HAL
open science

# La mort, le mort, les morts et les autres. Remarques d'anthropologue

Pierre Lemonnier

## To cite this version:

Pierre Lemonnier. La mort, le mort, les morts et les autres. Remarques d'anthropologue. Maxence Bailly et Hughes Plisson. La valeur fonctionnelle des objets sépulcraux, Éditions APPAM, pp.209-214, 2008. hal-00363230

**HAL Id: hal-00363230**

**https://hal.science/hal-00363230v1**

Submitted on 10 Feb 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

***La mort, le mort, les morts et les autres***
***Remarques d'anthropologue***

Pierre Lemonnier
CNRS, Université de Provence
CREDO, Marseille

Sauf à être un forcené du principe de Peter[1], l'anthropologue de terrain ne peut répondre à la proposition de « réagir » aux textes archéologiques qui précèdent qu'en parlant... d'autre chose. Ou, plutôt, d'autres choses que des propositions d'interprétation avancées ici à propos de restes de corps sans vie, de plans de sites archéologiques, d'objets, de traces d'usure ou de fracture, de types de biens sépulcraux, etc.

Certes, ainsi que le rappellent d'emblée les éditeurs du volume, une sépulture, c'est généralement d'abord des fragments modifiés d'un ou plusieurs corps humains[2]. Et, assurément, l'anthropologue du lointain rencontre bien assez de corps sans vie pour confirmer que l'article de Hertz (1907) reste le pilier de la description et de l'analyse sociologique des pratiques mortuaires. Comme le savent évidemment les archéologues (Olivier 2003 : 106-108), de toutes les activités humaines, la mort est celle dont le traitement collectif plonge le plus dans les profondeurs de l'expérience individuelle du monde. C'est sans doute la raison pour laquelle les pratiques mortuaires s'inscrivent étroitement dans un schéma universel de transformation des relations au mort largement commun aux individus et aux sociétés (Lagache 1938 ; Lemonnier 2006 : 171-177). La façon dont la structuration du psychisme individuel a pu influencer l'élaboration collective inconsciente (?) de rites comme ceux qui accompagnent la mort reste certes un mystère, mais la succession des opérations mentales et

[1]. « Avec le temps, tout poste sera occupé par un incompétent incapable d'en assumer la responsabilité » (Peter, Hull 1969).

[2]. Généralement. A Samoa, la sépulture pourrait contenir le petit morceau de natte cérémonielle enveloppant l'insecte quelconque ramassé en lieu et place d'un disparu en mer, mais ne compliquons pas tout !

des procédures matérielles par lesquelles les hommes écartent l'un des leurs de leur monde tout en rendant son absence vivable constitue l'un des plus sûrs repère pour l'analyse des rites de mort, ici et là, maintenant et hier. Partout, la nécessaire durée du deuil, qui suit plus ou moins les modifications des composantes physiques et immatérielles de la personne, l'ambiguïté des sentiments envers le mort, le désir de lui ressembler, etc., s'imposent aussi bien au sujet qui perd un être cher qu'à la société qui doit réorganiser ses relations avec un disparu. Il n'y a pas tant de manières de s'arranger avec la disparition d'un membre d'un groupe et c'est là un atout remarquable pour l'archéologie qui peut, mieux qu'en d'autres domaines (rapports hommes/femmes, chamanisme pour citer les plus aventureux), s'appuyer sur cette « boîte à outils conceptuels » (intro) qu'est l'anthropologie pour élaborer des modèles plausibles (Gardin) rendant compte des données qu'elle ordonne.

Les textes qui précèdent ne s'en privent pas, qui parlent de « passage » du mort vers l'au-delà, d'inhumation secondaire, de viatique, de repas collectifs des deuilleurs ou du souci d'équiper le corps du mort avec des attributs de son statut d'ancien vivant. Ce faisant, chacun considère à juste titre que, pour les personnes concernées, tous les gestes effectués, paroles prononcées et objets manipulés à l'occasion d'un décès impliquent trois types d'acteurs : le mort lui-même, les vivants, et les morts anciens, notamment sous la forme de ces ancêtres que certains d'entre eux sont devenus.

