



La vie des morts dans le regard des anthropologues

Marc A. Berthod

Abstract. – Anthropologists who work on the topic of death usually refer to the notion of “passage” to interpret the status of the dead before they incorporate the world of the ancestors. They focus on the liminal period which enables the transition between the world of the living and the world of the dead in order to describe and explain the beliefs in “spirits,” “souls,” or “ghosts.” The article explains why the concept of liminality became so central in anthropology of death and questions the use and pertinence of such a concept to understand the cultural issues related to the “life of the dead” during funerary rituals and mourning. [*Death, belief, passage, liminality, anthropological theory*]

Marc A. Berthod, Ph. D. (Neuchâtel 2003), travaille actuellement comme chercheur invité au sein du Département d’Anthropologie du Graduate Center de la City University of New York (CUNY). Il poursuit une étude de terrain sur le rapatriement des défunts portoricains établis à New York et les enjeux identitaires que vivent leurs proches face à la mort. – Ses publications comprennent: *La poésie de Francis Ponge et l’écriture anthropologique. Points de convergence* (Lausanne 1997), *La comparaison comme principe métaphorique de l’anthropologie (Carnets de bord 2001)*, *La voyance ou la contrebande du sacré*. In: V. Châtel et M.-H. Soulet (éds.), *Faire face et s’en sortir* (Fribourg 2002).

Très tôt dans la discipline, les anthropologues qui se sont intéressés à la question de la mort ont mis en évidence une période intermédiaire ou liminaire durant laquelle les défunts sont définis de façon ambiguë. Déjà Robert Hertz (1905–1906) ou Arnold Van Gennep (1909) soulignaient le fait que, dans les sociétés traditionnelles, certains morts sont perçus comme des esprits ou des âmes errantes, susceptibles d’intervenir sur le sort des endeuillés et de les mettre en danger avant d’atteindre le pays des ancêtres.

Cette liminalité dans laquelle se trouvent les défunts revêt une importance considérable pour la compréhension de la mort en tant que phénomène social. Elle est conçue comme la phase transitionnelle – flottante, troublante ou risquée – lors de laquelle, selon les points de vue théoriques, la cohésion du groupe serait reproduite, les valeurs de fertilité et de régénérescence réaffirmées, la peur de la mort contrée ou la personnalité sociale du cadavre annihilée.

Intrigué par le statut ambigu attribué parfois aux défunts, je discute dans ce texte deux façons sensiblement différentes de concevoir cette question de la liminalité. Je montre que le statut des défunts peut, d’un côté, être pensé en terme d’indétermination car ceux-là ne seraient pas complètement morts, ni complètement vivants. Reconnaître aux morts une telle qualité indéterminée peut induire un mode interprétatif référentiel de la liminalité qui a pour effet de conférer une “consistance” ou une “réalité” à cet entre-deux mondes afin d’y intégrer et d’y lire les croyances à la survie de l’âme, aux fantômes, aux esprits.

D’un autre côté, les défunts peuvent occuper une position totalement paradoxale: ils seraient morts *et* vivants dans le même temps, et non pas indéterminés. Penser le statut des défunts en ces termes permet d’interpréter la notion de liminalité sur un mode beaucoup plus figuratif, la phase transitoire dans laquelle se trouvent les décédés ne correspondant plus à un référent à décrire (ni à faire exister au sein de cultures différentes) mais à une insaisissable limite constamment recrée par les personnes concernées par le deuil. Mon argument consiste à mettre en avant la force créative que

recèle la dimension paradoxale de certains défunts, ces défunts morts et vifs qui viennent troubler l'ordre des choses en transformant, déplaçant et dynamisant continuellement la limite qui sépare les morts des vivants.

1 Représentation des “non-morts” et crédulité au XIX^e siècle

Avant de traiter concrètement la question de la liminalité et de la mort, je tiens à préciser la perspective à partir de laquelle cette question a émergé. Sans prétendre reconstituer une histoire des idées en la matière, je prends appui sur un exemple lié à la représentation des défunts et tiré du registre photographique pour mettre en évidence la force et l'importance de l'argument de crédulité qui a sous-tendu, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'établissement d'un regard scientifique sur divers rituels, cérémonies ou récits funéraires.

1.1 Poser en compagnie d'un cher disparu

Durant les premières décennies qui ont suivi la naissance de la photographie (1840–1880), de nombreux photographes professionnels proposaient de tirer des clichés post-mortem, ceux d'enfants en particulier (Ruby 1984). S'ils participaient bel et bien du même phénomène de popularisation de la mise en scène de soi¹ autrefois réservée aux prélats, notables et autres membres de familles royales, ces portraits photographiques ne constituaient pas une étrangeté née de ce nouvel art mais venaient s'inscrire dans une tradition picturale funéraire vieille de plusieurs siècles, du moins dans le monde occidental (Pigler 1956).

Dans leur ensemble, ces représentations n'étaient pas perçues comme des expressions inappropriées ou morbides du deuil. Elles reflétaient une

sensibilité thématique relative à la mort – l'anatomie, la vanité, l'affection – exécutée d'après les canons artistiques de chaque époque. En ce sens, les portraits funéraires, peints, dessinés ou photographiques, n'étaient pas transgressifs. Il en allait par contre tout autrement d'un usage fort singulier de l'innovation photographique qui, parallèlement aux portraits précités, a connu un succès retentissant: la “photographie transcendante”. Proposant aussi de mettre en scène des décédés, elle ne consistait plus en un cliché du défunt “en chair et en os”, mais visait à matérialiser, à l'aide des nouveaux procédés technologiques et chimiques, l'invisibilité de l'esprit du mort.

En Angleterre, aux Etats-Unis ou en France, des médiums photographes proposaient à leurs clients, dès les années 1850, de poser en compagnie d'un “esprit”. Ces médiums, généralement affiliés au mouvement spirite, fabriquaient une première image à partir de mannequins recouverts de gaze bleue et d'étoffe noire, sur lesquels étaient fixés des têtes agrémentées de perruques, des barbes et autres accessoires servant à produire des ressemblances avec le défunt appelé à poser aux côtés de l'endeuillé. Sur cette image était superposée la photographie du client qui, ignorant le procédé, prenait la pose dans l'atelier.

Analysant un procès pour escroquerie impliquant notamment le photographe Jean Buguet qui s'est déroulé à Paris en juin 1875, l'anthropologue Giordana Charuty montre que les individus mêlés à – ou concernés par – la production de ces images, malgré le dévoilement de l'astuce, refusaient tous “avec la même indignation, d'occuper la place de crédule que le juge tend à leur assigner” (1999: 67). C'est que la technologie photographique, pas encore entièrement maîtrisée, était perçue par les adeptes du spiritisme et de ses vérités doctrinales comme une opportunité “scientifique” de saisir l'invisible, de mettre en scène ce qui échappe à l'ordinaire de notre vision.

En ce sens, le procédé frauduleux mis en œuvre par Buguet ne remettait pas fondamentalement en question l'exploration de nouvelles formes de communication avec l'au-delà et les morts. La préparation, l'exécution et l'appréciation de ces photographies participaient d'un vaste ensemble de pratiques moins technologiques, incluant rêves prémonitoires, séances de magnétisme et autres procédés médiumniques qui, par leur complémentarité, servaient à définir – sinon garantir – leur authenticité.

Dans ses commentaires du procès, Charuty met l'accent sur le laxisme, dénoncé par le juge, avec lequel les photographes traitaient l'identité des

1 Bien que les portraits professionnels – surtout peints – des défunts soient progressivement tombés en désuétude au début du XX^e siècle, des photographes amateurs ont perpétué cette tradition. Ruby (1984) estime que l'usage de ces photographies de morts, que l'on faisait parfois poser aux côtés d'un parent, s'est restreint au domaine privé (on glissait par exemple le portrait du mort dans la Bible familiale). Divers ethnographes ont pourtant montré que plusieurs communautés, notamment parmi les populations migrantes de Jamaïque (Horst 2004) ou du Kenya (Droz et Maupeu 2003), recourent de nos jours et de plus en plus volontiers aux supports photographiques ou vidéo pour documenter leurs cérémonies funèbres.

individus, créant parfois la confusion: un homme vivant s'était par exemple reconnu dans le portrait d'un esprit vendu commercialement sous un autre nom! Ce trouble identitaire constitue un problème d'ordre politique pour Charuty qui défend l'idée selon laquelle "l'insupportable transgression des spirites consiste à dévoiler ce que, par l'intermédiaire de sa police, l'Etat entend faire oublier en naturalisant la ressemblance: à savoir que le portrait photographique ne détient pas sa valeur identificatrice de la technique mise en œuvre, parce qu'aucune procédure technique ne saurait garantir la ressemblance, c'est-à-dire *instituer* la valeur indicielle du signe photographique" (1999: 79). En d'autres termes, les médiums photographes empêchaient d'assigner à la photographie sa fonction d'identification – utilisée notamment contre les illégalismes – que cherchait à généraliser l'Etat.

A suivre Charuty, l'accusation dénonçait une transgression produite par une impiété, à savoir l'incroyance des spirites "non pas envers les morts, mais envers la nature du signe photographique" (1999: 78). En condamnant l'emploi d'un artifice servant à créer la confusion des identités, les magistrats et avocats plaignants soulignaient l'importance qu'ils accordaient à la valeur représentationnelle de la photographie. Tout en acceptant cette idée, je pense que la transgression des médiums photographes est plus globale encore. A mes yeux, elle dépasse le problème politique de la manipulation – relative à la facticité et plus largement à la créativité – du signe photographique pour revêtir une dimension épistémologique, car les clichés incriminés produisaient une ambiguïté catégorielle concernant le statut des défunts.

