

Remerciements

« Celui qui reçoit toujours à manger n'a plus de mots pour remercier », dit-on dans le Bénin méridional. Une recherche anthropologique est fatalement une entreprise collective. En Europe et en Afrique, mes dettes sont considérables, et je ne saurais remercier ici nommément tous ceux qui, à un moment ou à un autre du processus de recherche, de l'enquête à l'écriture, m'ont aidé ou soutenu. Certaines personnes cependant ont joué un rôle essentiel dans ma trajectoire. C'est vrai d'abord des deux promoteurs qui ont accepté de diriger la thèse dont ce livre est issu, Philippe Jaspers à l'ULB et Jean-Pierre Dozon à l'EHESS. Tous deux m'ont aidé à construire ma réflexion en se montrant extrêmement disponibles lorsque je les sollicitais, et en me laissant en même temps une grande liberté pour travailler. Dès le début de mes recherches au Bénin, Christine Henry m'a elle aussi réservé un accueil invariablement bienveillant. D'autres collègues enfin ont discuté des parties de ce travail pendant les années où il m'occupait. Pour leurs encouragements divers, je voudrais remercier en particulier Claude Javeau, Pierre Petit, Françoise Lauwaert, Benjamin Rubbers, Olivier Gosselain, Laurent Legrain, Pierre Lemonnier, Marc Poncelet, Camilla Strandsbjerg, Alfred Vannesse. Pascal Delwit, Pierre-Joseph Laurent et Filip De Boeck ont eux aussi soutenu la publication de ce manuscrit. Enfin, dans un autre registre, l'assistance graphique de Geoffrey Fritsch a constitué une contribution bienvenue à ce volume.

Au Bénin, les chrétiens célestes de la paroisse de Bethléem-Jesuko ont été les premiers à m'accueillir à Cotonou et à me faire bénéficier en actes de leur hospitalité. Je dois remercier ici tout particulièrement Jean-Marie Gbassi et son épouse Monique, la famille du regretté Papa Adjovi, Honoré d'Almeida. A Cotonou encore, je tiens à remercier l'*Alagba* Blanchard Bocokpè et sa famille, ainsi que Michel Kiniffo, *daa* Gbèdiga, et le professeur Pierre Métinhoué. A Cotonou et à Covè, Charlemagne

Tomavo s'est toujours dépensé comme un frère pour que mes recherches progressent. Je lui en suis infiniment reconnaissant.

A Ouidah, la famille Tchiakpè est rapidement devenue une famille d'adoption : que tous trouvent ici l'expression renouvelée de ma gratitude. La bienveillance de Paula Dovonou et la disponibilité et la persévérance de Raoul ont été décisives. L'accueil de la famille Ologoudou s'est également révélé des plus précieux. *Baba* Ologoudou et son fils Olufèmi ont été des interlocuteurs précis et savants, le professeur Emile-Désiré Ologoudou a été à la fois un introducteur privilégié dans différents milieux et un soutien généreux. A Ouidah encore, je voudrais aussi remercier pour leur disponibilité à mon égard et leur accueil, la famille Dovonou, *daa* Deguenon-vo et la collectivité Deguenon-vo Bossikponon de Calavi et de Ouidah, la collectivité Chogolou, la collectivité Alapini, Adrien Ahononga et la collectivité Ahononga, la collectivité Ajouon, *daa* Quenum et l'ensemble de la collectivité Quenum, *daa* Kpassènon et la collectivité Kpassènon, la collectivité Mèhintou, Denis Amoussouhoui, et tous ceux qui ont pris de leur temps pour répondre à mes questions. Enfin, je dois encore remercier ici Wassi Francisco pour sa disponibilité. A Agonkanmè, mes pensées vont à Roger Akohouendo, à la collectivité Akohouendo et à *baba* Benthon pour la confiance qu'ils m'ont témoignée.

A Abomey, je suis particulièrement reconnaissant à Constant Lègonou pour sa disponibilité et ses rares talents d'interprète, ainsi qu'à son papa (aujourd'hui décédé) et sa maman pour leur accueil, et à l'ensemble de la famille Lègonou pour son ouverture. Je dois aussi des remerciements chaleureux à *daa* Zodji et à ses fils, Paul en particulier, à la disponibilité et à la sagacité duquel mon travail doit beaucoup. A Abomey encore, je voudrais exprimer ici toute ma gratitude à *baa* Nondicawo et Gabin Djimassè, au *dannon* Akpakla, au *bokonon* Yakpéchou, à Jean Lamajèkpogni, à *daa* Mivèdè, à l'*ajahô* et au *sranon* de la famille Guèdègbe, et à la collectivité Guèdègbe, à *baba* Babakpikpa, et enfin à l'ensemble de la collectivité Thon. Plusieurs interlocuteurs réguliers des dernières années sont aussi décédés avant la parution de ce travail. Je pense à papa Adjovi, à Aristide Legonou, à *daa* Azandégbé, à Désiré Gnimadi, à *daa* Anagonou Baba, au *balè* Sagbadjou, à Luc Favi, parti beaucoup trop tôt, et enfin à Yves Zodji, dont la disparition brutale a laissé tout un quartier sans voix.

Pour finir, Chantale m'a soutenu de son mieux dans les dernières années, et Nicolas et Julie nous ont comblés. Maman et Nausicaa ont été invariablement disponibles. Papa a été un premier lecteur rêvé, précis et généreux comme toujours. Merci.

Note sur la transcription des langues fon et yoruba

Le *fongbe* (langue *fon*) comme la langue yoruba possèdent des systèmes conventionnels de transcription dans les pays où ces langues sont parlées. Les conventions d'écriture des deux langues sont différentes et font appel à des signes spécifiques qui permettent d'écrire ces langues sans accents, les signes diacritiques supérieurs étant réservés à la notation des tons. Pour faciliter la lecture, on n'a eu recours ici qu'à un seul système, simplifié, de transcription, pour les deux langues. Celui-ci ne prend pas en compte la notation des tons. Il a recours à quelques accents. Voici donc, ci-dessous, les conventions de transcription qui valent dans ce livre. Les consonnes qui ne sont pas mentionnées se prononcent comme en français (et on n'a pas retenu ici la distinction entre deux « d », prononcés à des endroits différents de la bouche, que fait le *fongbe*).

<i>a</i>	pas, cas
<i>an</i>	pan, sang
<i>ann</i>	panne, canne
<i>e</i>	thé, ré
<i>è</i>	paix, ses
<i>èn</i>	pain, saint
<i>ènn</i>	benne, renne
<i>i</i>	pis, ci
<i>in</i>	[<i>i</i> nasalisé]
<i>o</i>	pot, sot
<i>ô</i>	peau, seau
<i>on</i>	pont, son
<i>u</i>	pou, sous
<i>y</i>	piller, ciller

- c* choux, chant
- j* [se prononce « dj »]
- g* goût, gant
- h* [fortement aspiré]
- s* sous, sans
- x* [proche de la *jota* espagnole]

Introduction

Les funérailles sont largement reconnues, en Afrique subsaharienne, comme des événements majeurs de la vie sociale. Or, si la littérature sur le changement social africain mobilise, dans plusieurs disciplines, de (très) nombreux chercheurs, les funérailles africaines et leurs évolutions ont été, pendant un certain temps, quelque peu négligées par la recherche, les études sur les rites funéraires étant longtemps restées focalisées sur les cultures ethniques et les cérémonies « traditionnelles ». En fait, ce n'est qu'assez récemment que les funérailles ont commencé à être davantage considérées comme des lieux de rencontres et de confrontations entre mondes sociaux jouant un rôle important, voire même structurant, dans les processus de changement en cours.

« Sociodrames passionnés »¹, les funérailles de l'Afrique contemporaine commencent toutefois à être bien connues. Après un article précurseur de Godfrey Wilson qui, le premier, souligne certaines évolutions des funérailles nyakyusa suite à l'introduction du christianisme², différentes publications ont aujourd'hui problématisé les funérailles des dernières décennies dans les mondes des christianismes et des islams africains, soulignant les effets divers des changements de registre religieux et les ambiguïtés des appartenances, ou encore la légitimité acquise par le registre rituel chrétien et son pouvoir d'attraction³. Le caractère crucial des relations entre ville et

¹ Cl. VIDAL, « Funérailles et conflit social en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 24, 1986, p. 9-19.