Le mort, d'abord, est lui-même au centre des relations directes – pour nous partiellement imaginaires – que les deux autres catégories d'acteurs (les vivants et les autres morts) ont avec lui. Il s'agit alors du traitement physique de son corps, de la prise en compte de sa transformation vers et dans un autre monde, ou bien des ruses des vivants pour lui plaire et s'épargner son courroux, mais aussi de l'accueil qu'on lui réserve là où vont les morts. Comme l'indiquent l'ethnologie et l'histoire, pour ceux qui gèrent un décès, l'une des fonctions plus ou moins explicites de l'affichage du statut du défunt et des objets qui le

côtoient dans sa sortie de ce monde est d'accompagner la transformation que subi sa personne pour accéder à l'univers des morts. On pourrait ajouter que les dépôts d'objets, notamment d'objets brisés, participent également de cette ambiguïté des relations avec le cher disparu : détruire un objet lui appartenant ou se priver d'un bien précieux, c'est autant « lui faire plaisir », comme disent les montagnards de Papouasie chez lesquels j'enquête, ou marquer à quel point on est désolé de son triste sort, que minimiser son désir de vengeance envers des vivants qui ne seraient pas assez ravagés de douleur par sa perte ou peu enclins à régler comme ils le doivent toutes sortes de dettes envers les proches qu'il laisse derrière lui.

Quant aux morts anciens, pour importantes que soient leurs actions dans ce monde, par exemple lors de séances de divination qui leur donnent la parole par la bouche de médiums ou lorsque leur retour temporaire parmi les vivants est mis en scène par ces derniers, elles restent matériellement discrètes ; en tout cas raisonnablement hors de portée des archéologues tant qu'aucun texte ou image ne vient à l'appui d'un modèle interprétatif.

En revanche, les interactions que les vivants ont entre eux à propos d'un décès sont davantage susceptibles de laisser des traces interprétables. Les phénomènes sociaux en cause ne sont plus alors directement liés au rite mortuaire lui-même et aux soins dont on entoure les composantes de la personne décédée, mais aux relations entre les membres de la communauté des vivants, que ceux-ci cherchent à actualiser, modifier, renforcer, créer ou éteindre par référence à lui, et non plus, cette fois, en agissant sur lui ou pour lui. Sont alors en jeu des relations (économiques, politiques, identitaires) entre groupes sociaux où se dévoilent communément certains aspects des rapport entre hommes et femmes, riches et pauvres, puissants et dominés, groupes locaux et étrangers. L'accumulation des données de fouille(s) conduit donc logiquement l'archéologie funéraire – et nombre des textes rassemblés ici – à repérer des évolutions de trouvailles et d'assemblages archéologiques au cours du temps qui,

à leur tour, permettent d'imaginer des changements d'organisation sociale, voire de proposer des hypothèses sur les causes de ces changement.

Faute de connaître la littérature et sans expérience de la fouille ou de la critique des documents archéologiques, l'anthropologue n'a pas de compétence particulière pour commenter des modèles ou des interprétations dont il pourrait au mieux apprécier la vraisemblance. Tout juste pourrait-il compliquer la situation avec l'arrogance de celui qui a vu « en vrai » des rites mortuaires dans une société en marge de la modernité.

Par exemple je me garderai bien d'ajouter une famille d'hypothèses au registre déjà bien fourni des dons et de la circulation des biens repérables à l'occasion d'un décès ou d'une cérémonie mortuaire. Au-delà des interprétations discordantes privilégiant l'accumulation (visible) de biens funéraires à la redistribution (invisible) des biens qu'on ne trouve ... pas ou plus dans les sépultures, il serait peut-être en effet envisageable pour l'archéologie de se pencher sur le retrait volontaire de ces objets de l'échange, afin de rendre possible la circulation d'autres objets par référence à ces biens immobilisés à jamais auprès d'une dépouille, comme à autant de points fixes de la culture et d'échanges qui ne relèvent pas tous du sacro-saint potlatch (Godelier, Weiner) ? **Les objets détruits ou mal finis et les dînettes retrouvés dans les sépulture reçoivent diverses interprétations, mais la sacralisation d'une catégorie d'objets par enfouissement auprès d'un mort éminent mérite peut-être de faire l'objet d'hypothèses interprétatives ?**

