

Patrick Baudry

Université Michel-de-Montaigne – Bordeaux III

LA RITUALITÉ FUNÉRAIRE

Il n'existe pas de société sans rituel funéraire. Son *universalité* est sans doute l'un de ses premiers traits caractéristiques. Aucune société ne se débarrasse du corps mort comme s'il n'avait, dès lors qu'il ne vit plus, aucune importance. S'il fallait se débarrasser d'un « mauvais mort », il fallait encore prendre la précaution de funérailles bâclées, et oser, mais en l'organisant, un « contre-rite ». Congédier définitivement le mauvais mort suppose qu'il ne revienne pas hanter le monde des vivants, qu'il n'en retrouve pas le chemin. Ainsi, fallait-il crever ses yeux ou lui briser les jambes (Louis-Vincent Thomas, 1982). Une telle attitude qui peut sembler « sauvage » indique l'enjeu de fond de la ritualité : le mort n'est pas seulement un vivant qui ne vit plus, mais la personne du vivant qui acquiert un nouveau statut. En régler le sens, en déterminer la destinée, voilà ce qui relève pour l'essentiel de l'efficacité du rituel. Ainsi, peut-on dégager un second trait marquant des obsèques universelles, que celles-ci soient complexes ou simples, qu'elles soient sophistiquées ou réduites aux formalités les plus sommaires : leur *humanité*. Si des espèces animales peuvent avoir soin du cadavre de leurs semblables, le monde humain s'embarrasse d'un destin qu'il faut accorder à celui qui part. Le mort n'est pas seulement celui qui n'est plus devant nous, mais la personne qui quitte un monde. Sa mort n'est pas simplement l'achèvement de son existence. Son existence se poursuit, ne serait-ce que parce qu'une sortie doit être aménagée. Le troisième trait principal de cette ritualité se dégage de ce qui vient d'être dit : son *institutionnalité*. La mort n'est jamais l'affaire de l'individu qui, pour quelque raison, s'absenterait du groupe dont il était membre. Elle concerne et provoque ce groupe même : non pas seulement la communauté de ses congénères, mais la culture où il vient, du fait de sa mort même, s'inscrire autrement.

La ritualité paradoxale

On peut diagnostiquer dans la ritualité funéraire d'autres traits plus généraux. Comme tout rituel, les funérailles se situent simultanément sur trois plans temporels. En premier lieu, on peut parler de *temps anthropologique*. Le rite semble être identique à lui-même depuis ses « origines ». Un passé immémorial légitime l'action rituelle au présent. C'est « de tous temps » ou « depuis toujours » que les gestes sont censés se répéter, que la forme sociale du rite semble se reproduire. En second lieu, le rituel s'effectue au sein du *temps historique*. Ainsi, se produisent des mutations dans les manières de faire. Celles-ci peuvent paraître de second plan et pourtant être essentielles. Le rituel est une forme vivante : elle se transforme donc. Mais ces changements ne modifient pas le sentiment que le rituel demeure comme un agir non transformable. C'est l'un des paradoxes du rituel qui apparaît ici. Solide et fluide, fixe mais aussi malléable, stable et changeant, le rituel combine des dimensions contradictoires. C'est précisément cette co-présence de dimensions contraires qui font son dynamisme (nous y reviendrons) et qui le caractérise. En troisième lieu, le rituel funéraire s'inscrit dans une *temporalité spécifique*. Située au cœur de l'ordinaire, la ritualité découpe un espace-temps particulier. Répété, reproduit, identique à lui-même, il s'inscrit pourtant dans un « présent du présent » qui lui donne sa force. Ou c'est sa force propre qui donne au présent où il s'effectue son intensité. On retrouve ici le caractère dynamique et paradoxal du rituel. Il s'enferme sur lui-même et se déploie sur le dehors. Il se réserve en ses enceintes, se tient au bord de ses limites ou de ses seuils, mais englobe le monde où il a lieu en faisant de son lieu l'espace même du monde. Le rituel qui est *obligatoire, collectif*, et qui ressortit à des logiques qui font place au *non-rationnel* (J. Maisonneuve, 1988) n'est pas réductible aux interactions entre des individus ni au cadre qui structure les relations des uns avec les autres. Hiérarchiste et égalitaire, opaque et transparent, ordre qui fait place au désordre, le rituel funéraire affronte le groupe à des questions sans réponse. Il est porteur de significations, découvre un sens, mais aussi fait place au non-sens. Pensée pratique, il est aussi configuration d'un collectif affronté à l'impensable. De même que son « bavardage » (ou que sa textualité) aménage un rapport à l'indicible.

