Le cimetière, une symbolique du lieu

The cemetery, a symbolism of place

Patrick Baudry

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/essais/8403>

DOI : 10.4000/essais.8403

ISSN : 2276-0970

Éditeur

École doctorale Montaigne Humanités

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2021

Pagination : 19-28

ISBN : 979-10-97024-09-3

ISSN : 2417-4211

Référence électronique

Patrick Baudry, « Le cimetière, une symbolique du lieu », *Essais* [En ligne], 17 | 2021, mis en ligne le 27 avril 2021, consulté le 18 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/essais/8403> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.8403>

Le cimetière, une symbolique du lieu

Patrick Baudry

Le cimetière est un lieu et l'on en connaît la fonction : il s'agit d'y déposer les morts. Mais il est aussi et surtout le support d'un imaginaire en traduisant le rapport qui s'édifie à la mort. Les changements d'organisation de cet espace à la fois pratiqué et distant sont l'expression de logiques culturelles. La mort de l'un d'entre nous n'est pas qu'une information désastreuse. Et si elle peut être le point d'arrivée, ou plutôt le terme et la terminaison d'une existence, reste à la charge de l'imaginaire des morts de ne pas se satisfaire de cette donnée évidente. De ne pas abandonner toute la question du désastre au point d'arrêt du tombeau¹. De ne pas comprendre que le parcours s'est exactement achevé et que l'individu décédé a trouvé ici sa dernière butée. Comment pourrait-on tranquillement se dire, en parlant d'une vie, qu'elle s'est finalement conclue sous cette dalle ? Comment pourrait-on s'adresser à quelqu'un en lui demandant dans quelle fosse un parent mort a fini sa trajectoire ? Comment aussi bien pouvoir se dire qu'il est « dedans » ? Sans doute la tombe vient-elle situer un lieu d'inhumation, et celui qui fut inhumé est bien un mort. Mais le mort ne condense jamais tout de la question de la mort. Et c'est aussi la relance perpétuelle de cette question, même informulée, qui « replace » le défunt dans la parole des vivants, comme condition même de cette parole sur les morts. Le cimetière, endroit physique, lieu d'imagination d'un repos des morts, est en fait l'enjeu d'une construction symbolique. Faute de cette construction, « l'endroit » se réduit à un imaginaire appauvri, et l'imaginaire se réduit à la signification d'un simple endroit. Si le cimetière est une symbolique du lieu, c'est qu'il ne peut se trouver résumé à son lieu même.

1 Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 85 : « Nous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là l'un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille. ».

Quand on parle de l'endroit où se trouve enterré un mort, l'on ne parle jamais seulement d'une localisation du défunt. On met en récit ce qui ne se résume pas au lieu où le mort serait. Il est là, dit-on, et l'on en parle. Mais l'on en parle d'ailleurs (en dehors du cimetière), et le lieu où le mort est pourtant se trouve toujours ailleurs, en un autre dehors.

Au-delà de l'absence

Si l'on pense que les morts sont simplement des gens qu'on ne voit plus, il suffit alors de passer des images de leur vie pour se les remettre en mémoire, et redonner à ces personnes absentes une présence qui nous convient. Mais les morts dérangent davantage que les gens absents et dont la tête se dérobe à un contrôle oculaire. « Le mort n'est donc même plus absent », écrivait Vladimir Jankélévitch². Cette « inabsence » de celui qui n'est plus proche, perturbe l'existence de ceux qui restent au point que tout le tourment social du deuil consiste, non pas seulement à se contenter de pratiquer une frontière entre vivants et morts, à gérer l'existence différente de deux contingents, mais à affronter le danger même d'une confusion qui oblige à situer la mort comme limite. La relation au mort porte la nécessité d'un rapport à la mort. C'est la construction de ce rapport qui ne s'effectue plus quand, sous couvert d'admettre « la mort » et en croyant voisiner les défunts, on réduit l'affrontement à la limite du décès à l'imagination moins violente d'une frontière. Mais c'est aussi bien cette édulcoration qui fait violence. L'explication qui se veut apaisante, la facilité avec laquelle on convertit les défunts en disparus que l'on pourrait selon notre gré remobiliser dans des images, court-circuite un travail social et psychique dont les rites funéraires favorisent l'élaboration³. On comprend que le cimetière joue un rôle ici important. Il n'est pas seulement ce lieu où l'on parque des gens décédés. Mais ce lieu, lui-même absent et présent dans nos pratiques, qui supporte l'imaginaire d'un rapport aux défunts.