Et je me retiendrai tout autant de faire un peu  facilement remarquer que nombre de différences d'organisation sociale pourtant en rapport direct avec la mort ne laisse aucune trace dans le sol. Ainsi, chez les Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée, rien ne distingue une sépulture baruya d'une sépulture ankave, alors même que les formes d'imputation du malheur (et de la mort, la sorcellerie notamment) sont profondément différentes, qu'elles retentissent jusque dans l'organisation matérielle des rites de mort et sont liés à des aspects centraux de la

culture, de l'organisation sociale et de la vision du monde de ces groupes pourtant semblables en apparence. D'une sépulture ankave, un archéologue observerait sans doute qu'elle est individuelle, située dans une zone cultivée, sans doute un jardin domestique, et n'« affiche » rien du statut du mort et de ses parents, si ce n'est qu'ils vivaient probablement dans une société égalitaire. Mais, faute de retrouver l'arc ou le bâton à fouir qui maintenait jadis le corps assis sur une plateforme, plus rien ne signale un marquage différentiel du genre, en effet fondamental chez tous les Anga. Surtout, rien ne resterait des rites de morts élaborés qui distinguent radicalement les Ankave d'autres membres du groupe linguistique anga auquel ils appartiennent (Lemonnier 2006).

Ces rites sont rapidement expédiés par les Baruya, ils sont complexes et mobilisent hommes et femmes par dizaine des jours et des nuits durant chez les Ankave, pourtant membre du même groupe culturel et linguistique, à quelques vallées de là (Lemonnier 2006). Pour eux, les morts anciens sont au centre des longs rituels mortuaires qu'ils ont donné aux humains, mais faute d'y déposer les tambours de bois qu'on fait résonner nuit après nuit, rien, dans la sépulture d'un Ankave ne permettrait de repérer les lourdes différences de pratiques sociales et d'imaginaire qui distinguent radicalement ses funérailles comme sa vie quotidiennes de celles de ses cousins Baruya. Un corps ankave est aujourd'hui posé en terre, nu, sans lien ni linceul ni objets. Refermez la tombe et tant pis pour les archéologues de demain ! Et maintenant que l'Etat interdit qu'on laisse pendant un ou deux ans les corps sur une plate-forme mortuaire construite dans un jardin, il n'est même plus besoin de rassembler les os dégringolés sur le sol dans la première cordyline ou arbre venu à titre de « secondes funérailles ». Autant pour les traces de funérailles secondaires. Bref, les limitations que l'interprétation de témoins matériels qui sont autant de bribes de passé doit raisonnablement s'imposer sont bien connues et le catalogue de pratiques « cruciales mais invisibles pour l'archéologie » que chaque anthropologue pourrait réciter ne présente guère d'intérêt, au-delà

de cette banale constatation que la meilleure archéologie ne saurait tout dire d'une organisation sociale, d'un système de pensée ou de relations intergroupes.

L'anthropologue peut en revanche proposer de parler d'aspects de la vie collective que nombre de sociétés associent à la mort, mais que l'archéologie laisse largement – toujours ? – de côté. On me dira que le risque est grand de faire là encore allusion à des pratiques qui échappent à la reconstitution archéologique ? Peut-être. En tout cas, les pratiques sociales dont j'aimerais maintenant rappeler l'existence et la fréquence ne sont ni plus ni moins visibles que ces rites d'initiation et usage rituel d'actes techniques parfois prudemment évoqués dans les pages qui précèdent.

Ce qui frappe l'anthropologue à la lecture des textes du présent volume, c'est l'absence de référence à un registre d'activités humaines et de logiques sociales qui, tout en parlant bel et bien de vie et de mort à l'occasion d'un décès, ne concernent ni la mort en tant qu'elle est une affaire de défunt(s) à gérer ni la mort en tant qu'elle permet aux vivants de déployer ou signaler toutes ces stratégies de pouvoir, statuts ou fondements locaux de l'ordre social qui nourrissent la réflexion archéologique. Ces diverses allusions à la mort qui interviennent au moment d'un décès ne laissent pas forcément de traces matérielles, mais, pour ce que l'anthropologue en voit, elles n'en imbibent pas moins chaque instant d'une veillée mortuaire, du traitement d'un cadavre, d'un deuil ou d'une cérémonie de secondes funérailles, pour ne rien dire d'autres aspects de la vie plus quotidienne. Et autant en dire deux mots.

