jóola* ou chez les *Bamiléké*, est mort d'une « bonne mort » ou d'une « mauvaise mort ». Autrement dit, le mort ne s'exprime plus devant une assemblée au cimetière, comme au Congo, il n'est pas non plus interrogé dans la concession du *Babalawo* comme au Sud du Bénin, ni devant l'entrée de la maison comme chez les *Mànjak*, mais il est laissé aux seules mains du technicien dans la solitude de son officine. Néanmoins, même si on assiste aujourd'hui à la simplification, à la professionnalisation et à la technicisation à outrance du rite avec son corollaire, une forte dé-symbolisation, il reste que le geste du médecin qui manipule le corps vise une seule finalité : l'amener à lui « parler ».

En définitive, on peut considérer l'interrogatoire du mort et l'autopsie comme des mécanismes de régulation sociale qui, développant une forme complexe de sociabilité entre tous les membres de la communauté des vivants et des morts, débouche, à l'issue du rituel, sur une redistribution des rôles sociaux et un rééquilibrage des rapports sociaux. Ainsi, l'interrogatoire du mort, tout comme l'autopsie, apparaît comme une stratégie de défense qui, prenant prétexte de la présence du mort, remplit, par l'usage du rite, une fonction vitale pour la communauté à savoir la préservation de l'équilibre individuel et social des survivants, mais aussi la reconstruction et la consolidation du lien social.

Au terme de l'étude, il convient de s'interroger sur les raisons pour lesquelles, les groupes humains partent du postulat selon lequel toute mort est suspecte et, ce faisant, posent ce postulat suspicieux comme étant indispensable à la construction d'un nouveau mode relationnel. Nous pouvons noter qu'il y a d'abord le fait que la cérémonie de l'interrogatoire décrétant l'acte de naissance du mort, définit, en même temps, les modes de relations et les moyens pour entrer en contact avec lui. Par ailleurs, il y a un autre élément de réponse que nous tenons de T. Nathan<sup>39</sup>. Pour lui, il n'y a que le postulat du meurtre pouvant contraindre les hommes à accepter la vitalité du mort en ce sens qu'il suppose un coupable, qui, par le recours au rite, est sommé de se démasquer, de se justifier et de s'expliquer devant toute la communauté pour produire un *drame théâtralisé* dont la finalité, en réalité, n'est autre que de « dé-dramatiser » la mort, car aboutissant à son acceptation.

### **Conclusion**

Est-il possible de conclure face à un événement social aussi insaisissable et indécryptable que la mort qui, par la seule vertu de sa puissance *sui generis*, dévoile à l'homme sa finitude, triomphe sur lui et est seule capable de clore et de clôturer de manière péremptoire et définitive toute vie. Notre pari méthodologique, celui là qui nous fraye un chemin devant cette impasse, aura été de parler du mort, et non pas de la mort sinon par détour et, certes, par obligation, car c'est par son oeuvre que le cadavre est là.

En définitive, une seule constante s'impose. La mort garde et gardera encore pour longtemps son caractère énigmatique. C'est pourquoi, elle est perçue comme une séparation insurmontable, même si elle est vécue toujours comme une souffrance, les individus, selon les aires socioculturelles, peuvent aussi la vivre dans la joie. Toujours niée, tantôt esquivée, pour être finalement admise, elle demeure un trou noir qui échappe totalement

---

<sup>39</sup> T. Nathan, *op.cit.*, p. 101.

à l'explication des hommes et installe la frayeur chaque fois qu'elle advient dans la communauté des êtres humains. Aussi, les rites funéraires permettent-ils de la maîtriser socialement et c'est bien en cela que les pratiques de l'interrogatoire du mort, en usage dans de nombreux groupes sociaux, tout comme l'autopsie, relèvent d'un même registre interrogatoire : la victime est-elle morte ou tuée, autrement dit, est-elle morte d'une mort naturelle ou d'une mort surnaturelle ?

Ce qui est important dans ce processus de questionnement ce n'est pas tant le contenu de la réponse que le rééquilibrage des rapports sociaux qui en découle nécessairement et, finalement, le repos de l'âme du défunt et la paix des vivants.

### Références bibliographiques

Adon' Eva S. B., « La lamentation dans le nord de la Russie : texte et rituel », *Cahiers slaves*, 2002, n°6, pp. 431-441.

Ariès P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen-âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1979.

Baudrillard J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

Diagne S. B., « Revisiter la philosophie bantoue », in *Philosophie et politique en Afrique*, 2000, n°77, pp. 44-53.

Diatta C. S., « L'esprit et la force dans la culture joola », in *Peuples du Sénégal*, Paris, Sépia, 1996, pp.11-38.

Diop, B., *Leurres et lueurs*, France, éd. Présence africaine, 1960.

Griaule M., *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1975.

Druet P., *Pour vivre sa mort. Ars moriendi*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981.

Fossi G., Devenir un être-rationalité. Approche éthique chrétienne de l'autopsie traditionnelle chez les Bamiléké du Cameroun, ICAO, Faculté de théologie, Abidjan.

Jankélévitch V., *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.

Jankélévitch V., *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "presque rien"*, Paris, PUF, 1986.

Kagamé A., *Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.

Levinas E., *La mort et le temps*, Paris, Le livre de Poche, 1992.

Marcel G., *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.

Nathan T., « Le mort et son représentant », in *La mort vue autrement*, Paris, Institut Synthélabo, 1999.

Ndiaye L., « Mort et altérité », in *Ethiopiennes*, n°74, 2005, pp. 269-277.

Rosny E. De, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, Collection Terre Humaine, 1996.

Senghor L. S., *Éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1956.

Simo R., « Analyse des représentations du corps dans les rituels mortuaires chez les Bamiléké de l'ouest-Cameroun », in *Le portail de l'anthropologue*, 2007.

Tempels P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1947.

Thomas L.-V., *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Thomas L.-V., *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.

Thomas L.-V., *La mort, Que sais-je ?*, PUF, 2003.

Ziegler J., *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.