Dans les sociétés négro-africaines, le groupe doit prendre part à la mort qui lui échappe et il faut qu'il lui donne sens. Ou plutôt que de donner du sens à la mort biologique, il faut surtout qu'il donne *du sens à la place que doit prendre le mort*. Plus que la mort elle-même, c'est le non-sens de cette mort-là qui constitue une menace.

Dans ces sociétés, le cimetière comme lieu physique n'est pas toujours la règle. Le lieu d'inhumation n'est pas ce qui compte le plus. Ce n'est pas à l'endroit où les cadavres sont enterrés que se trouvent les morts. Précisément il a fallu qu'ils partent avant qu'on enterre leur corps. Plutôt faut-il se méfier de ce corps qui reste. La ritualité, comme Louis-Vincent Thomas l'a bien

2 Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 247.

3 Voir Louis-Vincent Thomas, *La Mort africaine*, Paris, Payot, 1985.

montré, consiste bien moins à honorer le corps du mort, *qu'à séparer le défunt de ce corps où il ne doit plus être*. C'est bien dire que le corps ne saurait situer tout le lieu d'un culte. C'est l'esprit, présent dans une mémoire collective, dans une organisation généalogique et dans des scènes de la vie quotidienne, qui demeure. Mais il ne peut demeurer qu'à la condition d'une *déshumanisation préalable*. L'esprit doit quitter le corps et cette vie. Et s'il le faut, on aidera l'esprit éventuellement récalcitrant à s'en aller : c'est-à-dire à abandonner un corps qui ne saurait focaliser toutes les attentions posthumes, qui ne saurait équivaloir au défunt lui-même dans le respect qu'on témoignerait, par tombe interposée, à ce corps sans vie. On se méfie du corps, et l'on maltraitera, parce qu'il s'agit bel et bien de se protéger, celui d'un mauvais mort. Capable de n'être pas parti, et ne devant pas rejoindre le monde des ancêtres, le corps du sorcier constitue le cas typique d'un danger redoutable : celui du mort errant. Ainsi, lui brise-t-on les os des jambes. On lui crève les yeux. On enterre à la sauvette le cadavre. Puis l'on court en tous sens pour brouiller les pistes, en tirant des coups de fusil. Il s'agit que le mort dangereux ne retrouve pas le chemin du village. On ne plaisante pas avec les cadavres de ceux qui doivent mourir pour toujours. Et l'on ne plaisante pas davantage avec le corps de ceux qu'il faut aider à quitter ce monde. On pourra momentanément tolérer les caprices d'un mort qui veut, avant que de partir, revoir un lieu qu'il affectionnait. Mais il faudra bien qu'il s'en aille. Et si les reports du départ se font trop nombreux, il faudra finalement intimer sèchement au mort l'ordre de prendre congé. De telles conventions pourraient faire sourire. Mais elles obéissent à une logique : celle d'une séparation entre vivants et morts.