² G. WILSON, « Nyakyusa Conventions of Burial », *Bantu Studies/Bantoe-Studies*, XIII (1), 1939, p. 1-31.

³ Voir M. GILBERT, « The sudden death of a millionaire : conversion and consensus in a Ghanaian kingdom », *Africa*, 58 (3), 1988, p. 291-314 ; J. VAN SANTEN, « We attend but no longer dance. Changes in Mafa funeral practices due to Islamization », in C. BAROIN, D. BARRETEAU,

village dans le cadre des « phénomènes totaux » que constituent les funérailles, l'un des moments par excellence dans différentes régions des réaffirmations des identités et des hiérarchies, a lui aussi été mis en évidence dans les dernières décennies, les funérailles apparaissant comme des épreuves où se font et se défont solidarités diverses et relations de patronage⁴.

Les dimensions imposantes prises par les funérailles et/ou les cérémonies commémoratives dans plusieurs régions du continent sont bien connues, le caractère souvent ostentatoire et somptuaire de ces événements mobilisant des ressources considérables⁵ et nourrissant une véritable « industrie funéraire »⁶, normes intériorisées et pressions sociales poussant chacun à organiser les obsèques de ses proches au-delà de ses moyens, les enjeux sociaux, voire existentiels de l'événement exigeant pour ainsi dire des acteurs qu'ils organisent les funérailles « à tout prix ». Les funérailles dès lors sont aussi bien souvent des charges considérables et des moments de grandes tensions psychiques et sociales⁷. Les possibilités offertes par divers changements technologiques ont également été massivement investies

C. VON GRAFFENRIED (dir.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, ORSTOM Editions, 1995, p. 163-186 ; M. DE WITTE, *Long Live the Dead ! Changing Funeral Celebrations in Asante (Ghana)*, Amsterdam, Aksant Academic Publishers, 2001 ; G. SÉRAPHIN, « Mourir en chrétien à Nairobi : l'individuel dans l'interaction des collectifs », in Y. DROZ et H. MAUPEU (dir.), *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetières*, Paris/Genève/Pau/Nairobi, L'Harmattan – IUED – CREPAO – IFRA, 2003, p. 97-126 ; J. NORET, « De la conversion au basculement de la place des morts. Les défunts, la personne et la famille dans les milieux pentecôtistes du Sud-Bénin », *Politique africaine*, 93, 2004, p. 143-155 ; M. JINDRA, « Christianity and the proliferation of ancestors : changes in hierarchy and mortuary ritual in the Cameroon Grassfields », *Africa*, 75 (3), 2005, p. 356-377.

⁴ Voir Cl. VIDAL, « Funérailles et conflit social en Côte d'Ivoire », *art. cit.* ; H. MAUPEU et Y. DROZ (dir.), *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetières*, *op. cit.* ; D. J. SMITH, « Burials and Belonging in Nigeria : Rural-Urban Relations and Social Inequality in a Contemporary African Ritual », *American Anthropologist*, 106 (3), 2004, p. 569-579 ; P. GESCHIERE, « Funerals and Belonging : Different Patterns in South Cameroon », *African Studies Review*, 48 (2), 2005, p. 45-64 ; N. JUA, « The mortuary sphere, privilege and the politics of belonging in contemporary Cameroon », *Africa*, 75 (3), 2005, p. 325-355.

⁵ A. TINGBÉ-AZALOU, « Rites funéraires et exhibitionnisme social en milieu fon du Bénin », *Anthropos*, 88, 1993, p. 163-169 ; K. ARHIN, « The economic implications of transformations in Akan funeral rites », *Africa*, 64 (3), 1994, p. 307-322 ; S. VAN DER GEEST, « Funerals for the living. Conversations with elderly people in Kwahu (Ghana) », *African Studies Review*, 43 (3), 2000, p. 103-129.

⁶ M. DE WITTE, « Money and death : funeral business in Asante, Ghana », *Africa* 73 (4), 2003, p. 531-559 ; D. RODRIGUEZ-TORRES, « Le marché de la mort à Nairobi », in Y. DROZ et H. MAUPEU (dir.), *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetières*, *op. cit.*, p. 143-178.

⁷ E. BÄHRE, « Reluctant solidarity : Death, urban poverty and neighbourly assistance in South Africa », *Ethnography*, 8 (1), 2007, p. 33-59 ; H. ENGLUND, « The Politics of Multiple Identities : the Making of a Home Villagers' Association in Lilongwe, Malawi », in A. TOSTENSEN, I. TVEDTEN and M. VAA (ed.), *Associational Life in African Cities : Popular Responses to the Urban Crisis*, Uppsala, The Nordic Africa Institute, 2001.

dans les sociétés africaines, les annonces nécrologiques dans la presse⁸ ou dans les médias audiovisuels, ayant pris une place non négligeable dans le paysage médiatique de plusieurs pays, tandis que, dans toute une série de pays également, les morgues permettent de postposer les funérailles pour leur donner le faste ou le relief voulu⁹. En outre, à travers l'évolution des funérailles se lisent aussi évidemment les recompositions, parfois violentes, des rapports sociaux, entre les sexes ou entre les générations¹⁰. La pandémie du SIDA enfin mène elle aussi à des mutations non négligeables¹¹.

Dans les pages qui suivent, je me suis d'abord efforcé de comprendre comment les funérailles sont organisées dans les différents mondes sociaux et religieux qui forment aujourd'hui la société du Bénin méridional. Parallèlement toutefois à une problématisation des relations entre groupes sociaux, et des relations entre les acteurs et les groupes dans lesquels ils s'inscrivent, j'ai cherché également à revenir sur l'articulation entre deuil psychique et funérailles, en proposant de repenser celle-ci principalement à partir de la question du don. En effet, loin de consister seulement en un processus de désinvestissement de « l'objet » perdu¹², on peut considérer que le deuil passe aussi par le fait de donner de soi, et les funérailles peuvent être considérées dans cette perspective, notamment, comme des dons jouant un rôle dans le processus du deuil psychique, en plus de toutes les autres dynamiques sociales qu'elles enclenchent par ailleurs. Enfin, je me suis attaché à construire une anthropologie du deuil à une échelle plus individuelle, en m'intéressant aux contextes (rituels comme non rituels) dans lesquels celui-ci prend place, aux dispositions et aux habitudes de pensée qui l'informent et façonnent socialement l'expérience de la perte. En effet, si le deuil tend souvent à être pensé par les psychologues comme un processus psychique interne intervenant dans un contexte social, une telle perspective tend à négliger ce qu'on peut considérer comme la socialisation du deuil psychique, c'est-à-dire le façonnage de l'expérience de la perte et de la mort d'un autrui significatif par les systèmes de dispositions des acteurs et leurs habitudes de pensée.

⁸ Voir O. B. LAWUYI, « The Social Marketing of Elites : The Advertised Self in Obituaries and Congratulations in Some Nigerian Dailies », *Africa*, 61 (2), 1991, p. 247-263.

⁹ J. NORET, « Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin », *Cahiers d'Etudes africaines*, 176, 2004, p. 745-767 ; S. VAN DER GEEST, « Between Death and Funeral : Mortuaries and the Exploitation of Liminality in Kwahu, Ghana », *Africa*, 76 (4), 2006, p. 485-501.

¹⁰ I. VANGU NGIMBI, *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*. Paris, L'Harmattan, 1997 ; J.-L. GROOTAERS (dir.), *Cahiers africains*, Mort et Maladie au Zaïre, 31-32, 1998 ; J. TONDA, « Enjeux du deuil et rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'Etudes africaines*, 157, 2000, p. 5-24 ; F. DE BOECK, « Death Matters : Intimacy, Violence and the Production of Social Knowledge by Urban Youth in the Democratic Republic of Congo », in A. PINTO RIBEIRO (éd.), *Can There be Life Without Others ?*, Manchester, Carcanet Press, 2009.

¹¹ Cl. HAXAIRE, « Outragés de la sorte, on a déjà vu des morts pleurer... », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998, p. 68-74 ; C. NJUE, « Les rituels funéraires des Luo urbains (les familles face au sida) », in Y. DROZ et H. MAUPEU (dir.), *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetières*, op. cit., p. 75-95.