D'une façon générale, toute mort intervient dans le cadre général d'un système d'imputation du malheur. Pourquoi ce décès ? Comment ? Qui est responsable ? La mort n'est alors qu'un élément parmi d'autres calamités de la vie : accidents, maladies, cataclysmes, sorcellerie, combats. Penser la mort qui vient de survenir, c'est, simultanément, penser toutes sortes de désordres des corps (et des esprits) et de désordres sociaux. Sur les lieux mêmes d'une veillée mortuaire, par exemple, on pourra effectuer une séance de divination, interroger

une sorcière ou un sorcier présumés, réaliser une cure de soins collectifs, préparer des offrandes à quelque entité surnaturelle ou apaiser un sorcier, chercher la vengeance ou la paix. Autant de pratiques qui ne sont pas sans laisser des traces matérielles.

La connaissance de l'invisible et de l'action dans un monde imperceptible pour le commun des mortels tient ici une place de choix. Quel que soit le nom qu'on leur donne – magiciens, devins, chamanes, voyants –, des spécialistes de l'invisible sont invités à préciser les causes des décès et, plus généralement, des plaies de la vie, fatales ou non. Or ces causes du malheurs sont multiples et organisées en systèmes où, tout en conservant une large part d'incertitude et d'ambiguïté, les responsabilités de divers acteurs sont mises en regard de divers maux et de divers contextes. Il en résulte qu'il serait erroné de penser séparément les unes des autres ces diverses sources du malheur et leurs « raisons » variées. Même chose pour les divers spécialistes, d'ailleurs souvent ambigus, car autant capables de bien que de mal, qui ont pour fonction d'agir dans un monde invisible pour le commun des mortels. Autour d'un décès, ce sont autant des chamanes que des devins qui s'activent, mais aussi des guerriers dotés de pouvoirs surnaturels ou des sorciers que l'on prie de bien vouloir faire cesser un maléfice.

Mentionner les chamanes parmi ces spécialistes qui s'assemblent autour d'une sépulture n'est pas  ici est une occasion de soutenir l'idée que de tels personnages ont pu être au centre d'une prétendue proto-religion, mais seulement de donner un exemple des manières détournées dont les aspects les plus divers de la vie sociale s'articulent avec la mort. Dans le modèle classique du chamanisme – j'allais dire le seul, celui du chamanisme sibérien, étudié par Hamayon (1990) –, les éléments de la vie sociale, d'échange et de représentations qui s'accrochent à un décès concernent un commerce d'âmes entre humains et maîtres du gibier. Les chamanes négocient des âmes humaines contre du gibier pour les hommes tout en essayent de retarder la livraison des premières. Loin du chamanisme sibérien, les

innombrables cas ethnographiques où des êtres pseudo-humains ou associés aux morts ont à voir avec du gibier sont autant d'exemples des ces activités profondément liées à la mort mais parlant aussi de tout autre chose. Les exemples amérindiens ou néo-guinéens abondent.

Parler de Nouvelle-Guinée, c'est encore évoquer un autre imbroglio d'actions, de pensées et de logiques sociales que nombre de sociétés de cette partie du monde enrôlaient dans de affaires de vie, de mort et de guerre à l'occasion d'un décès. Sur la côte sud de la grande île, ce sont la chasse aux têtes, les initiations masculines, la circulation de substance vitales captées hors du groupe et la fertilité du monde qui étaient en jeu lors d'un décès. Bien loin de là, chez ces Baruya dont j'ai dit plus haut qu'on aurait bien du mal à comprendre en quoi ils diffèrent de leurs cousins ankave au seul vu de leurs sépulture, la guerre est potentiellement liée au moindre décès, pour cette bonne raison que c'est vers le territoire des ennemis qu'un chamane expédie les vecteurs mortifères qu'il extrait du corps d'un malade. Et comme les chamanes participent également directement à la guerre en désignant le groupe responsable d'une maladie, mais aussi en allant dévorer le foie de leurs homologues chez l'adversaire, on voit que, là encore, gérer une mort, ce n'est pas seulement s'occuper du devenir des composantes de la personne, c'est aussi régler des relations entre groupes **???? rétablir relations ???**