Louis-Vincent Thomas (1985) aura bien dit les enjeux de fond de la ritualité funéraire. Il s'agit de retenir le mort parmi les vivants et de le congédier d'un monde qui n'est plus le sien. Encore une fois, l'on retrouve un entremêlement caractéristique de dimensions ou d'intentions contradictoires. Le mort qui n'est plus doit demeurer encore là. Et il faut que celui qui est parti, soit congédié. La mort n'a pas le fin mot de l'histoire, peut-on dire. C'est du mort qu'il est question, et moins d'un état de non-vie que de la place des morts dans les rapports que les vivants ont à entretenir avec eux (Baudry, 1999). Se séparer du mort est essentiel : c'est le travail même de toute culture qui impose contre la confusion instaurée par la mort, l'œuvre d'une différenciation. Toutefois, cette séparation ne s'accomplit pas parce que le rituel aurait eu lieu et que le mort se serait définitivement éloigné. Il ouvre plutôt l'entrée dans le deuil, période de remaniements complexes qui oblige à composer avec le souvenir et l'oubli, c'est-à-dire qui fait place au travail de la mémoire qui permet elle-même l'inscription dans une chaîne intergénérationnelle.

Ni la leçon classique de la sociologie (le deuil est l'obéissance à des contraintes culturelles), ni le psychologisme (au travers de coutumes diverses, le sujet trouve le bénéfice de compenser son désarroi et

sa culpabilité), ne peuvent conduire à comprendre le devoir de sépulture qu'Antigone au risque de sa propre vie s'oblige à imposer contre les lois de sa propre cité. On peut inlassablement décrire les pratiques du deuil, les «expliquer» en montrant qu'elles ressortissent à des impératifs sociaux, ou les «comprendre» en disant que l'être désolé trouve au travers de coutumes les moyens d'affirmer son attachement à l'être aimé et de nier symboliquement la perte qu'il subit –, tout cela n'aide pas à savoir pourquoi Abraham veut acheter la terre où son épouse doit être inhumée. La mort ne se réduit pas au décès d'une personne. Elle oblige la culture à façonner l'espace d'une filiation (Legendre, 1985). Quand des sociétés mettent en scène le «départ» du mort, lorsqu'elles lui intiment l'ordre de partir, il peut sembler qu'elles cherchent surtout à s'illusionner. Elles voudraient se donner un rôle alors qu'elles n'en ont aucun. Elles s'imagineraient capables d'une action, alors qu'elles sont surtout réduites à la passivité. En sachant que les sociétés qui pratiquent, sous une forme que l'on peut dire théâtrale, cette manière de congédier un mort qui est «déjà» parti, on peut alors en conclure que l'affaire tient surtout à des «croyances», comme si ces sociétés qu'on appelle «primitives» ne pouvaient pas accéder à la raison d'une mort biologique. En fait, il ne s'agit pas du tout de s'illusionner sur un rôle qui serait en vérité secondaire. De «croire» qu'on y est pour quelque chose, si le mort consent à s'éloigner pour rejoindre le monde des ancêtres, alors qu'on y serait très exactement pour rien. Ce qui se fait tient à l'institution même de la vie sociale et concerne la production des liens sociaux. Obliger le mort à partir, et peut-être à trouver lui-même sa place de défunt, tel est l'enjeu de fond de la ritualité funéraire. Il ne suffit pas de parler de «ré-assurance»: cette ritualité contribue de manière essentielle à l'élaboration du rapport à la mort dans la relation à autrui.