¹² S. FREUD, « Deuil et mélancolie », in S. FREUD, *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XIII, 1914-1915*, Paris, PUF, 1988 [1917], p. 259-278.

J'ai, dans une large mesure, suivi l'ordre dans lequel les événements se succèdent après un décès pour évoquer ces questions du deuil et des funérailles dans le Bénin méridional. Le respect de la chronologie fournissait en effet, pour approcher ces problématiques, un point de départ à la fois commode et conventionnel. Ainsi, le premier chapitre est d'abord consacré à l'amorce du deuil, à la fois comme processus psychique et comme ensemble de pratiques sociales d'encadrement de la mort. Une fois le cadavre pris en charge, il faut organiser les funérailles, ce qui implique dans la très grande majorité des cas la formation d'un accord sur un « scénario » de funérailles entre différents groupes d'acteurs. Il fallait donc comprendre les modalités de formation de ces accords, ainsi que les logiques des choix qui sont posés au cours de la mise en place des obsèques. C'est à partir de cette problématique qu'est introduite la principale étude de cas de cet ouvrage, celle des funérailles de « tante Mireille », dont je déroule le fil dans l'ensemble des chapitres¹³. Enfin, organiser des funérailles ne revient pas à effectuer seulement une succession de choix, et la dernière partie du premier chapitre est donc consacrée aux diverses dispositions que prennent les acteurs impliqués dans l'organisation d'obsèques, et à la façon dont ils recourent alors à divers biens et services de l'économie des funérailles.

Le deuxième chapitre porte sur le moment des funérailles lui-même. On y reprend d'abord le fil de l'étude de cas introduite dans le chapitre précédent, que je déroule alors de la sortie du cadavre de la morgue où il avait été placé peu après le décès jusqu'à la fin de la réception qui suit l'inhumation. Dans la seconde partie du chapitre, je reviens de façon plus générale sur les grandes étapes que comportent la majorité des funérailles. On poursuit alors l'interprétation des logiques qui les sous-tendent tout en s'efforçant de dégager les continuités et les ruptures entre les différents mondes sociaux et religieux qui forment la société du Bénin méridional contemporain.

Ensuite, le troisième chapitre continue, dans un premier temps, à dérouler le fil de l'étude de cas principale, en évoquant les rites, ici lignagers, qui ont suivi l'enterrement de « tante Mireille ». J'introduis, dans la suite du chapitre, d'autres façons en vigueur dans la région de poursuivre les cérémonies funéraires après l'enterrement. Dans la plupart des cas en effet, les rites funéraires ne prennent pas fin avec l'enterrement du défunt. Dans les différents groupes « ethniques » de la région, l'enterrement ne fait qu'ouvrir un cycle plus ou moins long de rites lignagers, qui mènent à l'ancestralisation. Et ces rites lignagers peuvent en outre cohabiter avec des cérémonies chrétiennes ou musulmanes postérieures à l'inhumation, comme la messe de huitaine catholique ou les prières musulmanes dites le troisième et le huitième jour après un enterrement. Parfois, le registre religieux chrétien ou musulman s'est substitué aux rites lignagers, même si de tels cas de figure restent encore nettement minoritaires dans la région.

Enfin, on ne saurait abandonner le lecteur au seuil des chapitres qui suivent sans rappeler ici rapidement, à des fins de contextualisation, certaines caractéristiques politiques, démographiques et religieuses générales de la région où les enquêtes ont

¹³ Pour des raisons de respect de l'anonymat, tous les prénoms des personnes (vivantes et mortes) intervenant dans les diverses études de cas et descriptions ethnographiques qui se succèdent tout au long de l'ouvrage, ont été changés. Les noms de famille ont pour leur part été réduits aux initiales.

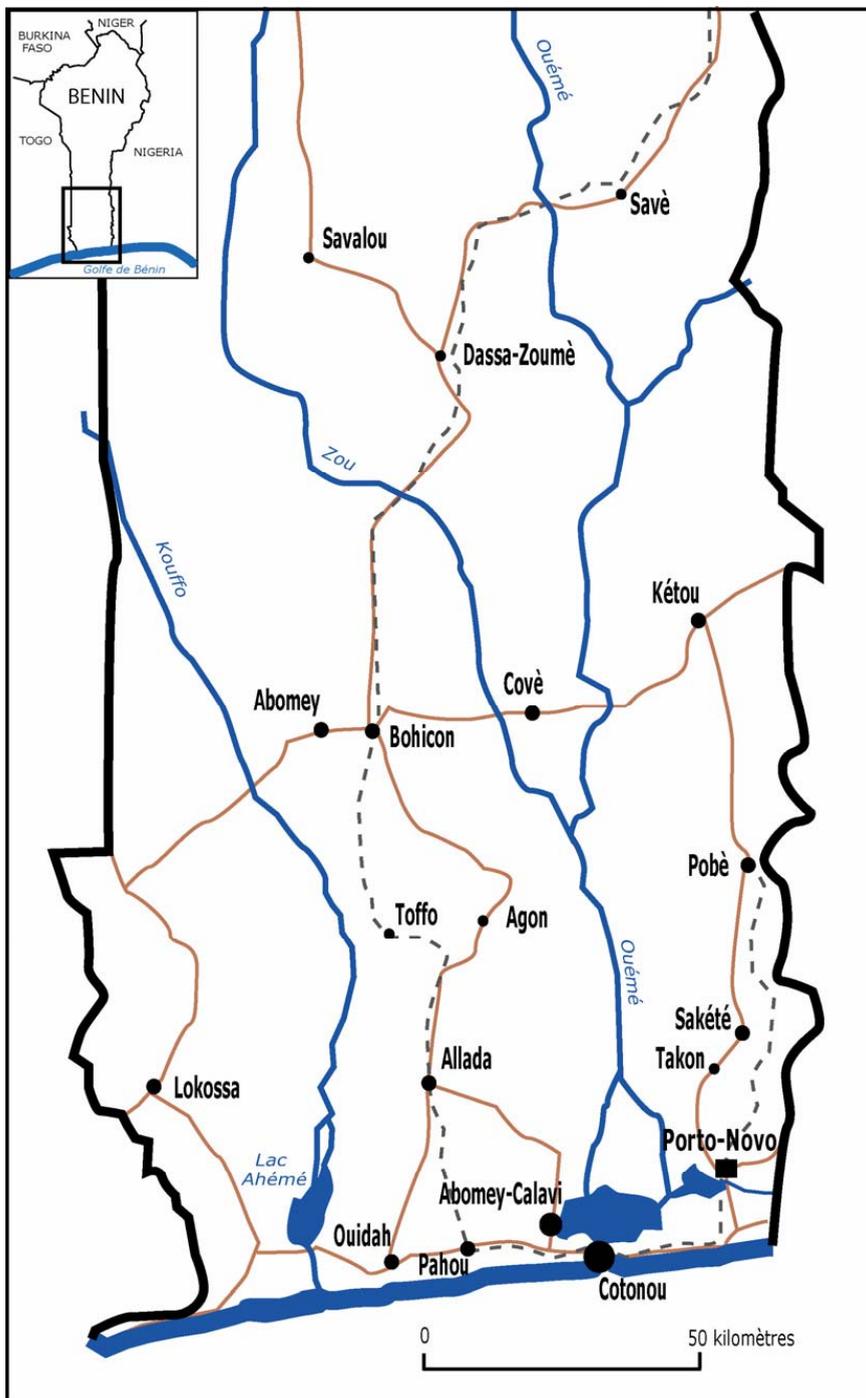
été menées. Le Bénin méridional est formé par la partie du pays qui s'étend entre la côte et les zones rurales situées au Nord des villes d'Abomey et de Bohicon. Toute la partie centrale de ce Bénin méridional, entre Abomey et les localités côtières de Ouidah et d'Abomey-Calavi, a été dominée, à partir de la deuxième partie du XVIII^e siècle, par le royaume fon du *Danxômè*. Celui-ci a alors entretenu pendant plus d'un siècle des relations commerciales soutenues avec plusieurs puissances européennes, d'abord dans le contexte de la traite transatlantique des esclaves, puis dans celui du commerce d'autres produits, et en particulier de l'huile de palme¹⁴. C'est dans le cadre de ces relations commerciales qu'émergea sur la côte un monde de marchands afro-brésiliens, dont la ville côtière de Ouidah témoigne bien. A l'Ouest du royaume du *Danxômè* s'étendaient au XIX^e siècle les territoires de chefferies relevant des mondes *aja* et *mina*, proches des Fon linguistiquement et culturellement. A l'Est se trouvaient de petits royaumes yoruba et celui, plus important, de Porto-Novo, dont les habitants parlaient également des langues proches du fon, et où se développa aussi une importante communauté afro-brésilienne¹⁵.