Comme déjà mentionné, la représentation des décédés était ni rare, ni nouvelle durant la deuxième moitié du XIX^e siècle.² Des difficultés ont commencé à survenir lorsque les spirites ont tenté de faire croire à la neutralité de la médiation scientifique et technologique de la photographie pour attester l'existence d'un registre surnaturel. Lors du procès Buguet, la neutralité apparente de cette médiation a été rejetée avec véhémence car les "photographies transcendantes" venaient, contrairement aux portraits funéraires, à la fois *dire* la limite qui sépare les morts des vivants – le spectre dénote sa différence ontologique par

2 Sur ce point, je ne suis pas entièrement d'accord avec Charuty qui considère la "photographie transcendante" comme l'élargissement d'un "usage social qui s'est, d'emblée, imposé à tous les photographes, à leur grande surprise et malgré eux: celui du portrait mortuaire, comme rite funéraire prenant place dans le temps de la veillée funèbre" (1999: 78).

sa représentation évanescence – et la *nier* vu que la "réalité" du mort est tout de même signalée visuellement.

Pour saisir pleinement le fondement des arguments soutenus par les dénonciateurs des procédés photographiques spirites, il me semble important de considérer l'embarras interprétatif dans lequel un tel paradoxe plongeait ces dénonciateurs: quel statut ces derniers pouvaient-ils bien accorder aux fantômes et aux esprits représentés dans ces clichés? Poussés à prendre position face à une impossible – intolérable? – ambiguïté culturelle, ils ont fondé leur interprétation sur un double principe: le premier consistait à rejeter la conception spirite qui suggérait l'intervention de forces "surnaturelles" par l'intermédiaire de la technique photographique; le second attribuait aux adeptes de la photographie transcendante une conception crédule du statut des défunts.

Ce que je souhaite mettre en évidence ici, c'est le présupposé qui sous-tend l'attribution de crédulité à des individus qui la refusent pourtant: selon le point de vue de l'accusation, ces individus ne distinguaient pas clairement les morts des vivants, la limite qui les sépare paraissant inexistante. Dit autrement, ces individus semblaient croire en l'intervention des défunts parmi les vivants, en la manifestation de forces "surnaturelles" dans le monde physique, matériel.

Ne reconnaissant pas l'importance que revêtaient pour les spirites les processus de validation ou d'authentification dans lesquels venait s'inscrire chaque photographie, l'accusation a rejeté la démarche expérimentale et l'ambition scientifique que ceux-là mettaient en œuvre pour ôter leurs propres doutes; elle les soupçonnait d'entretenir la conception d'un monde animé par des spectres et des esprits qui viendraient agir sur eux, sinon interagir avec eux.

Pétrie d'un tel soupçon, elle a focalisé ses charges sur la manipulation des clichés, à savoir l'inauthenticité de la preuve, et a refusé d'accorder à la médiation technique et scientifique – ici la photographie – le privilège de véhiculer une conception "animiste". Si ce point est correct, cela signifie que l'Etat vient dire en creux de ses accusations que les tentatives d'établir "scientifiquement" des préceptes religieux ne sauraient se prévaloir des progrès technologiques pour administrer un quelconque régime de la preuve en la matière.

Ainsi, comme le démontre Charuty, la justice a non seulement précisé ce que la photographie devait faire (représenter l'identique) mais encore ce qu'elle ne devait pas faire: servir de médiation

pour communiquer avec le registre surnaturel.³ Cette limitation importe dans la mesure où les contours entre la science et l'occulte n'ont cessé d'être âprement définis et négociés durant toute la deuxième moitié du XIX^e siècle.⁴

Durant une période où la sécularisation était un enjeu institutionnel et gouvernemental, les nouvelles technologies et les progrès scientifiques n'ont donc pas pu servir d'instruments de conciliation entre les sphères du "profane" (ou encore du "naturel") et du "sacré" (du "surnaturel") qui se dessinaient de plus en plus nettement. Talal Asad (2003) rappelle à ce propos que la conception moderne d'une "nature" régie par ses lois propres, explicables par la raison et l'observation, fait de la foi, auparavant une vertu, un mode de connaissance parallèle, exclusif par principe, de celui de la nature, d'ordre scientifique.⁵ Cette conception a permis de reléguer le mythe ou la magie dans les affres de la superstition.

En ce sens, quand les progrès techniques sont incorporés à la production de systèmes symboliques d'une doctrine religieuse dans le but d'effacer ou masquer la limite séparant les morts des vivants, il y a transgression; celle-ci combine une dimension politique et une dimension épistémologique. Pour la dénoncer et la sanctionner, les détracteurs des prétentions spirites se sont appliqués à définir les usages de la photographie hors du registre surnaturel (ce qui ne veut pas dire nécessairement hors du registre fictionnel). Ils y sont parvenus en interprétant le statut des spectres mis en scène par les spirites en terme de superstition; cette interprétation s'est traduite par un constat de crédulité relative à la vie des défunts et à leur intervention supposée parmi les vivants.

1.2 Crédulité, peur des esprits et rituels funéraires

Cet exemple sert à montrer que le statut ambigu de certains défunts, ici les spectres mis en scène par la photographie, est relatif au débat qui a cours sur la valeur de la "Science" et à ses tentatives d'émancipation du domaine religieux. Désirant mettre au jour les lois et les mécanismes du monde réel et matériel, le discours de et sur la "Science" a contribué à produire la représentation d'un monde spirituel et religieux, dont la connaissance relèverait de méthodes qui lui sont distinctes. Bien que ces deux mondes ne soient pas forcément perçus comme incompatibles, un tel discours est enclin à assimiler toute interpénétration de ces mondes à de la superstition.

C'est dans ce climat de pensée qu'émerge et s'institutionnalise le regard scientifique de l'anthropologie, centré sur les sociétés "primitives" ou "sauvages" situées au bas de l'échelle de l'évolution sociale selon les conceptions alors en vigueur. Dépourvues des moyens technologiques qui fascinent le XIX^e siècle, ces sociétés vont servir à commenter la notion de progrès des civilisations. Elles sont tout particulièrement utilisées pour discuter les fondements de la religion et, parallèlement, ceux de la science.

Les faits relatés par les premiers ethnographes sur les phénomènes de possession, sur la transmigration des âmes ou la peur des esprits chez les Aborigènes australiens, les Indiens d'Amérique ou les nomades de Sibérie – voire les peuples de l'Antiquité – ont très vite été conçus comme des témoignages de leur crédulité. Les nombreuses descriptions relatives à l'existence de la catégorie des "non-morts" ont ainsi été lues à l'aune de ces oppositions entre profane et sacré, naturel et surnaturel, matériel et spirituel.

Je ferai toutefois remarquer que les "non-morts" des "primitifs" ne revêtaient pas le caractère transgressif qui était dénoncé dans les photographies transcendantales des spirites. C'est que les esprits des "sauvages" ne mettaient pas en danger l'idée que la technologie appartenait au domaine de la science; ils reflétaient de façon originelle cette incapacité à distinguer entre deux registres que les positivistes évolutionnistes, non sans difficulté, tentaient de dissocier. Partant de ce principe, ces positivistes ont estimé que les membres des sociétés "primitives" ou "sauvages" étaient gouvernés par leurs croyances; que ceux-là vivaient dans un monde ne connaissant pas de limite entre morts et vivants.

L'historien de l'anthropologie Georges Stocking rappelle à ce propos qu'il existait une cer-

3 Il s'agit peut-être d'éviter que la technique ne remplace le corps des mystiques dans l'expression du "sacré"? Il est intéressant de relever à ce propos que les spirites cherchaient à faire du corps des médiums une "machine" permettant de faire communiquer les registres "naturel" et "surnaturel", comme l'a relevé l'ethnologue Christine Bergé (1990).

4 Cela est d'ailleurs bien montré dans l'ouvrage dirigé par Bensaude-Vincent et Blondel (2002), intitulé "Des savants face à l'occulte. 1870–1910".

5 Comme le mentionne Asad (2003: 32), la distinction entre ces deux sphères est l'un des traits caractéristiques du projet de la modernité: "In medieval theology, the overriding antinomy was between 'the divine' and 'the satanic' (both of them transcendent powers) or 'the spiritual' and 'the temporal' (both of them worldly institutions), not between a supernatural sacred and a natural profane". Sur cette opposition, voir aussi Philippe Borgeaud (1994).

taine unité de pensée parmi les anthropologues de l'époque victorienne concernant leur approche de la religion: "all of them [l'auteur cite Tylor, Lubbock, McLennan et Spencer], in short, may be regarded as members of what later social anthropologists were to call the 'English' or 'intellectualist' school, which approached religion in terms of individual rationalistic psychology, neglecting its emotional bases, its symbolic and ritual aspects, and its social functions" (1987: 196). En d'autres termes, les notions de crédulité et de superstition servaient de ciment interprétatif aux descriptions ethnographiques collectées aux quatre coins du monde.

Les travaux d'Edward Tylor sont parmi ceux qui traduisent le mieux cette approche. Dans son célèbre ouvrage "Primitive Culture" (1871), cet anthropologue définit la religion comme la croyance en des êtres spirituels. De façon générique, il propose "under the name of Animism, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy" (1958: 9).