En rapport de ces sociétés dites traditionnelles, la différence des attitudes ne tient pas qu'à des croyances, c'est à dire à des contenus. Ce qui sépare deux mondes culturels, c'est le régime de ces croyances. C'est leur statut. C'est nous qui « croyons ». C'est nous qui pouvons croire qu'il suffit de croire. Nous qui pouvons avoir ce sentiment d'une croyance suffisante, suffisamment étayée par des pratiques. Mais quand ces croyances se fragilisent et que les pratiques s'en séparent, on voit bien que l'organisation tout entière de la place des morts se trouve altérée. En société négro-africaine, où nous croyons que les gens croient aussi (mais à d'autres choses, veut-on dire savamment), la situation est en fait tout à fait différente. On pourrait dire, pour forcer le trait, *que ces sociétés ne « croient » justement en rien*. Et que l'essentiel n'est pas un imaginaire des représentations mais bien une organisation des places des vivants et des morts. Ce n'est pas le contenu de croyances qu'il faut seulement prendre en compte, mais leurs enjeux. En société négro-africaine, c'est au plan symbolique, et dans un climat qui peut relever pour nous de la plus totale absurdité, que l'affaire se joue. Tandis que chez nous, l'imaginaire rapiécé et déjà lui-même contradictoire ne se trouve pas soutenu par un tel impératif. N'ayant pas de réglementation sociale, ne relevant pas *sérieusement* d'une obligation culturelle, relevant d'un bricolage individuel après avoir été le

monopole d'une institution religieuse, les « croyances » peuvent en effet n'être que des croyances : des flottements, des opinions, des impressions comme en matière de mode vestimentaire. Le « chic » peut chez nous indéfiniment se redéfinir, mais c'est surtout qu'il est indéfini. Des pratiques peuvent contredire les « croyances ». Ou celles-ci peuvent contredire les pratiques qu'on observe. L'essentiel est surtout que *l'indétermination qui nous caractérise tient à la dérégulation d'un rapport symbolique à la mort.*

La ritualité funéraire est une obligation

Je ne parle pas ici de cimetières particuliers ou d'une sorte de cimetières, mais du cimetière en sa généralité, c'est-à-dire comme pratique sociale. Toutes les sociétés ne pratiquent pas le cimetière comme nous en avons l'habitude et l'idée : un endroit « physique » dédié aux défunts. Toutes les cultures par contre attribuent un espace pour les morts. Parce que si absents qu'ils soient, et au-delà de l'absence même, de la possibilité d'absence, les morts doivent pouvoir se situer en un endroit, fût-ce pour les tenir à l'écart d'un monde où ils ne doivent plus avoir leur place. Le cimetière, peut-on dire, agit comme un espace de médiation, comme une sorte d'articulation entre les vivants et ceux qui ne le sont plus. Cet espace intermédiaire ne fait pas des morts des êtres que nous pourrions rapprocher de nos existences. Ils sont plutôt faits pour déployer au-delà de nos vies une existence qui s'entremêle à sa propre impossibilité.

Le lieu du cimetière, ce lieu comme endroit physique peut compter bien peu. Il ne s'agit pas de géographie. Au sens d'une science des cartes et des distributions d'activités. Du reste, si le cimetière peut s'apercevoir comme dépourvu de toute activité qui vaudrait d'être notée, il reste cet espace que l'on surveille, que l'on aperçoit de loin, même en ayant les yeux fermés.

Ce lieu, on l'aura donc compris, n'est pas un simple endroit géographique : le cimetière n'est pas réductible à un parking où l'on alignerait des tombes. Qu'il s'agisse d'inhumation, de dispersion de cendres en un jardin du souvenir, d'en-feux ou de tout autre manière de procéder, ce n'est précisément pas le procédé qui compte et la signification qu'on voudrait lui donner, mais l'espace qui s'ouvre et se ferme à la fois, et le sens qui s'y risque.

On peut concevoir le lieu comme sol, comme enracinement. Le cimetière pourrait apparaître comme cet endroit où l'on place les morts en un endroit fixe. Ne dit-on pas qu'on enterre une idée parce qu'il faudrait que l'on s'en débarrasse ? Mais les morts sont gens distants et proches. Voudrait-on les « enterrer » que leurs tombes demeurent, que les « dernières demeures » restent au-delà d'une disparition auxquelles les morts ne peuvent jamais se réduire.

L'on peut jeter des corps à la mer. Mais ce n'est pas dire qu'on les abandonne aux gouffres. En fait, ils ne sont pas jetés, mais confiés à un monde où ils trouvent une autre place. Aucune société ne se débarrasse de ses morts comme s'ils étaient gens inutiles.