Le royaume du *Danxômè* a donné son nom d'abord à la colonie française du Dahomey, puis, en 1960, à la république du Dahomey. C'est à partir de la période coloniale que se développe véritablement l'agglomération de Cotonou, qui devient progressivement, au cours du XX^e siècle, la capitale économique du pays, la capitale politique étant Porto-Novo, historiquement le premier protectorat français de la région. Après un peu plus d'une décennie d'indépendance marquée par une succession de coups d'Etat, une dictature militaire, qui se réclamera très vite du marxisme-léninisme et sera dirigée par le général Mathieu Kérékou, conserve le pouvoir entre 1972 et 1990. Une transition pacifique vers un régime démocratique aboutit cette année-là à ce qu'il est convenu d'appeler le « Renouveau Démocratique » et au retour du pays à l'économie capitaliste de marché. Après l'élection de Nicéphore Soglo à la présidence en 1991, Mathieu Kérékou, converti au début des années 1990 au pentecôtisme, revient au pouvoir comme président élu en 1996, puis obtient un second mandat en 2001. La constitution de 1990 prévoyant un maximum de deux mandats présidentiels successifs, il cède ensuite le pouvoir à Boni Yayi, l'ancien directeur de la Banque Ouest-Africaine de Développement, élu en mars 2006.

C'est principalement dans les localités de Cotonou, de Ouidah et d'Abomey, ainsi que dans les villages entourant ces deux dernières villes, que j'ai mené les enquêtes qui fournissent la matière de ce livre. L'agglomération de Cotonou, qui s'étend, d'Est en Ouest, sur plus de trente kilomètres, compte aujourd'hui à peu près un million d'habitants, sur les sept millions environ que compte le Bénin. Des villes comme Ouidah et Abomey comptent, pour leur part, chacune quelques dizaines de milliers d'habitants. La seconde est indéniablement plus grande et plus peuplée, mais compte cependant moins de cinquante mille habitants si on ne considère pas les villages qui l'entourent directement comme faisant partie de l'espace urbain.

¹⁴ Voir notamment R. LAW, *Ouidah. The Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892*, Athens et Oxford, Ohio University Press et James Currey, 2004.

¹⁵ Voir A. SINOU et B. OLOUDE, *Porto-Novo, ville d'Afrique noire*, Marseille et Paris, Parenthèses – ORSTOM, 1989.



Lors du dernier recensement général de la population, en 2002¹⁶, près d'un million deux cent mille personnes se seraient déclarées adeptes des cultes *vôdun*, divinités des cultes « traditionnels » : le terme est utilisé dans la suite, conformément à l'usage, à la fois pour désigner ce système religieux et pour évoquer ses dieux. L'ensemble, pour ainsi dire, de ces adeptes réside dans les départements du Sud et du centre du pays (Atlantique, Collines, Couffo, Littoral, Mono, Ouémé, Plateau et Zou), qui compteraient environ quatre millions cinq cent mille habitants. Un peu plus d'un million huit cent mille personnes se seraient déclarées catholiques dans l'ensemble du pays, mais une nette majorité de celles-ci se trouve elle aussi dans les régions centrales et méridionales. Près de trois cent cinquante mille personnes, très probablement encore dans les mêmes régions, se seraient déclarées fidèles du christianisme céleste¹⁷, et un peu plus de deux cent mille se seraient déclarées méthodistes. Plus de cinq cent mille personnes se seraient dites « autres protestants » ou « autres chrétiens », c'est-à-dire, pour la plus grande partie d'entre eux, pentecôtistes, et dans une moindre mesure, évangéliques non charismatiques. Quatre cent cinquante mille personnes environ se seraient déclarées, sur l'ensemble du pays, « sans religion », ce qui ne signifie évidemment pas que ces personnes puissent être considérées comme athées, mais plutôt qu'elles ne sont affiliées à aucune des « religions mondiales » présentes dans la région. Enfin, plus d'un million six cent cinquante mille personnes auraient confessé être musulmanes. Parmi ces musulmans déclarés, on peut estimer, en tenant compte à la fois de la population totale des départements du Sud et du centre du pays, et des différentes affiliations religieuses évoquées ci-dessus, qu'entre trois cent et cinq cent mille d'entre eux environ vivent dans le Bénin méridional.

Fournissant des ordres de grandeur généraux et appréciables, ces chiffres estimant les affiliations religieuses ne sauraient toutefois être lus sans une série de réserves, puisqu'ils ne disent par exemple rien des degrés de pratique, ni des doubles pratiques, qui sont bien connues en particulier dans le chef des catholiques et des musulmans. Bon nombre de chrétiens (catholiques et méthodistes en particulier) et de musulmans en effet s'engagent aussi régulièrement, dans différents contextes, pour diverses raisons et avec des modes d'engagement variés, dans les cultes « traditionnels » de leur lignage. La majorité des chrétiens catholiques et méthodistes, voire des musulmans déclarés, continue à s'investir dans les rites lignagers du cycle de vie (dont les funérailles), toujours peu ou prou connectés aux *vôdun*.

¹⁶ Les estimations suivantes, qui ne fournissent que des ordres de grandeur très généraux, reposent sur les chiffres fournis par la brochure de Synthèse des résultats du recensement, publiée en 2003 par l'Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique (INSAE).

¹⁷ L'Eglise du Christianisme Céleste a été fondée au mois de septembre 1947 par le prophète S. B. J. Oschoffa à la suite d'une vision. Le christianisme céleste, qui s'inscrit dans la tradition des Eglises prophétiques dites *aladura* (apparues au Nigeria, en pays *yoruba*, à partir des années 1920), compte aujourd'hui plusieurs dizaines de milliers de fidèles, voire quelques centaines de milliers au Bénin. L'ouvrage de référence sur cette Eglise est désormais Chr. HENRY, *La force des anges. Rites, hiérarchie et divination dans le Christianisme Céleste*, Paris, BEHE-SR, 2008.

Méthodologie

J'ai passé environ deux ans et demi dans le Bénin méridional entre 2000 et 2008. De façon discontinue, j'ai ainsi habité plus d'un an à Cotonou, la capitale économique et la plus grande ville du pays. A partir de Cotonou, j'ai aussi réalisé quelques enquêtes à Porto-Novo et dans des localités environnantes. Entre 2001 et 2004, j'ai été basé environ sept mois à Ouidah, le principal ancien port esclavagiste de la région, et aujourd'hui petite ville côtière. A partir de Ouidah, j'ai également mené des recherches dans les villages environnants, principalement à Kpomassè et à Tokpa-Domè, au bord du lac Ahémé. Enfin, entre 2003 et 2008, j'ai mené environ sept mois de recherches à Abomey, la capitale de l'ancien royaume du *Danxômè*, et ponctuellement dans des localités environnantes.

Classiquement, mes matériaux de recherche consistent en observations, en entretiens enregistrés ou notés, mais aussi, dans une logique de recherche plus spécifique à l'observation participante de l'anthropologie, en participations à des conversations, en brefs commentaires saisis au vol pendant plusieurs mois d'immersion dans la vie quotidienne de familles, et (en 2000) dans le quotidien d'une paroisse de l'Eglise du Christianisme Céleste. Un travail sur archives a également été mené dans les archives des journaux conservées aux Archives nationales de Porto-Novo, ainsi que dans ce qui, des documents de l'administration coloniale, est toujours conservé (sans être très bien classé) dans le même fonds d'archives.