Sans questionner la pertinence et la portée universelles de cette opposition entre les registres matériel et spirituel, ni prendre en considération les doutes émis par les individus sur la réalité du paradoxe culturel exprimé par les "non-morts", Tylor part du principe selon lequel les "primitifs" – tout rationnels qu'ils soient malgré les erreurs commises dues à leur ignorance – seraient incapables de distinguer ces deux registres.

Concerné avant tout par le projet de la modernité, il focalise son attention sur une telle incapacité. Sa théorie de l'animisme repose en effet sur l'idée d'un *clash* entre les mondes matériel et spirituel que son discours scientifique vise à séparer sur un plan ontologique. Cela se retrouve dans l'idée suivante: "even in healthy waking life, the savage or barbarian has never learnt to make that rigid distinction between subjective and objective, between imagination and reality, to enforce which is one of the main results of scientific education" (Tylor 1958: 29).

Si la notion de crédulité permet d'explicitier l'animisme des sociétés "primitives", elle est particulièrement bien désignée pour interpréter les pratiques spiritiques qui défrayaient la chronique de son époque. Contrairement aux "non-morts" de ces sociétés, ceux représentés par le spiritisme posaient problème car ils induisaient un trouble épistémologique et contredisaient l'idée de progrès, comme je l'ai montré avec l'exemple des "photographies transcendantales".

En novembre 1872 à Londres, Tylor a d'ailleurs participé à plusieurs séances de spiritisme

afin de forger sa propre opinion sur le sujet, notamment sur les photographies précitées. Dans ses notes, publiées et commentées par Stocking dans *Man* en 1971, il décrit la façon dont plusieurs médiums auraient été inspirés par des esprits communiquant avec les participants à ces séances. Il décortique d'un œil curieux et sceptique les manifestations spiritiques censées traduire le "surnaturel" dans le monde physique: craquements de bois dans les parois murales, coups frappés aux portes, déplacements d'objets, notamment de verres posés sur les tables.

Tylor ne se laisse pas convaincre par les prestations qu'il observe et doute qu'il existe un "véritable résidu" (genuine residue) d'une force psychique ou "surnaturelle". S'il déplore de nombreux cas d'imposture, Tylor conserve néanmoins une certaine attirance à l'égard de ces phénomènes, qui l'auront perturbé au moins une fois. Son plus grand étonnement provient en fait de la position de certains notables ou intellectuels dont le jugement ne peut tout simplement pas être remis en question; en effet, le fait de croire à ces phénomènes paraissait à ses yeux possible dans les seuls milieux non éduqués dont l'opinion reflétait un mode de pensée "primitif".

Or, quels qu'aient pu être les doutes de Tylor à l'égard du spiritisme, ceux-ci resteront longtemps enfouis dans ses dossiers personnels. Publiquement, l'anthropologue prend le clair parti d'un naturalisme scientifique et défend le principe d'un rationalisme positiviste qui s'oppose à la religion. Les spiritiques vivraient de façon *crédule* dans un monde où des "êtres spirituels" correspondent à des forces qui animeraient la "nature" et interagiraient avec les humains. La dimension transgressive des spiritiques – tant politique qu'épistémologique je le rappelle – est par conséquent masquée par l'idée que le spiritisme traduit la survivance de croyances archaïques.

Cette conception, exprimée de façon quasi stéréotypée chez Tylor, ne lui est cependant pas propre. Suivant un principe méthodologique qui consiste à juxtaposer un ensemble de données, de pratiques et de récits très divers, sans nécessairement se soucier du contexte culturel qui produit leur signification, elle traduit l'air du temps.⁶ Cette

6 Cette approche se retrouve par exemple chez James Frazer qui a compilé et comparé dans "Le Rameau d'or" (1994 [1922 pour la version abrégée par Frazer de la troisième édition de son ouvrage, publié une première fois en 1890 et retravaillé durant plus de vingt-cinq années]) une somme monumentale de données très éparses. Or comme le signale son biographe, Robert Ackerman, "Frazer lacks any idea of culture as the matrix of social, intellectual, and behavioral

conception conduit à des prises de position pour ou contre l'existence des esprits et des fantômes; elle force même à choisir son camp, comme le suggère bien cette anecdote rapportée par le littéraire Dennis Enright: en 1900, le Président de la Société Anthropologique de Lyon a rétorqué à l'astronome Flammarion très préoccupé par la survivance de forces psychiques immortelles, "if the dead could return, then all of them would do so, and make themselves useful to their loved ones by saving innocent people from unjust accusations, revealing hidden treasure and so forth – but certainly they wouldn't appear merely to an eccentrically chosen few and then 'talk nonsense to them'" (1983: 203).

Penser le statut des "non-morts" en terme d'existence ou, plus précisément, de non-existence n'aura pas été sans conséquence pour l'analyse des pratiques et rituels funéraires. En guise de réponse à ces croyances aux "non-morts", les rites sont apparus comme le moyen d'apaiser la colère des esprits; de prévenir leur retour parmi les vivants; de contrer la peur d'une vengeance ou toute malveillance des revenants. Ce point de vue explicatif a connu un succès colossal jusqu'à la fin du XIX^e siècle; il a persisté – et je pense qu'il persiste encore – dans certains raisonnements.

Un exemple de cette persistance se trouve dans l'introduction de l'ouvrage juridique de référence de Percival Jackson consacré au droit des cadavres, des enterrements et des lieux d'inhumation aux Etats-Unis, publié une première fois en 1936 et réédité en 1950. Cherchant à dresser l'origine et l'évolution des pratiques funéraires, Jackson, qui cite d'ailleurs Tylor, soutient que les "Sauvages" – entités qui échappent ici à toute contextualisation temporelle, territoriale ou historique – vivaient dans un monde animé par des "forces", dont celles des esprits des morts. Associant croyance aux esprits et peur de leur action sur les vivants, l'auteur défend l'idée que la généalogie des rituels funéraires est ancrée dans la crainte d'une vengeance posthume et dans la volonté d'apaiser par le deuil un probable courroux des trépassés.

2 La liminalité, un temps social de la mort

Si l'interprétation du statut des "non-morts" est longtemps restée dépendante de la notion de

facts, relationships, and institutions – as the material and symbolic arena in which behavior takes place and gains its significance – and so he selects data from all times and places without any attempt at, or indeed interest in, placing those data in the context that gives them meaning" (1987: 99).

crédulité, elle se modifie dès lors que la réflexion anthropologique se met à préciser l'importance des institutions, des systèmes de classification, de la morale, de la culture pensée comme un tout organisé et cohérent. Cela ne signifie pas pour autant que la question de la croyance à ces "non-morts" change radicalement. Les esprits et les fantômes, au même titre que les spectres des photographies transcendantales, restent en effet des croyances relatives à la (non-)existence de ceux-là. La différence tient dans le fait que ces croyances vont désormais relever de logiques, de structures ou de fonctions sociales.

L'école française de sociologie a joué un rôle préminent dans cette réorientation: Emile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss ou Robert Hertz, dès les années 1890 et pendant plus d'une trentaine d'années, ont produit une œuvre qui a systématisé et comparé de multiples données ethnographiques afin d'en décrypter les modes d'organisation. Parmi ces auteurs, Hertz est certainement celui qui a le plus contribué au renouvellement de la réflexion anthropologique sur la mort. En ouvrant la deuxième partie de mon texte par une présentation de sa théorie, je souhaite mettre en évidence l'importance que revêt l'idée de liminalité dans son interprétation des rituels et des représentations funéraires.

Je montre ensuite combien la thématique du "passage", avec les travaux d'Arnold Van Gennep, a participé de ce renouvellement en offrant une certaine épaisseur ou une certaine consistance à l'entre-deux mondes. Conçue comme une sorte d'intervalle séparant les morts des vivants, la notion de liminalité, qui suppose une logique du franchissement, permet d'entretenir une interprétation référentielle des esprits et des âmes qui pérégrinent dans l'au-delà. Mettant en exergue la temporalité du passage, elle permet surtout d'y projeter les croyances d'autrui aux "non-morts".

2.1 Les "non-morts", pris dans l'intervalle des doubles obsèques

L'essai de Robert Hertz intitulé "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", publié dans la livraison 1905–1906 de *L'Année sociologique*, a nourri la réflexion de plusieurs générations de chercheurs; il est d'ailleurs encore régulièrement cité dans les ouvrages contemporains en anthropologie de la mort.⁷

⁷ Dans leur article de synthèse sur les questions de la mort, Phyllis Palgi et Henry Abramovitch estiment que peu de

Hertz part du présupposé suivant: “chacun de nous croit savoir d’une manière suffisante ce que c’est que la mort, parce qu’elle est un événement familier et qu’elle fait naître une émotion intense” (1905–06: 48). Très vite pourtant, il signale le caractère trompeur de cette familiarité: les rituels et les obligations du deuil varient considérablement selon le rang ou le prestige du décédé. Hertz propose alors de montrer que la mort comporte des dimensions sociales qui ne se laissent pas réduire à la seule expérience individuelle.