Ce n'est pas parce qu'il ne faut pas prendre le cimetière au plan de sa seule objectivité spatiale, et éventuellement sous l'angle de sa médiocrité, voire de son apparence désastreuse, qu'il ne faut pas prendre tout à fait au sérieux l'emplacement des morts sous la forme prise par ce que l'on nomme le « cimetière ».

Le cimetière est pour nous l'espace où se joue la conclusion d'une cérémonie funéraire. On ne peut s'y soustraire. Ce ne sont pas seulement quelques conventions qui la justifient mais des enjeux majeurs, qui sont tout à la fois culturels et psychiques. On ne peut s'abstraire des morts en considérant que des personnes auraient seulement décédé. C'est depuis ce décès lui-même que des précautions sont à prendre. Il s'agit sans doute d'aider la famille qui entre dans le deuil à vivre une période de transition. On pourra ainsi énumérer longuement les bonnes raisons pour lesquelles la ritualité funéraire a ses vertus. Rassemblement de personnes, pratiques d'une solidarité, dernières relations, formes de l'aurevoir. Bien sûr. Nos sociétés, qui croient pouvoir se centrer sur les besoins de l'individu, sont promptes à expliquer les vrais motifs pour lesquelles une ritualité apporte un réconfort. Le regard anthropologique est radicalement différent. Il ne suffit pas de dire que cela aide l'individu. Il faut rappeler qu'un travail de la culture, dans son rapport à elle-même, est en jeu.

Aider les gens, sans doute. Mais la question de la ritualité funéraire est tout autre. C'est notre société qui, réduisant la mort à une disparition, peut donner à croire que la ritualité funéraire n'a pour l'essentiel d'autre fonction que d'apporter un support conventionnel à un désarroi psychologique. Le monde journalistique, qui depuis plusieurs décennies, répète que les gens morts ont disparu et laisse à entendre que les morts sont des disparus, témoigne d'une dénégation, semble-t-il, imperturbable. Ces émissions où le présentateur vedette lance sa main vers le plafond du studio et affirme, à l'adresse d'une vedette de la chanson, qu'on ne l'oublie pas, sont symptomatiques d'un écrasement de la fonction symbolique de la ritualité funéraire. Ces films où le mort est encore présent auprès de la starlette qui peut communiquer avec lui, disent la confusion de la vie avec une mort qui serait proche, qui pourrait s'accepter, qu'il faudrait admettre comme destin « naturel ». Tout en regrettant bien sûr, que le mort ne soit, en effet, plus très exactement ici.

La ritualité funéraire n'est pas réductible à ceci : déplacer un corps depuis la maison ou l'hôpital, en considérant que la personne est devenue son cadavre, puis la mettre dans un trou, en rassemblant des gens autour pour qu'ils se préparent à évoquer quelques souvenirs autour de sandwiches.

Le covid 19 a bouleversé toutes les habitudes. Et l'on se rend compte que la ritualité funéraire ne tient justement pas de simples habitudes : des pratiques répétées selon la logique de conventions auxquelles il serait convenu de se conformer. Ne pas pouvoir *faire quelque chose* – la ritualité s'amorce à partir de cette préoccupation et de cette exigence – ou ne le pouvoir qu'à l'intérieur de

contraintes qui diminuent la possibilité d'être *pris* dans une ritualité, est proprement inédit. Il faut en effet des situations de crise, ou de violences sociales extrêmes pour que l'on doive se résigner à rabattre la ritualité funéraire au traitement d'une disparition. Placer le corps d'une personne dans une housse à glissière et ne pouvoir faire autre chose que d'observer des mesures d'hygiène n'est pas normal pour des personnels d'institution. Savoir un parent placé dans un funérarium à Rungis, rappelle à la cruauté et à la crudité d'une corporéité inerte dont l'ancien propriétaire serait devenu un parasite. Le corps du mort est l'objet d'attention diverses, complexes, et en apparence contradictoires. On l'éloigne et l'on s'en rapproche. On s'en protège et l'on s'y associe. La ritualité à distance – à la façon dont une société à distance se trouve réduite à une communication pénible – n'est pas signifiante. On doit se contenter des échos qu'elle porte d'une ritualité qui réunit et sépare. Elle est par contre peu capable de constituer le support d'un remaniement des places des vivants et des morts.