Le récit de l'incommunicable

Les rites funéraires sont, comme le disait Georges Devereux, des «défenses culturelles» (1973, p. 8), des parades à l'angoisse que la mort suscite toujours. Il n'existe pas de sociétés qui acceptent la mort comme s'il s'agissait d'une échéance compréhensible ou logique, d'une fin normale et naturelle. Les amulettes ou les gris-gris montrent bien le souci d'une protection. L'ensemble des interdits qui pèsent autour du défunt, qui contraignent les endeuillés, les précautions qu'il faut avoir, les craintes à l'endroit des revenants (surtout s'il s'agit de «mauvais morts»), tout cela signale dans un imaginaire africain que la mort ne s'accepte, comme le disait Louis-Vincent Thomas (1976, p. 310), que «sous condition». Ces sociétés ne sont pas soumises à des superstitions dont nous pourrions dire aujourd'hui qu'elles n'ont aucun fondement rationnel et qu'elles sont obsolètes. C'est la culture – la culture même de toute société – qui suppose de refuser une mort immédiate et d'interposer entre elle-même et la cessation de vie de chacun de ses membres, le jeu de représentations complexes qui font de la fin de vie individuelle l'occasion même d'une construction symboligène. La culture travaille un rapport à la mort au travers duquel elle s'oblige à l'accepter, mais elle ne l'accepte pas d'emblée comme s'il s'agissait d'une terminaison. Aussi, ne constitue-t-elle pas une tromperie, ou ne se résout-elle pas dans une théâtralité. Elle organise un espace où l'homme peut dire à

l'autre homme ce qui lui échappe, ce qui échappe à la maîtrise de chacun et de tous. La culture, pour le dire autrement, façonne le rapport à l'inconnu qui détermine l'humanité de l'existence.

L'idée contemporaine qu'il faudrait « gérer le deuil » en contrôlant les effets d'une altération (Baudry et Jeudy, 2001) et que la communication avec les morts est technologiquement à notre portée, signale *a priori* l'incapacité symbolique d'une société où l'énigme de l'altérité devrait se résorber. Mais le deuil, dont essentiellement on ne contrôle rien, s'avère d'autant plus incontrôlable. Il fallait une certaine société pour tenir les morts en un lieu, et se satisfaire de ce logement (du reste, était-il satisfaisant ? et ce lieu n'était-il qu'un lieu ?). Notre société retrouve la question anthropologique d'une place des morts qui ne saurait précisément se localiser et se gérer. Place des morts qui interroge l'incertitude de la place des vivants. Ou peut-être faut-il parler de la place incertaine des vivants qui provoque, elle-même, le tourment d'une « disparition » pour laquelle l'« explication » des religions devient insuffisante.

Tout un ensemble de discours, notamment médiatisés, se sera construit sur un mode nostalgique, comme si toujours nous courrions davantage vers notre perte, comme si le vide (nécessairement menaçant) nous éloignait d'une plénitude (évidemment heureuse). Une certaine critique de la modernité aura également servi cette tendance. L'idéalisation conservatrice d'une mort « apprivoisée » – les analyses complexes que Louis-Vincent Thomas faisait des sociétés « primitives » sont plus difficiles à entendre – continue de prévaloir comme si la familiarité avec la mort était un acquis historique. Or, il faut se demander au nom de quoi la parole devrait être facile, quelle idéologie communicationnelle gouverne l'appétit de transparence et conduit à escamoter l'indicible ? La non-coïncidence du monde avec lui-même se dit déjà dans l'échange commun et la parole ordinaire. Parler n'est pas « communiquer », si l'on se fait de la communication l'idée d'une interaction efficace et rentable. Heureusement nous parlons pour ne « rien dire », ou plutôt pour dire l'entre-nous que la parole porte dans le dit sans le dire (Lévinas, 1986, p. 221).