Pour construire son raisonnement, il s’intéresse tout particulièrement à la pratique des doubles obsèques, notamment celles des Dayaks de Bornéo. Cette pratique consiste à disposer le défunt dans une sépulture temporaire où le corps est placé en “dépôt” avant les funérailles définitives. Hertz met ainsi en évidence un intervalle séparant la vie qui s’éteint de la vie à venir du mort. Si un tel intervalle existe dans le monde occidental de façon fort brève – il correspond à la période de deux à trois jours durant laquelle le cadavre est préparé – il peut varier d’un à plusieurs mois selon les sociétés, indonésiennes et australiennes surtout.

Pour rendre compte des pratiques et représentations relatives à cette période intermédiaire, Hertz distingue trois aspects sur un plan analytique: 1. les traitements du cadavre: durant sa putréfaction, le corps est exposé et requiert l’attention des survivants; 2. les conceptions de l’âme et de son séjour sur la terre: “aussi longtemps que dure la sépulture temporaire du cadavre, le mort continue à appartenir plus ou moins exclusivement au monde qu’il vient de quitter” (1905–06: 59 s.). L’âme du défunt vivrait “en quelque sorte en marge des deux mondes: si elle s’aventure dans l’au-delà, elle y est traitée comme une intruse [elle n’est pas encore préparée à rejoindre le pays des ancêtres]; ici-bas, elle est un hôte importun dont on redoute le voisinage” (1905–06: 60); 3. les obligations de deuil: les survivants respectent un ensemble d’interdits pendant la décomposition du cadavre. Au sein de leur communauté, ils sont marginalisés, voire frappés d’exclusion jusqu’à la levée des tabous, célébrée lors des funérailles définitives.

Ces trois aspects se combinent et fonctionnent en étroite dépendance, constituant un tout dans lequel sont encastrées les représentations des “non-morts”. En centrant sa réflexion sur l’intervalle

domaines dans la recherche anthropologique ont été autant marqués par la pensée “fin de siècle” que celui des rituels funéraires; ils relèvent en outre le peu d’avancée théorique réalisé en la matière depuis l’essai de Hertz, considéré comme “one of the most original analyses pertaining to death written in this century” (1984: 388).

entre le décès et l’enterrement, Hertz dépasse la conception d’une crédulité originelle qui a marqué la réflexion de nombreux intellectuels de la génération précédente. Il interprète cette “croyance familière et connue des sociologues” selon laquelle les esprits des morts agissent sur les vivants à la lumière du contexte qui la rend significative.

Dans cette perspective, le statut des “non-morts” est pensé comme momentanément indéterminé. Ni complètement mort, ni vraiment vivant, le mort revêt un intérêt collectif: “pendant toute cette période où la mort n’est pas encore terminée, le défunt est traité comme s’il était toujours vivant: on lui apporte à manger, ses parents et amis lui tiennent compagnie, lui parlent” (Hertz 1905–06: 78). A l’instar de Tylor ou de Frazer, Hertz signale par ailleurs que l’action du mort sur les vivants est redoutée durant cette période d’indétermination. Il limite toutefois le problème de la peur des esprits à cette période entre les doubles obsèques.

Vues sous cet angle, les pratiques et les représentations funéraires dans leur ensemble conduisent à l’annulation de la personnalité sociale que le défunt avait acquis durant sa vie. Dans les rituels commentés par Hertz, cette annulation coïncide bien souvent avec la décomposition du cadavre et s’achève par la mise en terre des ossements. Or “la mort, que consomme la cérémonie finale, n’est pas un anéantissement” (1905–06: 109): elle permet aux esprits de rejoindre les ancêtres. Hertz insiste en effet sur les éléments de séparation et de transition vers un autre monde qui caractérisent la mort sociologique: “comme les Dayaks, les Warramunga veulent par le dernier rite funéraire consommer définitivement la séparation du mort d’avec les vivants et assurer son entrée dans la communion des ancêtres sacrés” (1905–06: 111 s.).

Ce point transparait encore dans le commentaire suivant: “Les épreuves imaginaires que l’âme rencontre sur sa route vers le ciel constituent un véritable sacrement qui a pour effet de régénérer le mort et de lui ouvrir l’autre monde” (1905–06: 118). Hertz pense alors que la cérémonie funèbre finale sert à affranchir l’âme du défunt et à inaugurer de nouveaux rapports avec celui qui a désormais gagné le pays des ancêtres. Les rituels funéraires doivent permettre de ressouder les liens sociaux déstabilisés par la perte d’un individu car, “quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même” (1905–06: 124).

Avec la mort, une intégration nouvelle succède ainsi à l’exclusion provisoire. Le défunt entre dans la société mythique des ancêtres que chaque

société, selon Hertz, se construirait à son image. C'est pourquoi, "en dernière analyse, la mort comme phénomène social consiste dans un double et pénible travail de désagrégation et de synthèse mentales; c'est seulement quand ce travail est achevé que la société, rentrée dans sa paix, peut triompher de la mort" (1905–06: 137).

Malgré un certain nombre de difficultés,⁸ cet article est devenu quasiment programmatique en anthropologie de la mort. Richard Huntington et Peter Metcalf (1979) lui accordent leur tribut dans les descriptions et interprétations des rituels funéraires fondées sur leurs terrains respectifs de Madagascar et de Bornéo. Maurice Bloch et Jonathan Parry (1982), sans toutefois partager la conception de Hertz d'une société réifiée agissant par elle-même, ont prolongé sa réflexion en la combinant avec une analyse de la symbolique funéraire centrée sur les notions de fertilité et de régénérescence. Douglas Davies (2002) rappelle pour sa part l'intérêt de la période intermédiaire mise en évidence par Hertz, car elle permet aux individus de se préparer à leur propre survie et à celle de leur société.

Je ne cherche pas à retracer l'influence intellectuelle de Hertz sur les développements et les arguments de ces différents auteurs. Pour mon propos, je tiens simplement à préciser que son essai a permis de focaliser l'attention sur la temporalité des rituels funéraires. Si la mise en évidence de cette temporalité sociale a largement servi pour échafauder diverses théories qui rendent bien compte des enjeux culturels de la mort, elle n'a par contre pas contribué à remettre en cause le statut des "non-morts" dans la réflexion anthropologique.

Chez Hertz en effet, la notion de crédulité ne disparaît pas; elle se limite en quelque sorte à la période intermédiaire. En conséquence, la question de la croyance aux "non-morts" perd de son acuité. Elle est déconsidérée au profit de l'étude morphologique des rituels funéraires, de ses fonctions, du deuil. Penser l'existence ou la non-existence des esprits devient moins problématique

puisque les croyances qui leur sont rattachées sont constitutives d'un ensemble de rituels.

N'étant pas conceptualisés pour eux-mêmes, les esprits et autres âmes errantes sont inscrits dans une logique du deuil, dans une symbolique qui permet d'assurer la cohésion du groupe, dans des formes de soutien identitaire pour les survivants ou d'affirmation des valeurs de la vie. Je pense dès lors que cette nouvelle orientation de la réflexion sur la mort a rendu plus confortable la position de l'anthropologue vis-à-vis du problème de la croyance posé par les représentations et les évocations de ces "non-morts". Suivant la tradition hertzienne, l'anthropologue est moins tenu qu'auparavant de se prononcer en la matière: même s'il se réfère encore à la crédulité, à la délusion ou à la mythologie pour évoquer la croyance des autres, il peut réserver son propre jugement vu qu'il dispose d'un canevas expliquant les conditions et les circonstances de la présence des esprits.

2.2 Occuper l'entre-deux mondes: passer, franchir, rejoindre

Hertz a centré son raisonnement sur la période intermédiaire des doubles obsèques, ce qui a permis de mettre au jour les enjeux culturels de la mort. Il a placé la notion de liminalité au cœur du débat thanatologique. Cette notion correspond à la temporalité sociale qui s'ouvre par le décès et se clôt par l'enterrement dans la sépulture définitive. Durant ce laps de temps, les rituels sont performés, les défunts sont évoqués, les survivants font leur deuil.

Parallèlement à cette réflexion, les travaux réalisés par Arnold Van Gennep (1909) vont encore souligner l'importance et l'intérêt de cette temporalité. Très souvent cité en anthropologie de la mort, son ouvrage sur les "rites de passage" est une conceptualisation relative aux cérémonies qui rendent effective la transition d'un groupe à un autre, d'une situation sociale à une autre. Faisant remarquer la similarité entre les rituels pratiqués lors d'une naissance, à la puberté, lors d'un mariage, d'une initiation religieuse ou d'un décès, Van Gennep distingue trois phases qui caractérisent le temps du "passage": les rites de séparation (ou préliminaires), les rites de marge (ou liminaires), les rites d'agrégation (ou postliminaires). Sans prétendre à l'universalité de ce schéma tripartite, il y recourt pour interpréter de multiples sources ethnographiques.

S'agissant des rites funéraires, Van Gennep relève que, contrairement à l'idée selon laquelle les rites de séparation sont les plus importants lors

⁸ Dans son introduction à l'édition anglaise de "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", Evans-Pritchard (1960) – tout comme Huntington et Metcalf (1979) – reproche à Hertz de ne pas tenir compte des cas "négatifs", ceux où les doubles obsèques n'ont pas lieu, lorsque ce dernier compare diverses pratiques funéraires afin d'élargir la portée de sa réflexion. Par ailleurs, si Hertz a bien souligné l'importance du statut social du défunt, il fournit peu d'informations sur le rôle des membres de la famille, des amis ou des officiants des rituels dans les processus funéraires, faisant apparaître le groupe des endeuillés de manière trop homogène.

d'un décès, ce sont en réalité les rites de transition, de marge ou d'attente qui prévalent. Il va jusqu'à penser qu'au vu de la longueur et de la complexité des rituels de transition, ces derniers méritent pratiquement d'être étudiés de façon autonome. Et parmi tous les rites funéraires, "ce sont ceux qui agrègent le mort au monde des morts qui sont le plus élaborés et auxquels on attribue l'importance la plus grande" (1909: 209 s.).