Dans un monde esquiné, le mort n'est plus rien et l'on peut s'en débarrasser, en considérant que les morts ne sont tout simplement que des gens que l'on ne voit plus. Or la ritualité funéraire – quelles que soient ses formes d'expression et d'organisation – force à instaurer un rapport à la mort : ce qui suppose tout en lui faisant place de s'en éloigner. Le mort est à la fois celui que l'on retient et celui dont on se sépare⁴. Cette séparation est toujours problématique et incertaine. Disons-le mieux : elle active une problématisation : la poursuite d'une question qui ne peut disparaître une fois qu'on lui aurait porté réponse. Et il s'agit de la permanence d'une incertitude relative à une énigme sans solution. Qu'importe ici les croyances : la mort laisse toujours dans une situation d'incompréhension. On aura beau savoir que la personne est morte, qu'il faut encore parvenir à comprendre ce que cela signifie.

La ritualité funéraire réduite à la gestion du cadavre possède toujours une signification : le mort est mort. Mais cette signification est évidemment pauvre. Il faut encore mettre en sens, parce qu'on y est obligé, ce qui nous arrive. Le décès se constate et s'explique : un arrêt cardiaque et l'on en sait l'heure exacte. Ce qui vient de se produire est, dès l'instant où l'information est donnée, déjà situé dans un avant. La mort, c'est autre chose. Elle projette aussitôt dans un après dont on ne sait rien. La ritualité funéraire a cette nécessité ; aider non pas à « faire son deuil » comme cela est aujourd'hui couramment répété, mais à entrer dans le deuil.

Si la ritualité funéraire est nécessairement publique, collective, culturelle, sociétale, et non pas du tout privée, intime, individuelle ou réduite au cercle de famille – le deuil relève aussi d'une invention partagée. Le deuil n'est pas le ressassement d'un mauvais souvenir jusqu'à ce qu'il disparaisse lui aussi. Il met au travail un imaginaire, des formes de symbolisations, une verbalisation collective des affects, ou un partage sensible du silence.

4 Voir Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

Pour beaucoup la mort fut une disparition. Donc l'inhumanité même. Pas de date. Pas de lieu d'inhumation. Aucune trace. Un train à destination d'un camp. Une forclusion de l'histoire sociale. La société est alors réduite à celles d'individus dominés par une histoire qui les abandonne. Dans ces moments monstrueux où un nom sur une pierre reste la seule accroche d'une mémoire sans souvenir et le faible moyen de reconstitution d'un deuil collectif⁵, l'humanité proteste. Refusant la solution finale en ce qu'elle ferait des morts des gens qui n'auraient pas suffisamment existé pour avoir pu mourir.

Dans les situations de catastrophe où la mort devient collective⁶, une culture anthropologique s'organise, éventuellement dans l'après coup. Parce qu'il faut que la distance où l'on tient la mort fasse sens dans le rapport qu'on entretient avec la vie elle-même. Et parce qu'à la brutalité du décès il ne faut pas que se rajoute une violence plus redoutable : celle d'être dépossédés des réponses que nous faisons à la question de la mort.