Pour ce qui est de mes observations menées lors de funérailles, il est utile de distinguer entre différents degrés d'implication et divers modes d'observation. En effet, plutôt que de construire un lieu, l'observation participante de la tradition anthropologique évolue sur le lieu de l'autre. Elle relève en ce sens souvent davantage, pour reprendre une distinction de Michel de Certeau, de la tactique que de la stratégie¹⁸. Dès lors, en ce qui concerne l'observation des funérailles, selon la proximité avec les endeuillés, avec une partie d'entre eux, ou encore, par exemple, avec des spécialistes des rites funéraires (chrétiens ou autres), la qualité, le type et l'abondance des informations obtenues sont susceptibles de varier assez largement. De même, l'expérience accumulée pendant les premiers mois d'enquête rend les observations des derniers mois de recherche différentes des premières enquêtes qu'on a eu l'occasion de réaliser en ethnologue fraîchement débarqué, pour ainsi dire. Il y a donc diverses formes d'inégalité de profit entre les occasions et les situations d'observation. L'observateur maîtrise au moins cependant, dans une certaine mesure, sa disponibilité à l'égard d'un événement, et le degré d'intérêt qu'il va y porter : on peut chercher plus ou moins activement à comprendre différentes dimensions d'un événement dont on a été témoin en sollicitant *a posteriori* des entretiens, en rendant visite à d'autres personnes qui y ont participé afin de l'évoquer, etc. Ma démarche de recherche à cet égard a été la suivante : afin de ne pas accumuler les observations trop partielles de deuils et de funérailles, j'ai cherché à éviter de trop m'intéresser, pour ne pas me disperser, à des cas dont j'entrevois à l'avance qu'il me serait difficile d'obtenir à leur sujet une information de qualité (c'est-à-dire pas trop difficile à

¹⁸ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 [1980].

recouper ; provenant d'informateurs ouverts et eux-mêmes avertis, bien informés sur la situation ; etc.) et suffisamment abondante.

J'ai ainsi cherché à privilégier deux types d'observation. Tout d'abord des observations relativement approfondies de cas auxquels il m'était possible de m'intéresser de près sans trop de difficultés, car je disposais d'une bonne introduction auprès de membres de la famille endeuillée et/ou de spécialistes des rituels. Ensuite, des observations orientées de façon plus ponctuelle sur certains aspects des funérailles (la réception, le registre rituel, l'organisation, etc.) auxquelles il m'a été donné de participer sans qu'une investigation approfondie soit aisée.

En ce qui concerne mes observations relativement « approfondies », j'ai participé, entre 2000 et 2008, à quatorze cycles de rituels funéraires, dans les régions de Cotonou (quatre cycles), Ouidah (cinq cycles) et Abomey (cinq cycles). Par cycles de rituels, j'entends logiquement la cérémonie d'enterrement, la (ou les) veillée(s) qui la précèdent ou la suivent, ainsi que les cérémonies postérieures à l'inhumation, qu'il s'agisse de « messes de huitaine » catholiques ou de rites lignagers d'ancestralisation. Ces quatorze cycles ont couvert l'ensemble des principales voies rituelles qu'on rencontre dans le Bénin méridional, à savoir catholique, chrétienne céleste, pentecôtiste, musulmane et lignagère « traditionnelle ».

En plus de ces occasions d'observations approfondies, j'ai assisté et participé à une quinzaine de funérailles sans chercher à obtenir une vue d'ensemble de celles-ci, et sans beaucoup m'entretenir à leur sujet avec des acteurs impliqués dans leur organisation. Les acteurs observés de façon privilégiée étaient alors des groupes de simples participants venus « assister » un endeuillé à cette occasion.

Enfin, afin de pouvoir comparer les funérailles et les rites funéraires à d'autres types de cérémonies, j'ai aussi mené des observations systématiques à plusieurs reprises sur des cérémonies de cultes *vodun*, j'ai participé à trois cérémonies de « libération » (et aux réceptions qui ont suivi), lesquelles interviennent après la période d'apprentissage qu'un(e) apprenti(e) passe auprès de son (sa) patron(ne) à apprendre un métier. J'ai enfin participé à un mariage catholique et à six cérémonies dites de « sortie d'enfant », qui sont organisées après la naissance d'un bébé : trois selon les rites du christianisme céleste, une selon le rite musulman local et deux selon les rites lignagers. Enfin, pour ce qui est des cérémonies en l'honneur des ancêtres, j'ai assisté à plusieurs occasions à de tels rites tant à Ouidah qu'à Abomey, et ce dans différents lignages fon et yoruba.

Tout au long des mois d'enquête, de nombreux entretiens, enregistrés ou accompagnés d'une prise de note selon les cas, ont été réalisés. Avec des endeuillés, tout d'abord, cela va de soi. Mais une série d'entretiens ont aussi été menés avec différents acteurs intervenant, lors des funérailles, dans la fourniture de biens ou de services : employés d'entreprises de pompes funèbres et de morgues, photographes, etc. Plusieurs entretiens ont également été réalisés avec des spécialistes des rituels funéraires, chrétiens (prêtres, pasteurs, etc.) notamment, mais surtout avec des spécialistes des rituels lignagers « traditionnels ». A Abomey et à Ouidah en particulier, des séries d'entretiens ont été réalisées avec quelques informateurs privilégiés, spécialistes des rites funéraires lignagers dans des collectivités familiales fon et yoruba.

Ce corpus de données d'observation et d'entretiens n'a pas été construit à la façon d'un échantillon aléatoire, ni à la manière d'un échantillon raisonné. On ne trouve pas

une place convenable sur un terrain d'enquête ethnographique comme on construit un échantillon, cela va de soi. On dépend d'abord du bon vouloir de familles et de réseaux sociaux qui nous intègrent et nous ouvrent des opportunités d'enquête tout en nous en fermant inévitablement d'autres. C'est donc en sollicitant activement, mais aussi en suivant les réseaux de mes divers introducteurs et informateurs que j'ai produit mes matériaux d'enquête. Enfin, lorsqu'on choisit un lieu d'enquête, la disponibilité d'un bon interprète s'impose fatalement comme l'un des paramètres fondamentaux. J'ai, dans les différents endroits où j'ai mené des recherches, travaillé avec différents interprètes. C'est cependant surtout, pour ce qui est des matériaux dépendant de traductions, aux données produites sur le terrain aboméen que j'ai fait référence dans les pages qui suivent. Ces matériaux proviennent d'enquêtes réalisées avec Constant Legonou, dont l'expérience et la compétence furent précieuses.

Enfin, nul ne parle de nulle part, et cette explicitation des conditions d'enquête et des outils méthodologiques sur lesquels repose ce travail ne serait pas complet si je ne mentionnais pas que j'ai, au cours de mes recherches, été initié aux cultes initiatiques (masculins) aux ancêtres yoruba « *egun* » et « *ôró* », ainsi qu'au niveau supérieur (essentiellement réservé aux hommes lui aussi) du *vôdun* oraculaire *Fa*.

Deuil et funérailles à l'épreuve de l'anthropologie

Tout autant qu'une explicitation méthodologique, les clarifications théoriques font partie à la fois de ce qui « fait science » dans les sciences sociales et historiques¹⁹, et de ce qu'on est en droit d'attendre d'une introduction. Les sciences sociales ont, depuis un siècle environ, connu différentes traditions de problématisation du deuil. Je voudrais revenir ici brièvement sur quelques-uns de leurs acquis et de leurs enjeux majeurs.

La question de l'universalité

Le deuil et les pratiques funéraires ont été très tôt et très largement reconnus, dans les sciences humaines et sociales en général, comme des phénomènes sociaux universaux. En anthropologie, quand on n'évoque pas la prohibition de l'inceste et les institutions de l'alliance comme les signes de l'entrée en culture de l'humanité, et donc comme les institutions fondatrices de l'humanité elle-même, il n'est pas rare de voir les rites funéraires considérés, avec d'autres critères, comme des signes tangibles de l'humanisation progressive de notre espèce. A la suite d'Edgar Morin et de la place privilégiée réservée par celui-ci à la conscience de la mort dans l'humanisation²⁰, Louis-Vincent Thomas, par exemple, invoquait la coïncidence entre le rituel funéraire et « l'apparition de l'humanité », ainsi que l'« exigence universelle » à laquelle répondait celui-ci²¹. Mais que la conscience de la mort et le souci des morts se voient attribuer ou non l'honneur d'un rôle de premier plan dans le long processus de l'humanisation, le souci de ses défunts est de toute façon considéré comme l'un des

¹⁹ J.-Cl. PASSERON, *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.