A suivre la conception de Van Gennep, les endeuillés et les défunts forment une société spéciale, "située entre le monde des vivants d'une part et le monde des morts de l'autre, et dont les vivants sortent plus ou moins vite selon qu'ils étaient plus étroitement apparentés au mort" (1909: 211). Après les rites de séparation – tels que brûler les biens du défunt ou imposer des tabous – le groupe entre dans une phase transitionnelle. Physiquement marquée par une plus ou moins longue exposition du cadavre, cette phase consiste surtout à faire passer le mort dans le monde auquel il est destiné: "le voyage vers l'autre monde et l'entrée comportent une série de rites de passage dont le détail dépend de la distance et de la topographie de ce monde" (Van Gennep 1909: 219).

Van Gennep fournit plusieurs descriptions comparatives relatives au voyage des morts. Il évoque les objets qui sont disposés dans la tombe pour faciliter ce voyage: habits, outils, petits bateaux, nourriture. Il montre que la traversée d'un monde à l'autre est souvent perçue comme périlleuse et pleine d'obstacles, ce qui requiert l'exécution de divers rituels facilitant le départ des morts ou empêchant le retour des mauvais esprits comme l'avaient déjà bien souligné Tylor et Hertz.

Si le défunt transite d'un monde à l'autre, l'endeuillé observe en parallèle certaines règles vestimentaires ou alimentaires; il est frappé par une sorte d'isolement social qui s'achève par les rites d'incorporation: le repas partagé lors des funérailles et des commémorations, la levée des tabous. De son côté, le mort gagne enfin l'autre monde. Il est intégré aux ancêtres du clan; il est réincarné ou, plus prosaïquement, rejoint le cimetière et son royaume des morts car "il n'existe pas toujours un endroit outre-tombe spécialement destiné aux morts... Dans ce cas, c'est l'ensevelissement qui est le vrai rite d'agrégation au monde général des morts" (Van Gennep 1909: 233).

Avec son concept de "rites de passage", je pense que Van Gennep a favorisé la traduction de la temporalité sociale de la mort dans un langage de la spatialité. Les défunts transitent, passent d'une rive à l'autre. En franchissant des ponts, en empruntant des routes souterraines ou célestes,

en offrant une pièce de monnaie à Charon pour traverser le Styx, ils accomplissent un voyage qui les conduit en leur dernière demeure.

Ainsi, Van Gennep fait ressortir l'importance de ces géographies du mourir propres aux diverses cultures qu'il cite en exemples. Chacune de ces géographies fournit une consistance référentielle dans laquelle peut être lu le statut indéterminé des "non-morts". Comme chez Hertz, cette lecture ne pose pas de difficulté majeure puisque la question de la crédulité est contenue dans la logique funéraire qui la surplombe.⁹

Par ailleurs, l'idée de passage – une métaphore largement utilisée comme l'attestent le français "trépasser" ou l'anglais "to pass away" – suppose, si elle ne la requiert pas, la représentation des "non-morts". Du dernier souffle exhalé par le moribond au moment du trépas à l'errance d'une âme en peine, le temps d'articulation – le voyage – entre morts et vivants devient une "réalité" plus ou moins consistante. Autrement dit, les esprits, les revenants, les spectres, participent en tant que croyances au cortège des rituels funéraires; ils sont un rouage utile à la compréhension du deuil dans une communauté.

3 L'existence des morts

Bien qu'ils aient été écrits il y a une centaine d'années, les textes de Robert Hertz et d'Arnold Van Gennep sont encore fréquemment cités par les anthropologues contemporains.¹⁰ Il est vrai que

9 Il est intéressant de relever que le concept de "mort" est encore souvent défini comme un passage marqué par une succession d'étapes que l'anthropologue tâchera de décrire. Sous l'entrée "Mort" du "Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie", Carmen Bernand met par exemple au premier plan cette notion de passage lors duquel le mourant occuperait l'espace entre le trépas et la séparation finale: "plus qu'une fin, la mort est considérée comme un voyage qu'il convient de préparer avec le plus grand soin pour que le défunt quitte seul et content le monde des vivants. Mourir est donc un rite de passage pouvant comporter différentes étapes, depuis la purification des proches et des objets qui ont appartenu au mort, jusqu'à la séparation définitive d'avec le monde des vivants" (2000: 487).

10 Dans "The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions", Liz Wilson s'inspire par exemple des études classiques de Hertz et de Van Gennep. Elle souligne l'importance de la notion de transition qui permet au défunt d'acquiescer son statut de mort par divers rituels: "To ensure safe passage of the deceased to his or her post-mortem destination, a great deal of sustained ritual activity is required. Without the ritual intervention of the living – the provision of sustenance and the ritual manipulation of various surrogates for the dead, for example – the deceased may fail to achieve

leurs arguments ont jeté les bases d'une réflexion qui, désormais bien ramifiée, mérite toujours une grande considération. Pour mon propos, je ferai cependant observer que les contributions de Hertz et de Van Gennep reposent sur un mode interprétatif qui réduit le caractère paradoxal des "non-morts" à des croyances inscrites dans la temporalité du deuil et des funérailles; un tel mode peut masquer la dimension transgressive des esprits puisque ces derniers participeraient docilement – de façon complémentaire aux rituels et en cohérence avec eux – à la dynamique transitionnelle qui fait passer les défunt d'un monde à un autre.

Je veux dire par là que la notion de liminalité, soutenue par la métaphore du "passage", appelle une certaine "épaisseur" qui offre un confort de pensée à celui qui s'intéresse à l'évocation et à la représentation des esprits ou des âmes errantes. Cette notion a en effet permis de lire les croyances d'autrui non plus comme une incapacité à distinguer les registres du naturel et du surnaturel, comme je l'ai évoqué dans ma première partie, mais comme des éléments "creux" (des non-existants) qui font sens au vu d'un ensemble de pratiques sociales: cérémonies, rites, oraisons, commémorations. En d'autres termes, on accorde plus de considération au concept de liminalité qu'au problème épistémologique des "non-morts".

Parmi l'abondante littérature en anthropologie de la mort produite depuis lors, je ferai remarquer que la plupart des études se sont accommodées de cette perspective. Elles n'ont pas fondamentalement reconsidéré le statut des "non-morts", leurs développements étant plus spécifiquement centrés sur la place de la mort dans les sociétés industrielles; sur la professionnalisation de la prise en charge du mourir et des morts, sur le travail de deuil, sur les attitudes face à la mort; sur la question du déni de la mort.¹¹

Ces dernières années pourtant, le débat sur l'existence ou la non-existence des morts, et par extension des "non-morts", est revenu d'actualité. Afin d'en présenter les enjeux, je discute tout d'abord la conception développée par le philosophe François Dagognet et l'ethnopsychiatre Tobie Nathan (1999), deux auteurs qui s'intéressent aux modalités d'existence des défunts. A partir de la réflexion de Patrick Baudry (1999), je montre

ensuite en quoi la limite séparant les morts des vivants peut perdre en "épaisseur" (en liminalité, en phase transitoire). Je soutiens enfin l'idée que les "non-morts" revêtent une dimension paradoxale, car ceux-là révèlent et défient l'ordre culturel; ils déplacent, transgressent et subvertissent cette limite que les vivants entretiennent continuellement pour faire exister les morts.

3.1 Interpréter la présence des défunts

Dans "La mort vue autrement", François Dagognet et Tobie Nathan (1999) dressent un réquisitoire contre les conceptions qui mènent à l'escamotage, au mépris ou à la négation de la mort. Ils soutiennent que bon nombre de théories ont contribué soit à l'assombrir, en la rendant terrifiante et menaçante car mettant fin au principe de vitalité, soit à la pacifier, lorsque conçue comme une libération de l'ancrage corporel, comme un bien à convoiter en vue d'une meilleure vie post-mortem.

Les deux auteurs constatent surtout l'insuffisance des textes actuellement disponibles sur le sujet: ceux-ci négligeraient l'inscription sociale du deuil, du mourir et des défunts. Dagognet reproche en particulier aux théoriciens de la mort de limiter "cette expérience à l'individu, enfermé dans sa subjectivité, alors que cette épreuve se déroule dans la société et l'implique profondément" (1999: 36).

Il dénonce par exemple les théories psychanalytiques – notamment freudiennes – qui tendent à intérioriser la douleur de la perte en reportant le poids du deuil sur le seul individu. Dans ce contexte théorique, la question de la mort est avant tout traitée en terme de souffrance psychique, alors que, dans une perspective inverse, "l'homme se définit par le 'dehors' qu'il édifie et où il s'affirme: les objets, les outils, les mots, les cérémonies, les constructions, voire encore les sensations qui nous alertent" (Dagognet 1999: 49). C'est dans cette dernière optique qu'il faut saisir l'objectif énoncé par Dagognet dans son introduction: "nous comprendrons autrement la mort: nous la réinsérerons dans la trame de nos existences et nous lui accorderons un statut social" (1999: 14).