L'exigence du récit

Errer entre les tombes, est-ce déambuler librement dans les allées ? Leur caractère rectiligne peut poser parfois plus de problèmes que des aménagements plus aléatoires. Des droites pourtant faciles à compter peuvent provoquer un désarroi. En dépit du plan qui fut donné à l'entrée et d'un numérotage, l'on éprouve avec agacement le sentiment que l'on s'est perdu. Pourrait-on repartir du cimetière sans avoir enfin trouvé la tombe de celle que l'on cherchait ? Car la question est aussi bien celle-ci : ne cherchait-on que cette tombe ou la personne qui s'y trouve, même si l'on sait qu'elle ne pouvait elle-même s'y trouver ? La matérialité du cimetière compte évidemment. Aurais-je envie d'être enterré là ? Puis-je me dire que ce cimetière est odieux ? Il est peut-être celui que nous avons à pratiquer quand nous pouvons nous y rendre parce que c'est dans cet endroit sans élégance que se trouve une partie de notre famille, un ami cher, un voisin qu'on aimait et que l'on va « voir ». Il est aussi celui que je n'ai jamais vu, mais dont on m'a parlé, ou dont je ne connais l'existence que sur une carte et d'après des documents d'administration : là où sont mes grands-parents.

Aucune société ne se contraint naturellement à l'acceptation de la mort. En société dite traditionnelle, la bonne mort, c'est-à-dire la mort la plus acceptable socialement, impose des règles au décès. Il faut mourir chez soi, entouré des siens, et d'une mort qui ne saurait être accidentelle ou violente⁷. Toute autre mort est mauvaise et il faut en être protégé. Dans l'occident chrétien,

5 Voir Yoram Mouchenik, *Ce n'est qu'un nom sur une liste, mais c'est mon cimetière*, La Pensée sauvage, 2006.

6 Voir Gaëlle Clavandier, *La Mort collective*, Paris, Éditions du CNRS, 2004.

7 Voir Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976.

on aura longtemps demandé à Dieu d'être protégé d'une mort « rapide ». La peur de la mauvaise mort ne signifie pas qu'on refuserait un destin naturel. Elle manifeste le travail d'une culture qui, en toute société, suppose d'obéir à des manières de mourir et qui, plus fondamentalement, préserve l'individu d'être seul devant une mort qui déborderait la solidarité sociale. Les sociétés n'abandonnent pas ceux qui meurent à la seule aventure biologique de leur corps épuisé. Encore faut-il, et cela pourrait aujourd'hui sembler mal compréhensible, que celui qui n'en peut plus, quitte ce monde, non pas selon des normes, mais sous protection d'un sens.

En empêchant la confusion, la ritualité qui oblige à accompagner le mort jusqu'à la limite depuis laquelle se détermine la vie en commun, soutient la logique institutionnelle de la transmission et garantit la permanence d'une chaîne intergénérationnelle⁸. Quelles que soient les formes de leur mise en scène, les rites funéraires relèvent toujours d'une obligation qui n'est pas seulement conventionnelle. C'est une opération symbolique qui s'y joue, dont la portée n'est pas limitable à leurs effets d'apaisement ou aux bénéfices de consolidations psychologiques qu'ils procurent. On ne ritualise pas les funérailles parce qu'il faut bien faire quelque chose, mais parce que faire quelque chose – ritualiser – est la seule réponse humaine à la question sans réponse de la mort. Dans une telle période de transition, la mort est à la fois au-dedans de nos existences et hors de notre monde. C'est bien, dans cette « contradiction », une mort entre nous qu'il s'agit de ritualiser, et donc dont il faut prendre précaution. Pour lui aménager une place et, mettant la mort à « sa » place, éviter qu'elle envahisse toute l'existence. Le décès manifeste soudainement que la mort n'est pas seulement pour plus tard : qu'elle est logée au creux de nos existences. La ritualité funéraire porte cet enjeu : donner voix à cet « entre nous » de la mort que notre vie quotidienne tient sans cesse (et avec raison) à distance.