L'embarras que nous connaissons ne provient pas d'une perte de repères fondateurs, mais du retour d'un « désordre » que nous ne mettons plus en mots. Cette difficulté d'élaboration peut se rapporter à des changements de sociétés (place de la religion, devenir démocratique (Gauchet, 1998), émergence de l'individu dans son rapport à sa propre singularité). Mais il ne faut pas la considérer seulement comme un déficit ou comme une incompetence. La modernité contemporaine oblige à un inconfort. C'est ce trouble qu'il faut tenter de comprendre, ce sont ces hésitations dont il faut dire les richesses possibles, au lieu d'idéaliser une précision et une exactitude d'invention. Le symbolique n'a rien à voir avec un rangement catégoriel qui tiendrait le social à la façon d'une glu. Il n'est pas une réunion harmonieuse de signes préalablement disjoints. L'enjeu n'est pas celui d'une plomberie qui saurait jointoyer la culture. Le symbolique n'est pas l'autre nom d'une programmation « rationnelle », mais une construction complexe, une fiction. Il n'est pas un ordre qui s'oppose au désordre, mais une combinatoire qui compose avec le désordonné, l'imprévu. Le symbolique, pour le dire encore autrement, ne se situe pas en surplomb d'une aventure singulière et collective qui, déterminée par la supériorité de son instance, compterait alors peu. Il fait place aux mises en tensions qui impliquent dans un récit qui peut comporter des trous et des trouées, le rapport de chacun à lui-même et aux autres. Michel de Certeau disait que « le raté ou l'échec de la *raison* est précisément le point aveugle qui la fait accéder à une *autre* dimension, celle d'une *pensée*, qui s'articule sur du différent comme son insaisissable nécessité ». Et il précisait que « la symbolique est indissociable du ratage » (1980, p. 338).

La ritualité funéraire ne se borne pas qu'aux obsèques. Elle fait déborder l'intensité des funérailles au-delà de leur espace-temps. On s'y prépare et l'on s'en souvient. Ni cette préparation ni ce souvenir ne sont exacts. Ils ne sont ni « communicationnels » (si l'on se fait de la communication l'idée simpliste qu'elle serait une affaire d'échanges d'informations, et presque de services de renseignements : « il est mort », « je suis endeuillé ») ; ni « communicatifs » (si l'on se fait de ladite communication l'idée navrante que les choses s'échangent du moment qu'on les a dites). La mort, quoiqu'en fasse le scientisme et ses avatars, demeure comme une ironie radicale, « objective », à la petite tenue des comptes sociaux, à l'observation des « interactions », aux maigres savoirs théoriques du lien social.

Plutôt qu'un souvenir précis qu'on en conserverait (ainsi serait-elle utile ?), la ritualité funéraire fait écho jusque dans l'oubli qui la recouvre et qui la transforme. Elle ouvre dans l'ordinaire des jours une mutation discrète mais irréversible du rapport au monde. La mort prend forme, peut-on dire. Mais une forme d'autant plus prégnante qu'elle est impossible à fixer.

Ce que la ritualité funéraire rappelle, c'est que l'espace des morts n'a jamais pu se tenir dans un territoire étanche. Cette ouverture sur une extériorité impossible à produire géographiquement, l'approche qu'elle oblige vers l'incommunicable, a davantage de sens que la signification qu'une idéologie communicationnelle voudrait lui reconnaître pour mieux l'exclure de l'expérience humaine. Il serait impossible de ne pas communiquer, aura dit ladite « école de Palo Alto ». Depuis bien longtemps, le monde humain sait qu'il s'affronte à l'incommunicable, qu'il est des « zones » ou des « fréquences » où la communication s'arrête. Un psychologisme assez simple prétend qu'il faut se souvenir de la « dernière image ». Seulement, il n'y a jamais de « dernière image », sauf dans les « théories » qui ignorent la vie des gens. Le mort reparaît toujours à différents âges de sa vie, il se profile dans des ressemblances ou se dessine dans un paysage vide. Il habite le silence qui s'articule à la voix intérieure. C'est-à-dire dans ce dialogue avec lui-même que l'individu ne peut élaborer que parce qu'il s'inscrit dans une culture.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLOUCH, J., *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, Epel, 1997.
- BAUDRY, P., *La Place des morts*, Paris, Armand Colin, 1999.
- BAUDRY, P., JEUDY, H-P., *Le Deuil impossible*, Paris, Eshel, 2001.
- BAUDRY, P., *Violences invisibles*, Bègles, Edition du Passant, 2004.
- CERTEAU, M., DE, *L'Invention du quotidien*, Paris, UGE, 1980.
- DEVEREUX, G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1973.
- DURKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912), Paris, PUF, 1968.

Patrick Baudry

FREUD, S., *Métapsychologie*, (1915), Paris, Gallimard, 1968.

LEGENDRE, P., *L'Inestimable objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1985.

LÉVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986.

THOMAS, L.-V., *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

THOMAS, L.-V., *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1999.

THOMAS, L.-V., *La Mort africaine*, Paris, Payot, 1982.