Prétendre "réinsérer la mort dans la trame de nos existences" n'est pas une idée originale aux oreilles des anthropologues. Comme je l'ai montré avec les travaux de Hertz ou de Van Gennep, ceux-là se sont depuis longtemps appliqués à définir les enjeux sociaux et culturels relatifs aux pratiques rituelles et aux représentations du mourir et de la mort. En fait, la dimension novatrice de la perspec-

a satisfactory postmortem condition and end up instead suspended in limbo between life and death" (2003: 1).

11 Comme le signale Patrick Baudry, les ouvrages sur la mort qui paraissent dans les années 1970 et au début des années 1980, "ont en commun de critiquer une société qui évacue la mort, le mourant et le mort, ou qui ne sait plus leur accorder de place, de rôle, de statut" (1999: 17).

tive commune à Dagognet et à Nathan réside dans la conception suivante: les morts importent bien plus que la mort, car ils imposent leur présence aux vivants. Cette conception suppose une remise en question du statut des morts et, corrélativement, des “non-morts”. C’est en ce sens qu’elle revêt un intérêt central pour la réflexion anthropologique.

Pour Dagognet en effet, “un mort continue à exister virtuellement; l’emplacement funéraire lui fournit une référence, un lieu, là où chacun pourra le retrouver” (1999: 68). D’une part, le mort existe physiquement dans son état de cadavre, durant plusieurs milliers d’années parfois. Des ossements, un crâne ou une dent le rappellent bien: “certes l’individu a cessé d’exister, mais la société, à travers ses spécialistes, continue à regarder ‘le corps’ moins comme un ‘reste’ que comme ce qui conserve les marques indélébiles de notre personnalité” (Dagognet 1999: 29). Cette conception, qui va à l’encontre de l’hypothèse hertzienne selon laquelle le processus funéraire conduit à l’annulation de la personnalité sociale du défunt, suppose les notions de persistance et de continuité (pas forcément égales pour tous): un mort peut émerger à tout moment, son dossier n’est jamais définitivement clos.

Le mort est, d’autre part, représenté par divers professionnels; c’est le cas du médecin légiste qui prolonge son action en reconstituant et en interprétant les circonstances du décès ou du notaire qui permet d’accomplir ses dernières volontés et de régler les successions: “comme le décédé ne peut plus répondre, il revient à l’homme de la loi de prendre en charge ce qu’il a décidé. Ainsi les morts continuent à parler” (Dagognet 1999: 73). De ce constat, “nous retenons surtout que le défunt n’a pas quitté notre monde” (75).

Les arguments de Tobie Nathan abondent dans le même sens: les morts surgissent dans l’existence des vivants; ce sont des “êtres” fabriqués dans et par un faisceau de relations, d’actions, de rituels. Ces “êtres” ne se réduisent donc pas aux souvenirs, aux représentations et encore moins aux pensées imaginaires d’un endeuillé; ils ne sont pas l’expression d’une subjectivité, d’un inconscient, d’une pensée crédule. Au contraire, ils s’imposent aux vivants dans leur nouvel état de morts, ce qui n’est pas sans surprendre nos modes interprétatifs. Nathan relève d’ailleurs que quand on proclame la mort d’un individu, “nous ne savons pas le penser nouvel être dans un autre monde” (1999: 105).¹²

12 L’embarras mentionné par Nathan n’est pas sans rappeler l’opposition qu’avait établie Louis-Vincent Thomas (1975) entre sociétés modernes à accumulation des biens qui évitent ou escamotent la mort et sociétés traditionnelles à

Il ajoute que “la mort étant la disparition soudaine d’un être, expulsé du monde où il se trouvait, la mort est donc ce qui contraint à donner naissance à d’autres êtres” (Nathan 1999: 106). Si la mort engendre bel et bien des “êtres” nouveaux, il convient avant tout de les identifier. L’ethnopsychiatre mentionne pour ce faire une consultation relative à un conflit entre une mère et son gendre dans une famille togolaise. Tandis que les protagonistes s’insultaient et n’arrivaient pas à s’entendre, Nathan prit un verre d’alcool et le brisa au milieu de la pièce en disant: “un mort est en train de réclamer, ici! Continuez à faire la sourde oreille et vous finirez par vous entretuer” (1999: 108).

Cette exclamation, suivie d’un long silence, a permis à la mère d’évoquer l’histoire de son mari décédé six ans auparavant. Elle a servi à dramatiser la situation en rendant effective la présence d’un défunt. Pour Nathan dès lors, “le mari mort est un ‘être’ et en tant que tel, il est ‘vivant’, c’est-à-dire: actif, doué d’intention. Cependant, nul ne connaît encore les modalités d’expression de cet être au fond ‘trop jeune’ – dont nul n’a encore entrepris de déchiffrer les modalités d’expression” (1999: 109).

Sans juger ici la pertinence thérapeutique d’une telle évocation des défunts, je souligne le fait que Nathan remet en cause l’incrédulité dont font preuve les théories sur la mort à l’égard des défunts. Celui-là dénonce en effet l’*incroyance* envers les morts: “on pourrait trouver étrange l’idée – idée pourtant très répandue – selon laquelle il existerait une vie après la mort. Pourtant, à y réfléchir, cette idée est nécessairement vraie; elle n’est qu’un constat d’évidence et non pas une proposition d’ordre mystique” (Nathan 1999: 109 s.).

En d’autres termes, l’accusation de crédulité que la justice avait portée dans le cas des photographies transcendantales ou que des anthropologues comme Tylor véhiculaient à l’égard des croyances aux esprits s’en trouve renversée. Mais ce renversement n’a pas pour objectif de valider l’idée qu’une communication serait possible entre les registres du naturel et du surnaturel, idée déjà dénoncée par les intellectuels du XIX^e siècle. Il rend floue la limite qui sépare les vivants des morts, l’existence de ces derniers apparaissant désormais comme un prolongement de la personne.¹³ Les défunts sont interprétés comme

accumulation des hommes qui accordent une place explicite aux défunts. Cette opposition a nourri la discussion critique sur le problème du déni de la mort dans les sociétés occidentales.

13 Maurice Bloch a très bien relevé cette dimension progressive du concept de mort: “ce que nous appelons mort devient alors simplement un des épisodes d’une longue

des “êtres” dont les modalités d’expression restent à déchiffrer. En ce sens, la *vie des morts* devient un enjeu central du débat thanatologique; leur statut épistémologique s’en trouve modifié et revalorisé.

Cette modification et cette revalorisation enlèvent par ailleurs à la question de la liminalité une bonne partie de sa pertinence: elles l’excisent du raisonnement et la vident de son “épaisseur”. A la suite de Hertz et de Van Gennep en effet, la croyance aux esprits, qui pouvait être pensée comme un “creux” référentiel utile à produire la transition entre l’état de trépassé et celui d’ancêtre, s’impose maintenant aux vivants comme un “plein”, comme un “existant” avec lequel il est nécessaire de composer, d’agir, de négocier. Comme le souligne Nathan, le problème de cette présence est alors le suivant: “là où les humains pensent que le mort intervient, exige, accuse, attaque, mais peut aussi protéger, les voilà démunis, perplexes devant la seule question possible: *comment faire? Comment répondre?*” (1999: 125).

Voir la mort autrement, c’est finalement traiter ces aspects pratiques; c’est reconnaître la condition du mort, chercher à interpréter sa présence et à décrire son régime d’existence. Mais cette tâche s’avère délicate car, comme l’indique encore Nathan, “lorsque le mort doit s’exprimer depuis son état de mort, les vivants restent perplexes et font appel aux représentants autorisés pour connaître les modalités concrètes de la communication” (1999: 129). Dans notre monde contemporain, les morts ont trouvé leurs représentants dans la figure du médecin légiste et dans celle du notaire, comme évoqué précédemment.

A mon sens, l’approche développée par Dagonnet et Nathan a le mérite de mettre en évidence l’importance et l’influence de ces “êtres” qui surgissent sitôt après les trépas; elle appelle surtout deux remarques. Premièrement, elle rend caduque la catégorie de “non-mort” que j’ai utilisée jusqu’à présent. En effet, l’idée selon laquelle il existerait des esprits ni vivants ni morts – par opposition aux défunts qui auraient définitivement acquis leur statut de mort – ne fait plus vraiment sens, puisque ceux-là n’occupent pas cet espace entre deux mondes que suppose le concept de liminalité.

Les morts n’ont plus besoin d’être inscrits dans une période intermédiaire au terme de laquelle

s’achève la transformation, le voyage. Ils peuvent manifester leur présence physique ou virtuelle, non seulement lors des rituels et cérémonies funéraires, mais aussi lors de circonstances inattendues ou non codifiées. Durant leur vie de morts, ils s’imposent avec plus ou moins d’insistance et sont plus ou moins bien représentés.

Deuxièmement, cette approche permet d’apprécier sous un jour nouveau la question des rituels funéraires; s’ils étaient conçus dans un premier temps comme une façon de prévenir l’action malveillante des esprits ou de libérer ces derniers de leurs attaches terrestres, puis comme une façon de régénérer la communauté, de ressouder les liens sociaux ou de faciliter le travail de deuil durant une période liminaire, les rituels apparaissent désormais comme la tribune où les morts manifestent leur existence.