²⁰ E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970 [1951].

²¹ L.-V. THOMAS, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 115.

plus anciens faits institutionnels de l'humanité. Son caractère universel n'a jamais vraiment pu être mis en cause.

La reconnaissance précoce d'un caractère universel aux pratiques funéraires mènera d'ailleurs les « pères fondateurs » des réflexions sociologiques et anthropologiques sur le deuil à ne pas questionner l'universalité des processus mentaux en jeu, ni la portée générale qu'ils ont facilement attribuée aux schémas d'interprétation qu'ils proposaient. De même, la question de l'universalité des dynamiques psychiques du deuil n'est pas – ou peu – problématisée dans les littératures psychologique ou psychanalytique sur la question. Le caractère universel du « travail du deuil »²², des étapes par lesquelles passerait tout endeuillé (dans les *stage theories* des années 1960-1970 en particulier), ou encore d'un deuil passant par le fait de donner « un bout de soi »²³, va de soi chez les auteurs de ces notions.

Or, si l'on peut fonder sociologiquement ou anthropologiquement l'universalité du deuil dans l'expérience de la vie sociale, c'est en raison de la place prise par les autres, « autrui significatifs » ou pertinents, dans la constitution de la personne. Les autres sont en effet essentiels à l'entretien du sentiment de « sécurité ontologique » de l'acteur²⁴. Ils sont aussi la source du sens et au fondement de la justification de l'existence. Dans les termes de Pierre Bourdieu, « le monde social donne ce qu'il y a de plus rare, de la reconnaissance, de la considération, c'est-à-dire, tout simplement, de la raison d'être »²⁵.

Dans les pages qui suivent, c'est donc sur un universel culturel, « au sens où il est explicable par les rapports qu'entretiennent les hommes entre eux »²⁶, qu'on fera reposer l'universalité du deuil, et en l'occurrence sur le caractère universel de la construction par les hommes de relations sociales, et de leur constitution d'eux-mêmes à travers ces relations. C'est parce qu'il y a, partout, de ces autres dans la constitution et la justification de nos existences²⁷ que la perte d'une relation est la perte d'une part de nous-mêmes. C'est dans la mesure en effet où c'est, partout, sur les autres que repose la justification de notre existence et la continuité de notre expérience du monde, qu'on peut reconnaître l'universalité de certaines dynamiques psychiques fondamentales liées à la perte, et donc fonder anthropologiquement la pertinence et la portée générales de certains concepts et outils intellectuels cherchant à en rendre compte. C'était là un préalable épistémologique nécessaire.

Deuil et funérailles : retour sur quelques analyses fondatrices

On peut considérer que l'intérêt de l'anthropologie pour la mort remonte à l'anthropologie britannique dite « intellectualiste » du XIX^e siècle, et en particulier

²² S. FREUD, « Deuil et mélancolie », *art. cit.* ; M. KLEIN, « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs », in M. KLEIN, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1978 [1940], p. 341-369.

²³ J. ALLOUCH, *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, EPEL, 1997 [1995].

²⁴ A. GIDDENS, *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987 [1984], p. 99, 113 ; Id., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 [1990], p. 98, 121.

²⁵ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 283-284.

²⁶ B. LAHIRE, *L'esprit sociologique*, Paris, La Découverte, 2005, p. 295.

²⁷ Voir aussi M. AUGÉ, *Le sens des autres*, Paris, Fayard, 1994, p. 47-48.

aux travaux de E. B. Tylor et J. Frazer, dans la tentative que firent ces derniers pour comprendre les croyances concernant la mort (et les états qui peuvent l'évoquer comme le sommeil et le rêve) et les morts, croyances auxquelles ils accordaient d'ailleurs un statut de matrice du phénomène religieux dans son ensemble.

Le domaine d'investigation privilégié des anthropologues sera toutefois davantage, dans les décennies suivantes, celui des rites funéraires. Si bien qu'aujourd'hui encore, la contribution la plus connue de l'anthropologie à l'étude du deuil et de la prise en charge de la mort dans les sociétés humaines réside incontestablement, à tort ou à raison, dans les nombreuses études menées sur les rites funéraires de sociétés non occidentales par quelques générations d'anthropologues, lesquels cherchaient notamment à penser les logiques sociales et culturelles que ces rites dévoilaient, ou encore à montrer une forme d'articulation entre funérailles et deuil psychique.

Dès la première décennie du XX^e siècle, l'équipe de *L'Année sociologique* pose en ce sens de premiers jalons fondamentaux. Aujourd'hui encore, c'est à l'étude fondatrice de Robert Hertz sur la « représentation collective de la mort » que, classiquement, on fait remonter le paradigme dominant du deuil en anthropologie²⁸. Dans une analyse des doubles funérailles telles qu'elles étaient alors pratiquées à Bornéo, Robert Hertz met en évidence les traitements parallèles, dans les pratiques de deuil, des deulleurs (personnes socialement concernées par le deuil), du corps et de l'âme du défunt, si bien que la levée de deuil est « un seul et même acte libérateur appliqué à deux catégories différentes de personnes »²⁹, le mort et les survivants.

Dans ce texte, dont certaines idées centrales se révèlent toujours être des sources d'inspiration aujourd'hui, Robert Hertz développe aussi des considérations sociologiques sur la relation entre l'ébranlement de la société dû au décès et le statut social du mort, ainsi que sur l'importance, pour comprendre le type de deuil social organisé, du type de mort (particulièrement honorable ou honteuse, par exemple) qu'a connu le défunt. Mais Robert Hertz souligne également que la mort ne doit pas être pensée séparément d'autres changements de statut des individus, un point que développera en particulier Arnold Van Gennep à travers la notion de « rite de passage »³⁰. Toutefois, la partie de sa réflexion qui reste la plus pertinente est probablement celle-ci :

« Tout changement d'état de l'individu, passant d'un groupe à un autre, implique une modification profonde de l'attitude mentale de la société à son égard, modification qui s'accomplit graduellement et demande du temps. Le fait brut de la mort physique ne suffit pas à consommer la mort dans les consciences : l'image de celui qui est mort récemment fait encore partie du système des choses de ce monde ; elle ne s'en détache que peu à peu, par une série de déchirements intérieurs. Nous ne parvenons pas à penser le mort comme mort du premier coup ; il fait trop partie de notre substance,

²⁸ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in ID., *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970 [1907], p. 1-83.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 [1909].

nous avons mis trop de nous-mêmes en lui ; la participation à une même vie sociale crée des liens qui ne se rompent pas en un jour »³¹.

Même s'il tend parfois à assimiler importance sociale du défunt et profondeur du deuil psychique, Hertz amorce dans cet extrait une sociologie du deuil plus nuancée, à une échelle plus individuelle. Un peu plus loin, il évoque aussi une sortie du deuil à la fois à travers un « processus psychologique », qui est au fond un « double travail mental de désagrégation et de synthèse » permettant que le défunt soit finalement imaginé dans « un monde nouveau », mais aussi à travers « des actes », sur l'éventuelle qualité rituelle desquels Hertz ne se prononce pas³².

Dans ces pages, qui restent les plus suggestives, Hertz élabore en fait certaines idées capitales : (a) le deuil psychique est envisagé comme une transformation douloureuse de la relation au défunt (et non comme une substitution d'objet, comme dans la conception freudienne du travail de deuil), (b) transformation qui prend place dans « les consciences » (sans réduction systématique de celles-ci à une « conscience collective »), c'est-à-dire potentiellement avec des différences d'intensité selon la position par rapport au défunt et la relation entretenue avec lui. Enfin, (c) Hertz pose là aussi la question du deuil psychique par rapport à ce que l'on « met de soi » dans le mort, ce qui est en fait une reconnaissance du caractère constitutif de nous-mêmes qu'ont nos relations, et pose la question de la perte de quelque chose de soi dans la perte d'une relation.