Le « *décédé* » que produit la mort biologique, devient un *mort* que prend en charge la ritualité. Et l'enjeu de ce traitement est de construire autrement la place que le mort occupait dans l'espace des vivants : en tant que *défunt*. La « *retenue* » du mort prépare sa *séparation*, qui, elle-même, conditionne le *remaniement* des rapports entre vivants et les relations de ceux-ci en rapport de la place autre du défunt⁹. La ritualité funéraire, quelles que soient ses formes de mises en scène, constitue fondamentalement une « défense culturelle » au sens où Georges Devereux employait cette expression¹⁰. Ce travail culturel que constitue le deuil – à la fois épreuve et soutien, affliction et « intelligence » de

8 Voir Pierre Legendre, *Les Enfants du texte*, Paris, Fayard, 1992.

9 Voir Patrick Baudry, *La Place des morts*, Paris, Armand Colin, 1999.

10 Voir Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1973, p. 8 : « Un stress est atypique si la culture ne dispose d'aucune défense préétablie, "produite en série", susceptible d'en atténuer ou d'en amortir le choc ».

vie – est d’autant plus complexe et comprend d’autant plus d’enjeux sociaux en société négro-africaine que la personne qui meurt est bien une personne et non pas seulement un « individu ». Une personne plurielle¹¹, qui comprend toujours de l’autre (visible et invisible) en elle-même. Plusieurs représentations du corps, plusieurs âmes, plusieurs esprits, et plusieurs rapports aux morts et aux ancêtres... Le nom, le souffle, le double construisent ainsi une personnalité complexe et cohérente qui prend sens dans les réseaux de participations, de correspondances et d’oppositions où elle est située. Nous autres modernes, sommes-nous si sûrs de notre stricte individualité ?

Louis-Vincent Thomas disait bien que notre humanité ne dispose que d’un stock limité d’attitudes¹². Devant la mort, devant les morts, devant les malades mourants, devant et avec les familles en deuil, nous ne pouvons faire comme nous voudrions comme si chaque fois que la mort se produisait, nous pouvions inventer un protocole et croire à sa signification. Bien plus qu’une signification (l’interprétation simple d’un signe qu’on utiliserait), c’est un sens qui se trouve en jeu. Faire de l’individu cet acteur qui aurait pouvoir de produire des significations, c’est en fait l’assigner au devoir d’une interprétation étroite. C’est surtout méconnaître que l’individu échappe à la signification et l’obliger à un devoir social qui n’a rien à voir avec l’enjeu réel d’un rapport à la mort.

En société négro-africaine, la mort est passage, mutation et métamorphose. Mais elle est toujours aussi « en train de se faire », selon l’expression de Louis-Vincent Thomas¹³. Si pour nous la mort s’apparente à une fin et plus encore à une néantisation, reste que la fin de vie elle-même nous place devant une mort qui ne peut se résumer en une terminaison.

Patrick Baudry

Professeur de sociologie

Unité de recherche MICA, EA 4426

Université Bordeaux Montaigne

Patrick.Baudry@u-bordeaux-montaigne.fr

11 Voir Louis-Vincent Thomas, « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle », in *La notion de personne en Afrique Noire*, Colloque International du CNRS, n° 544, Paris, 1971, republié dans *Présentaine*, « Anthropologie de l’ailleurs - présence de Louis-Vincent Thomas », IRSA, Montpellier, n° 7/8, octobre 1997, p. 111-136.

12 Voir Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

13 Voir Louis-Vincent Thomas, *La Mort africaine*, Paris, Payot, 1982.

Résumé

Le cimetière, endroit physique, lieu d'imagination d'un repos des morts, est l'enjeu d'une construction symbolique. Quand on parle de l'endroit où se trouve enterré un mort, l'on ne parle jamais seulement d'une localisation géographique du défunt. On met en récit ce qui ne se résume pas au lieu où le mort serait. Le lieu du cimetière oblige à la séparation d'avec ceux qui ne sont plus, et au remaniement des rapports avec ceux qui ne peuvent être considérés comme des disparus.

Mots-clés

Mort, ritualité, symbolique, cimetière.

Abstract

The cemetery, a physical place, a place of imagination for a resting place for the dead, is the stake of a symbolic construction. When we speak about the place where a dead person is buried, we never speak only of a geographical location of the deceased. We are putting into narrative what is not only the place where the dead would be. The location of the cemetery forces the separation from those who are no longer there, and the reshaping of relations with those who cannot be considered as disappeared.

Keywords

Death, rituality, symbolic, cemetery.