Partant de ce principe, j’irai même jusqu’à penser que la mise en œuvre des rituels peut susciter une certaine appréhension car, en instituant la présence des défunts, les endeuillés s’obligent à trouver la meilleure façon de les faire “parler”. Les rituels ne doivent donc pas être uniquement considérés comme un moyen de rassurer les survivants ou de marquer socialement le “passage” – l’acte de naissance de ce nouvel “être-mort” – mais aussi comme un moment risqué où les “bonnes” modalités d’expression du défunt ne sont jamais garanties.

3.2 Morts et vifs, un paradoxe dérangeant

A leur manière, François Dagonnet et Tobie Nathan ouvrent des pistes de réflexion qui permettent de réinterpréter le statut des défunts. Ils soulignent la continuité entre les morts et les vivants, les premiers devant être intégrés aux seconds, notamment par les obsèques qui “scellent leur indéchirable liaison” (Dagonnet 1999: 77): les deux groupes se complètent ainsi sans être séparés. Dans cette perspective, la question de la liminalité perd en importance et les “non-morts” deviennent une modalité d’existence des défunts. Autrement dit, c’est toujours en tant que “morts” que les esprits ou les âmes errantes se manifestent. Sans occuper un entre-deux, ils sont d’emblée pensés selon des qualités propres à leur état: a-t-on déjà vu le fantôme d’un vivant?

Ainsi les morts ne transitent pas tranquillement vers leur dernière demeure; leur “passage” n’est plus assuré par les rituels et le deuil. En devenir, ils avancent vers un destin plus ou moins glorieux, plus ou moins bien défini. Leur mode d’“être”

histoire qui a commencé bien avant et qui est vouée à se poursuivre longtemps après ... Cette continuité dans le processus vie-mort, particulièrement explicite dans l’hindouisme et dans le bouddhisme, se retrouve aussi dans certaines cultures africaines et chez les Indiens d’Amérique du Nord et du Sud” (1993: 9).

recèle toutefois une difficulté que je souhaite traiter avant de clore ma réflexion: si les défunts s'imposent et se mêlent à l'existence des vivants, ils le font en exprimant une altérité radicale. Ils sont l'expression d'une impossibilité cognitive et expérimentielle car personne n'a connu la mort et nul n'en est jamais revenu.

La difficulté se trouve par conséquent dans les conditions d'articulation entre des morts dont on ne sait rien et des vivants qui s'obligent à les identifier: comment leur complémentarité est-elle possible? Qu'est-ce qui fonde leur présence dans l'existence? Comment leur place peut-elle être définie? Répondre à ces questions revient à comprendre l'enjeu culturel que représentent les défunts pour les individus d'une collectivité, en tenant compte de la dynamique qui sous-tend la construction des rapports que ceux-là, embarrassés et souvent démunis, établissent avec leurs morts.

Allant dans ce sens, l'approche du sociologue Patrick Baudry est éclairante. Rejoignant en partie celle de Dagognet et Nathan, Baudry relève que "pour une sociologie naïve, les morts ne comptent pas. Ils sont inactifs, inopérants, d'emblée inexistantes" (1999: 35). Afin de ne pas sombrer dans une telle conception, il lui paraît nécessaire de voir quelle place est faite aux défunts, comment les individus se positionnent devant l'incroyable et l'insupportable réalité du décès: "la question principale n'est pas de savoir ce qu'est la mort, mais ce que nous faisons des morts, et aussi bien ce qu'ils font de nous" (1999: 121).

Faire exister les morts est l'enjeu qui incombe à chaque collectivité, ce que préconisent d'ailleurs Dagognet et Nathan en affirmant les réinsérer dans la trame de nos existences. Si Baudry construit son raisonnement en suivant le même principe, il problématise en outre la question de l'altérité radicale des défunts. Il met en avant l'importance d'un double mouvement nécessaire à penser cette altérité: à la fois retenir les morts et s'en séparer.¹⁴ Ce double mouvement appelle une conceptualisation de la notion de limite – et non pas de liminalité – qui s'érige, se constitue et se négocie entre morts et vivants.

Cette limite est définie par tous les gestes, pratiques, objets ou énoncés qui actualisent la coupure entre ceux-là; elle se constitue par la reconnaissance de l'altérité radicale qui, bien qu'elle

ne sache pas se dire, doit trouver sa place dans l'existence des vivants. Baudry propose l'exemple suivant pour illustrer ce point: "donner son train électrique à l'enfant mort, ou lui demander de l'emporter", ne suppose pas qu'il va continuer d'y jouer. C'est installer la rupture dans la construction même d'une destinée qui ne saurait se déterminer" (1999: 155). En emportant un objet avec lui, le mort ne reflète pas la crédulité des endeuillés, mais signale sa radicale différence dans une relation vouée à perdurer (ou à ne pas prendre forme).

Accepter le concept de rupture ne contredit pas l'approche de Dagognet et Nathan. Je pense en effet que Baudry souligne la condition nécessaire à l'existence et à la présence des morts en tant que morts parmi les vivants: leur différence et leur altérité – qui se manifestent déjà avec le cadavre¹⁵ – doivent être reconnues et acceptées. C'est justement pour dire cette différence et cette altérité qu'une limite est continuellement fabriquée et produite par des rituels, des souvenirs, des ancrages matériels ou des objets. Comme le fait remarquer Baudry, "on peut dire encore que l'enjeu de fond de la ritualité funéraire est celui d'une entraide: il s'agit que les vivants aident les morts, et réciproquement. Mais toujours dans l'affirmation d'un écart qui ménage la possibilité d'une histoire continuée" (1999: 147).

Lorsqu'une telle limite n'est pas reconnue, Baudry estime qu'il y a un véritable déni de la mort: l'épreuve que celle-ci engendre est pacifiée et l'existence des défunts, négligée: "voudrait-on que les gens parlent de leurs défunts comme des différentes voitures qu'ils ont possédées, comme des lieux de vacances qu'ils ont fréquentés ou comme des bonnes bouteilles qu'ils ont bues? C'est cela – ce discours de commentaire, cette prose, cette affectation de savoirs – qui est propre au déni de la mort" (1999: 187). En bref, les morts deviennent des "êtres" dès qu'ils manifestent leur présence sous la forme d'une altérité radicale.

Dans cette optique, les défunts ne traversent pas de *frontière*; ils n'effectuent pas de va-et-vient entre le monde des vivants et celui des morts. Baudry dénonce à ce propos toute banalisation de l'évocation des morts, toute forme de communication avec eux, car la violence de la mort serait court-circuitée, le drame de la perte annulé. Il déplore toute tentative d'effacement ou de négation d'une

14 Baudry s'inspire ici des travaux réalisés par Louis-Vincent Thomas (1975). Il souligne d'ailleurs que ce dernier a toujours considéré la théâtralité funéraire dans les sociétés africaines comme une façon de signifier la rupture avec les défunts et de reconnaître leur état de morts.

15 Baudry critique la thanatopraxie ou les techniques d'embaumement des corps, telles que pratiquées, notamment, aux Etats-Unis. Ces pratiques créent l'illusion de restaurer l'image d'un corps "défiguré" par la mort et entravent ainsi l'appréciation de l'altérité exprimée par le cadavre.

telle limite: “on utilise les méthodes techno-scientifiques les plus sophistiquées ou les plus traditionnelles pour convoquer ces défunts toujours ‘ici’. Télévision, ordinateur, magnétophone, tout est bon pour enregistrer la voix des décédés, pour voir leur corps (c’est le corps surtout que l’on maintient) et sentir leur présence. Il n’est nullement ici question d’un sentiment tragique, de l’idée de rupture, mais d’une merveilleuse continuité” (1999: 109).

La même critique – je le rappelle – avait déjà été formulée à l’encontre des médiums photographes qui, durant le XIX^e siècle, mettaient en scène des spectres. Si la justice avait alors dénoncé la transgression politique des clichés spirites en les interprétant en terme de crédulité, Baudry fonde cette fois-ci sa dénonciation sur la transgression épistémologique des morts ambigus. Quand ces derniers reviennent, hantent, parlent ou communiquent avec les vivants, leur statut pose problème. Les spectres, les esprits ou les revenants troublent l’idée d’une continuité établie sur l’altérité radicale des défunts. Les individus qui empêchent la claire production de la limite servant à identifier les défunts comme tels se rendent coupables d’un déni de la mort.

Pour mon compte, je ne crois pas que le trouble exprimé par ces morts conduise, comme le suggère Baudry, à une négation de la limite. Sans refuser l’idée que les évocations de défunts tendent parfois à banaliser la mort, je pense que celles-ci ne nient jamais complètement la limite qui les distingue des vivants. Selon les contextes, cette limite serait au contraire mise en exergue par le statut des spectres ou des esprits qui, au fond, modifient, perturbent et dérangent la “bonne” continuité que les vivants instituent avec leurs morts.

Quand les morts interpellent les vivants par leur statut paradoxal – à la fois morts et vifs – ils expriment une modalité d’“être-mort” qui provoque une tension difficilement supportable. Ils ne végètent pas dans un entre-deux mondes, mais suscitent l’action et conduisent à des prises de position. Ils font de la limite définie auparavant une plaie ouverte qui force les endeuillés à qualifier différemment leurs morts, à renégocier leur type d’existence. Pour le dire dans les mots de Nathan, ces défunts réclament; ils demandent à être identifiés et exigent quelque chose des vivants.