Peu après l'étude de Robert Hertz, Arnold Van Gennep publie, en 1909, son ouvrage désormais classique sur les « rites de passage ». Cette étude a largement contribué à focaliser sur les rites funéraires le questionnement anthropologique sur le deuil. Celui-ci en effet est ici d'abord « un état de marge pour les survivants, dans lequel ils entrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration dans la société générale »³³. Il s'agit donc d'abord, dans cette perspective, d'un état liminaire entre deux moments rituels. Les vivants s'y trouvent plus ou moins impliqués selon leur degré d'apparentement au mort. Dans le schéma des « rites de passage », le deuil est un état social, décrété socialement, et le registre d'action sur lequel l'attention est focalisée est bien évidemment et sans ambiguïtés le registre rituel. On est loin, d'une certaine manière, de la mise en évidence parallèle par Robert Hertz, d'une part de l'état social assigné, et d'autre part du « double travail mental » et des « actes » de deuil³⁴.

En 1912, dans les pages des *Formes élémentaires de la vie religieuse* consacrées au deuil et aux rites funéraires, Emile Durkheim insistera beaucoup sur le caractère obligatoire du deuil, sur la forte codification des comportements à travers lesquels il se donne à voir et qui le constituent, ainsi que sur la construction sociale des émotions. Ainsi, « le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles », même

³¹ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *op. cit.*, p. 76.

³² *Ibid.*, p. 76-77, 77n.

³³ A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, *op. cit.*, p. 211.

³⁴ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *op. cit.*, p. 77, 77n.

s'« il peut se faire, dans des cas particuliers, que le chagrin exprimé soit réellement ressenti ». D'une manière générale cependant, « le deuil n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe »³⁵. La position de Durkheim n'est pas, toutefois, sans ambiguïtés, dans la mesure où, en même temps qu'il souligne que l'expression de la douleur est une convention et que souvent elle ne correspond pas à des sentiments réellement éprouvés, il semble néanmoins faire dériver les pratiques funéraires (comme l'expérience religieuse dans son ensemble d'ailleurs) de la puissance créatrice de l'émotion collective, dans la mesure où il écrit aussi que « ce qui est à l'origine du deuil, c'est l'impression d'affaiblissement que ressent le groupe quand il perd un de ses membres ». Et que « sans doute, on ne met alors en commun que des émotions tristes ; mais communier dans la tristesse, c'est encore communier, et toute communion des consciences, sous quelques espèces qu'elle se fasse, rehausse la vitalité sociale »³⁶. Ainsi, si Durkheim insiste davantage que Hertz sur le caractère obligatoire des expressions de la douleur, il développe aussi paradoxalement une conception plus unanimiste de la réaction émotionnelle du « groupe » ou de « la société », si bien que, chez lui, on peut affirmer que, du moins dans son analyse des sociétés « primitives », la question du deuil psychique est presque entièrement contenue et absorbée dans celle de l'ébranlement de la conscience collective, une ligne argumentative également présente chez Hertz, mais avec laquelle ce dernier parvient à prendre quelques distances dans ses meilleurs passages.

En fait, la conception durkheimienne du deuil est évidemment exposée aux critiques plus générales adressées à sa sociologie, et notamment à sa sociologie des religions : réification des collectifs, tendance à penser la société (en particulier « primitive ») comme un tout cohérent, fortement intégré (du moins idéalement) et peu traversé par des conflits... et par conséquent, face à la perte, lieu d'un certain unanimité morale dans la peine (que ne suggèrent pourtant pas tous les faits australiens qu'il rapporte). Sans oublier les critiques qui, depuis Claude Lévi-Strauss³⁷, ont porté sur la « théorie du groupe effervescent », qui tient effectivement lieu dans la pensée de Durkheim de « sorte de mythe d'origine » permettant à celui-ci de penser le passage de la nature à la culture³⁸.

On connaît l'influence qu'a exercée, d'une manière générale, la pensée durkheimienne sur l'anthropologie sociale britannique. Le domaine du deuil et des pratiques funéraires n'a pas fait exception. En fait, le schéma de pensée qui aura le plus de succès est celui d'un ébranlement de la société, de sa cohésion, ou encore de sa vie morale, par la perte d'un de ses membres, « la société » se sentant alors menacée dans sa possibilité même de se perpétuer, avant de refaire son unité et sa foi en elle-même à travers une succession de rites. Ainsi, lorsqu'il aborde la question des funérailles dans les îles Andaman, Radcliffe-Brown écrit en 1922 que, la mort portant

³⁵ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994 [1912], p. 567-568.

³⁶ *Ibid.*, p. 574.

³⁷ Cl. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1996 [1960], p. 106-107.

³⁸ C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999, p. 225.

atteinte à une « partie constituante » de la société et à l'équilibre de celle-ci, un décès implique que « la société doit s'organiser à nouveau et atteindre de nouvelles conditions d'équilibre »³⁹. Les rites funéraires sont les pratiques à travers lesquelles la société se remet progressivement des effets d'un décès, et le moyen d'un « réajustement » de la société⁴⁰.

Toutefois, à côté de cette conception homéostatique fort critiquable de la société (et des réifications de celle-ci que, en bon durkheimien, il n'hésite pas à opérer) et de la fonction du deuil en son sein, on tend peut-être à oublier aujourd'hui que Radcliffe-Brown – qui insiste par ailleurs comme Durkheim sur la construction des émotions des acteurs par les contextes sociaux dans lesquels ils se trouvent plongés – semble bien avoir été également un précurseur de la conceptualisation du deuil comme transformation de la relation au défunt. Il écrit ainsi dans son interprétation des faits andaman :

« La mort est la modification la plus fondamentale possible de la personnalité sociale, et dès lors le nom d'une personne morte récemment est strictement évité. La mort, cependant, ne détruit pas la personnalité sociale complètement et définitivement, mais produit en elle un changement profond, lequel commence à la mort elle-même et est seulement achevé à la fin, et par les moyens, des cérémonies de deuil. Lorsque le deuil est terminé, les vertus de l'homme mort affectent les survivants par la mémoire, et ses os deviennent une possession précieuse de la communauté, constituant donc pour le mort une nouvelle valeur sociale, une nouvelle personnalité »⁴¹.

Bon connaisseur de l'école durkheimienne, Radcliffe-Brown peut difficilement avoir ignoré l'étude de Robert Hertz, et il est plausible en fait que celui-ci ne soit pas cité en raison d'une convention d'écriture voulant qu'on sépare ethnographie et analyse comparative. Mais qu'il s'agisse d'un prolongement du travail de Robert Hertz ou d'une (moins probable) reproduction indépendante d'un raisonnement similaire, Radcliffe-Brown formule peut-être plus clairement encore que Robert Hertz une interprétation du deuil comme transformation de la relation au défunt. Il envisage aussi implicitement dans les pages qu'il consacre à l'interprétation du deuil dans la société andaman plusieurs modes possibles de survie et d'influence du défunt sur la société après sa mort, à la fois, en particulier, comme entité spirituelle (si la croyance rendant un tel mode d'action possible existe) et comme instance morale.

Peu après Radcliffe-Brown, Malinowski, qui fait bien davantage d'appels, c'est bien connu, à la « psychologie primitive » dans ses analyses, écrit, dans une perspective qui est aussi très durkheimienne, que « le cérémonial de la mort (...) contre les forces centrifuges de la peur, de la consternation, de la démoralisation, et fournit les moyens les plus puissants de réintégration de la solidarité ébranlée du groupe, et du rétablissement de sa morale »⁴². Il insiste également sur le rôle central du cadavre

³⁹ A.-R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, Cambridge, University Press, 1933 [1922], p. 285.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 288, 292.

⁴¹ *Ibid.*, p. 296-297.

⁴² B. MALINOWSKI, *Magic, science and religion, and other essays*, New York, Anchor Books, 1954 [1925], p. 53.

dans les rites funéraires, et relève enfin le paradoxe qui lui semble résider au cœur des pratiques funéraires, à savoir la coexistence en leur sein d'un « désir de maintenir la liaison » avec le mort, et simultanément d'une « tendance à rompre le lien »⁴³. C'est bien, une fois encore, la question de l'articulation entre deuil psychique et funérailles qui est posée.