Il est à peine besoin de rappeler qu'en Nouvelle-Guinée, en plus d'être une forme élémentaire de la sociabilité lorsque autrui apporte sa présence et son soutien à une action collective comme un deuil, nombre de festins sont soit un moyen de compter ses alliés, soit une occasion de faire la paix (notamment en compensant par de la nourriture ou des dons de porc(s) ou de richesse les vies des tués au combat, lorsque le système de pensée local admet une telle équivalence entre des personnes et des choses), soit encore un moyen de rivaliser par le dons de nourriture au lieu de rivaliser par les coups. Rivaliser pour avoir la paix et moins de tués au combat, et non pas rivaliser pour afficher un pouvoir supérieur à celui du voisin ou sa

seule capacité à accumuler ou redistribuer des richesses. Comme on le voit, il s'agit là encore d'actions et de registre de pensée dont la mort et les cadavres ne sont pas éloignés mais qui parle de tout autre chose que du voyage au pays des morts, d'identité ou de statut. Les repas funéraires ne sont certainement pas qu'une façon de valider son statut, d'étaler sa richesse ou de souligner un fondement du pouvoir, mais un moyen de transformer des relations entre groupes qu'un décès a tendues en une négociation ou une compensation (y compris au sens banquier du terme) de dettes de vie ou de mort. Et il ne s'agit pas de seulement de rappeler ou de légitimer un principe de pouvoir sur autrui (celui, limité, des organisateurs de festins), mais bien d'exercer pleinement la fonction qui lui est associés.

Et alors ? Ces activités humaines relatives à la mort laissent-elles des traces matérielles susceptibles d'alimenter l'analyse et la modélisation archéologique ? Je n'en sais rien. Mais ces exemples ethnographiques nous rappellent deux aspects des réalités sociales mobilisées autour de la mort.

D'abord, il n'y a pas de « d'abord ». Il n'existe pas de domaine de la vie sociale qui s'imposerai plus qu'un autre lorsqu'un décès vient alimenter, raviver, des relations entre les hommes, ou entre eux et les êtres dont ils peuplent le monde, au milieu de discours, d'assemblées, de festins, de dons, d'objets et d'activités techniques entrelardées de rituels. Ce qui se joue et s'active autour et à propos d'une mort, c'est un système de pensées et d'actions où se mêlent le sort du mort et des stratégies des vivants et qui renvoie potentiellement à la guerre, à la maladie, à la paix, à la chasse, etc.

Ensuite, on aurait tort de penser que la dette, le don, le pouvoir et l'identité, ou encore le voyage du mort vers l'au-delà sont les seules préoccupations actions collectives mises en gestes et en matière lorsque survient un décès ou lorsqu'il s'agit de composer avec les morts anciens. Au-delà des « rites de mort », ce ne sont alors ni le mort, ni les morts qui sont directement en jeu, mais la mort. La mort à fois en tant que cause du malheur et comme

conclusion d'une forme de vie qui ne sera plus et qu'il y a lieu de traiter en tant que tel, d'expliquer, d'imputer et de compenser dans des pratiques matérielles et imaginaires où les affaires de riches et de pauvres, de légitimité des acteurs ou d'identité ne sont qu'à la marge de ce qui se met en gestes et en paroles.

Bibliographie

Godelier, M. 1996. *L'énigne du don*. Paris, Fayard.

Hamayon, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris, Société d'ethnologie, 1990.

Gardin, J.-Cl. 1979. *Une archéologie théorique*. Paris, Hachette.

Hertz, R. 1907. « Contribution à une étude de la représentation collective de la mort », in R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Puf [1970]

Lagache, D. 1938. « Le travail du deuil. Ethnologie et psychanalyse », *Revue Française de Psychanalyse* 10(4) : 693-708.

Lemonnier, P. 2006. *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*. Paris, Stock

Olivier, L. 2003. « Processus mortuaires et rituels funéraires dans les sépultures sous tumulus du domaine hallstattien occidental : une approche des représentations collectives de la Mort à l'âge du fer », *Antiquités Nationales* 3 : 95-110.

Peter, L. J. Hull, R. 1969. *The Peter Principle: why things always go wrong*. New York : William Morrow & Company, Inc.

Weiner, A. 1992. *Inalienable Possessions : The paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley, Unversity of Califormnia Press.