Un court exemple suffira à illustrer cet aspect. Sasanka Perera, dans un article sur la possession et la revanche des fantômes dans le sud du Sri Lanka, a montré combien la parole des médiums et des possédés a permis de gérer des situations familiales dramatiques, marquées par la disparition d’individus durant la période de terreur (1988–

1991): “Sri Lankan spirit mediums . . . played and continue to play a significant role in addressing questions as to what happened to the disappeared and suggesting ritual measures for assuring their safe return, or for making their afterlife more comfortable. Their influence, I would argue, is more pronounced in the overall structure of coping and possible healing” (2001: 161).

Perera a collecté divers récits, constitués en milieu rural juste après les vagues de violence. Dans ces récits, des personnes évoquaient la présence de fantômes, recouraient à des médiums pour connaître le sort de leurs proches ou étaient possédés par des esprits. L’auteur estime que ces récits ont permis de transformer un sentiment de culpabilité, tant chez les victimes que chez les acteurs de la violence, ou de percevoir différemment les lieux où cette violence s’est exercée. Il souligne que dans ce type de contexte, comme dans beaucoup de sociétés ayant connu la terreur, les “esprits” des morts innocents sont conçus de façon problématique; “[they] remain disturbed because of the unnatural nature of their deaths” (2001: 162).

Sans entrer dans les détails, il sied de relever que la parole des médiums a notamment servi à situer les disparus en qualifiant progressivement leur état de morts avec les endeuillés. Les cas de disparus sont particulièrement dramatiques, car ceux-ci traduisent avec force l’insupportable, l’intolérable indétermination, le statut paradoxal de mort *et* de vivant. Face à l’incertitude, il faut donc prendre le risque d’instituer la limite qui permet d’identifier le défunt en tant que tel. Or là où les morts sont partis trop tôt, ont subi torture et violence, leur reconnaissance n’est jamais aisée. Il n’est donc pas rare que ces morts réclament justice et s’imposent aux vivants en les forçant à régler des comptes.

Cet exemple montre qu’il existe différents régimes d’existence parmi les morts. Lorsque ces derniers manifestent leur présence en tant qu’esprits, spectres ou fantômes, ils incarnent un paradoxe qui révèle la limite les séparant des vivants. Ils dévoilent l’ordre culturel, artificiel et arbitraire qui définit leur place; ils provoquent un déplacement des horizons de pensée et suggèrent des ajustements de leur qualité d’“êtres-morts”. Sous cet angle, certains morts revêtent une dimension transgressive, voire subversive, masquée bien souvent par une accusation de crédulité. Mais ils donnent surtout aux vivants une opportunité de redéfinir les modalités d’une continuité, d’exploiter le trouble que leur manifestation provoque et de créer la “bonne” limite permettant d’articuler le monde des vivants et celui des morts.

Partant de ce principe, je formulerai en guise de conclusion deux remarques relatives à la recherche en anthropologie de la mort. Il me paraît tout d'abord important de considérer la part de risque et d'incertitude contenue dans les rituels funéraires; aussi codés et routiniers qu'ils puissent être, les rituels font exister les morts en affirmant une limite qui n'est jamais garantie; elle est en effet remise en cause – elle est troublée – par le statut paradoxal de certains défunts. Il devient alors intéressant de comprendre comment les endeuillés parviennent à instituer et à gérer une telle limite; comment ils parviennent à faire exister leurs morts en tant que tels et à constituer un nouveau type de relation avec eux.¹⁶

Je pense ensuite qu'évoquer les morts crée toujours une tension, un moment de suspension qui appelle une redéfinition de leur "être". La présence d'un mort relève toujours d'un drame, d'un embarras, d'une impossibilité, d'un inconcevable, sans quoi l'on tomberait dans le déni comme l'a bien montré Baudry. Une telle présence se lit alors dans les silences, dans les non-dits, dans cet embarras qui permet d'affirmer l'altérité radicale des défunts.

Ce point requiert une posture réflexive de l'anthropologue. Ce dernier, en effet, rend présent les morts dans le dialogue qu'il peut établir avec les membres d'une famille endeuillée; il se doit donc d'être attentif aux modalités dialogiques au travers desquelles les morts se manifestent. L'anthropologue contribue ainsi à négocier, à définir, à apprécier leur existence. Cela rend certainement sa position peu confortable. C'est pourtant ce qui permet, à mes yeux, de saisir un enjeu culturel fondamental: parvenir à se situer face à nos morts.

16 Baudry a insisté sur l'importance de saisir "ce que disent et vivent des gens dans leurs rapports aux défunts", ce qui se traduit par des silences, des paroles ordinaires ou des gestes du quotidien. Je ferai toutefois remarquer qu'il est très difficile d'accéder à des situations concrètes de décès ou de deuil, et de partager avec les vivants – ceux d'une même famille – les modes d'existence de leurs défunts; à ma connaissance, il n'y a que très peu d'études en la matière. Parmi celles-ci, Veena Das (1986) décrit le travail de deuil dans une famille Punjabi à partir de deux situations de décès; Monique Luisier (2001) a montré comment les vivants perçoivent le temps de l'agonie et parviennent progressivement à penser le défunt en tant que mort; Patrick Williams (1993) décrit la façon dont les Manouches intègrent leurs morts à leur communauté sans en parler, par des règles tacites, des refus, des silences ou des non-dits.

Références citées

Ackerman, Robert

1987 J. G. Frazer. *His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press.

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Baudry, Patrick

1999 *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris: Armand Colin.

Bensaude-Vincent, Bernadette, et Christine Blondel (éds.)

2002 *Des savants face à l'occulte. 1870–1910*. Paris: La Découverte.

Bergé, Christine

1990 *La voix des esprits. Ethnologie du spiritisme*. Paris: Métailié.

Bernard, Carmen

2000 Mort. In: P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*; pp. 487–489. Paris: Quadrige/PUF.

Bloch, Maurice

1993 La mort et la conception de la personne. *Terrain* 20: 7–20.

Bloch, Maurice, and Jonathan Parry

1982 Introduction. *Death and the Regeneration of Life*. In: M. Bloch and J. Parry (éds.), *Death and the Regeneration of Life*; pp. 1–44. Cambridge: Cambridge University Press.

Borgeaud, Philippe

1994 Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions. *Revue de l'Histoire des Religions* 211: 387–418.

Charuty, Giordana

1999 La "boîte aux ancêtres". Photographie et science de l'invisible. *Terrain* 33: 57–80.

Dagognet, François

1999 La mort vue autrement. In: F. Dagognet et T. Nathan; pp. 9–98.

Dagognet, François, et Tobie Nathan

1999 *La mort vue autrement*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.

Davies, Douglas

2002 *Death, Ritual, and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. London: Continuum.

Das, Veena

1986 *The Work of Mourning. Death in a Punjabi Family*. In: M. I. White and S. Pollak (éds.), *The Cultural Transition. Human Experience and Social Transformation in the Third World and Japan*; pp. 179–210. Boston: Routledge.

Droz, Yvan, et Hervé Maupeu (éds.)

2003 *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetières*. Paris: L'Harmattan.

Enright, Dennis Joseph

1983 Revenants. In: D. J. Enright (ed.), *The Oxford Book of Death*; pp. 203–223. Oxford: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1960 Introduction. In: R. Hertz, *Death and the Right Hand*; pp. 9–24. Glencoe: The Free Press.

Frazer, James George

1994 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. London: Papermac. [1922]

Hertz, Robert

1905–06 Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* 10: 48–137.

Horst, Heather Ayn

2004 Ritualizing Home. Funerals, Transnationalism, and the Myth of Return. In: H. A. Horst, "Back a Yaad". *Constructions of Home among Jamaica's Returned Migrant Community*; pp. 178–200. London. [Ph.D. Dissertation, University College London]

Huntington, Richard, and Peter Metcalf

1979 *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Percival E.

1950 *The Law of Cadavers and of Burial and Burial Places*. New York: Prentice Hall. [1936]

Luisier, Monique

2001 Dans l'attente de la mort. Regards croisés des proches sur le moment de l'agonie. Sion: Institut universitaire Kurt Bösch. [Mémoire de master en soins palliatifs et thanatologie]

Nathan, Tobie

1999 Le mort et son représentant. In: F. Dagognet et T. Nathan; pp. 99–132.

Palgi, Phyllis, and Henry Abramovitch

1984 Death. A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology* 13: 385–417.

Perera, Sasanka

2001 Spirit Possessions and Avenging Ghosts. Stories of Supernatural Activity as Narratives of Terror and Mechanisms of Coping and Remembering. In: V. Das, A.

Kleinman, M. Lock, M. Ramphele, and P. Reynolds (eds.), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*; pp. 157–200. Berkeley: University of California Press.

Pigler, A.

1956 Portraying the Dead. Painting – Graphic Art. *Acta Historiae Academiae Scientiarum Hungaricae* 4: 1–75.

Ruby, Jay

1984 Post-Mortem Portraiture in America. *History of Photography* 8: 201–222.

Stocking, Georges W. Jr.

1971 Animism in Theory and Practice. E. B. Tylor's Unpublished "Notes on 'Spiritualism.'" *Man* 6: 88–104.

1987 *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.

Thomas, Louis-Vincent

1975 *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.

Tylor, Edward B.

1871 *Primitive Culture*. London: J. Murray.

1958 *Religion in Primitive Culture*. Vol. 2. New York: Harper and Row. [1871]

Van Gennep, Arnold

1909 Les rites de passage. Etude systématique des rites, de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc. Paris: Emile Nourry.

Williams, Patrick

1993 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Wilson, Liz (ed.)

2003 *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*. Albany: State University of New York Press.