De nombreux travaux ont suivi, dans les décennies suivantes, les analyses fondatrices que je viens d'évoquer. Le schéma des rites de passage a obtenu une notoriété anthropologique considérable et connu différents développements. L'un des plus suggestifs est probablement venu de Victor Turner, lequel s'est notamment attaché à l'idée que le temps des rites lui-même pouvait être considéré comme liminaire⁴⁴, les rites funéraires dans leur ensemble étant enchâssés dans un avant et un après. C'est toutefois Hertz qui, à mon sens, est resté le plus présent dans les travaux aujourd'hui les plus largement cités par les anthropologues s'intéressant aux rites funéraires, à savoir les deux classiques du domaine qui sont devenus *Celebrations of Death*, co-écrit par Robert Huntington et Peter Metclaf, et *Death and the Regeneration of Life*, co-dirigé par Maurice Bloch et Jonathan Parry.

Peu attentifs, d'une certaine manière, à la distance que les acteurs peuvent entretenir à leurs actions et aux diverses modalités d'engagement dans un rite qui coexistent souvent, Huntington et Metcalf soulignent que ce sont les valeurs culturelles centrales d'une société qui se trouvent exprimées lors des funérailles, funérailles qui ne font d'ailleurs pas que refléter ces valeurs « mais sont une force importante dans leur façonnage »⁴⁵. Ils reformulent et poursuivent principalement, dans les trois parties de l'ouvrage, et en s'efforçant chaque fois d'en dégager les points forts et les limites, les analyses de Robert Hertz sur les doubles funérailles, celles de Van Gennep sur les rites de passage, et enfin celles, inspirées de Frazer, sur la continuité de la vie que les rites funéraires s'efforceraient d'affirmer face à la mort.

Bloch et Parry se disent moins préoccupés de l'héritage hertzien. Ils affirment plutôt s'être délibérément focalisés sur « la signification des symboles de fertilité et de renaissance dans les rites funéraires »⁴⁶ : c'est la relation entre la mort et un symbolisme de la fertilité qui les préoccupe au premier chef. Une telle question, toutefois, est pourtant déjà bien présente chez Hertz⁴⁷. Pour eux, les rites funéraires représentent la mort comme inscrite dans un « processus cyclique de renouveau ». Sauf dans les « cultures occidentales », ces rites chercheraient à dépasser « l'individualité et le temps linéaire » afin de représenter « l'ordre social » comme « éternel »⁴⁸.

⁴³ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁴ V. TURNER, *Le phénomène rituel. Structure et anti-structure*, Paris, PUF, 1990 [1969].

⁴⁵ R. HUNTINGTON et P. METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1979.

⁴⁶ M. BLOCH et J. PARRY, « Introduction : death and the regeneration of life », in M. BLOCH et J. PARRY, *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 1.

⁴⁷ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *op. cit.*, p. 63 et s.

⁴⁸ M. BLOCH et J. PARRY, « Introduction : death and the regeneration of life », *op. cit.*, p. 15.

« L'idéologie » (une reformulation de la problématique des valeurs sociales exhibées dans le rituel qui rappelle utilement que celles-ci sont aussi directement liées à des intérêts sociaux) des rites funéraires est largement, dans les sociétés envisagées par Bloch et Parry, conçue par ceux-ci comme une idéologie de désingularisation qui cherche à représenter la mort comme part d'un processus cyclique de régénération de la société et de la vie. Et dans la mesure où ces rites sont au service de la continuité de l'ordre social, ils légitiment implicitement dans bien des cas des rapports de domination, et même une domination politique⁴⁹.

D'une manière générale, un tel schéma d'interprétation, selon lequel les rites funéraires font du mort et de la mort une puissance susceptible d'être (ré)génératrice, constitue certainement une façon de penser suggestive. Durkheim soulignait déjà qu'on sortait du deuil « grâce au deuil lui-même »⁵⁰, rites positifs et négatifs constituant le moteur du dépassement de la perte. Hertz avait écrit de son côté que, « en constituant la société des morts, la société des vivants se recrée régulièrement elle-même »⁵¹. Un bémol cependant, car si le deuil et les rites funéraires concourent bien au dépassement (plus qu'à la négation) de la perte, regarder les cérémonies funéraires sous l'angle de leur pouvoir de régénération risque aussi d'occulter ce que l'on y laisse, sous forme, par exemple, de dons au défunt. En outre, il ne va pas de soi que l'idéologie régénératrice prêtée par Bloch et Parry aux rites funéraires passe nécessairement par la négation de l'individualité du mort et du caractère unique que revêt nécessairement sa perte à certains égards.

En fait, deux questions m'apparaissent aujourd'hui comme fondamentales pour prolonger les travaux que je viens d'évoquer. D'abord, celle, déjà ancienne, de l'articulation entre funérailles et deuil psychique. Ensuite, celle des dispositions sociales et des contextes à partir desquels le deuil est vécu et dans lesquels il intervient. Car si l'expérience sociale de la perte est bien universelle, le « travail mental » du deuil prend fatalement place chez des acteurs sociaux dont la socialisation, le rapport au monde et les dispositions à l'égard de la mort et des morts, sont historiquement spécifiques.

Articuler deuil et funérailles : un détour par le don

L'articulation des funérailles ou des rites funéraires, d'une part, et du deuil psychique, d'autre part, s'est imposée depuis un siècle comme l'une des questions fondamentales de l'anthropologie de la mort et du deuil. Dès les travaux de Robert Hertz ou de Durkheim, il est question à la fois (a) de ce que les rites funéraires donnent à voir du processus psychique du deuil, et (b) de l'efficacité des rites funéraires sur le deuil psychique. A l'évidence cependant, pas plus qu'on ne peut réduire le deuil aux funérailles, on ne peut réduire les rites funéraires à une manifestation du deuil psychique. Il y a bien d'autres moteurs et d'autres logiques dans des funérailles que le deuil psychique, et réciproquement, le deuil psychique déborde toujours les funérailles et les autres moments de ritualisation de la mort. Mais si les deux

⁴⁹ *Ibid.*, p. 41-42.

⁵⁰ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 574.

⁵¹ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », op. cit., p. 63.

phénomènes ne peuvent donc être rabattus l'un sur l'autre, ils sont de façon tout aussi évidente articulés, dans la mesure où les funérailles, moment par excellence où on dispose du corps mort (ou de son substitut) sont inévitablement pour les endeuillés un événement particulier, le cadavre constituant la matérialisation la plus évidente de la perte, dans la mesure où il évoque de façon irremplaçable ce qu'on a perdu et ce qui était encore il y a peu.

Dans les pages qui suivent, je voudrais reprendre ce vieux problème de l'anthropologie de la mort que constitue donc l'articulation entre deuil psychique et funérailles à partir de la question du don, et en commençant par un détour psychanalytique. Dans une réflexion sur le deuil d'inspiration lacanienne, Jean Allouch, critique sévère du paradigme freudien du « travail du deuil », souligne en effet que le deuil peut être considéré comme un processus au cours duquel l'endeuillé « supplémente » sa perte d'un « petit bout de soi », que Jean Allouch nomme, à la suite du romancier japonais Kenzaburô Ôe, « gracieux sacrifice de deuil », et qui est donné « en pure perte »⁵². Il y a deuil effectué, dit Jean Allouch, lorsque l'endeuillé, « loin de recevoir l'on ne sait quoi du mort, loin de prélever quoi que ce soit du mort, supplémente sa perte subie d'une autre perte, celle d'un de ses trésors »⁵³. Le terme de sacrifice renvoie ici aux notions d'abandon, de privation, de renoncement. Et Allouch de donner, au fil de l'ouvrage, quelques exemples de ces « gracieux sacrifices de deuil » : les tombes remplies de richesses de l'Antiquité, « l'esprit d'une vierge » que, dans *Hamlet*, Ophélie perd en perdant son père, le Taj Mahal, la poignée de terre jetée sur le cercueil de sa fille défunte lors de l'enterrement de celle-ci, ou encore ces situations où l'endeuillé, se réalisant lui-même comme ce bout de soi, « suit dans la tombe (suicide ou maladie) son objet perdu »⁵⁴.

Enfin, Allouch retombe, de façon indépendante semble-t-il, sur la conception hertzienne du deuil psychique comme douloureuse transformation de la relation au défunt : « le deuil n'est pas remplacer le mort, il n'est pas tant une séparation d'avec le mort (une non-fréquentation) qu'un changement du rapport au mort »⁵⁵. Et pour Allouch, c'est à travers un sacrifice de deuil que ce changement s'opère, sacrifice public permettant à l'endeuillé, qui a alors en quelque sorte donné au mort son dû, d'échapper à la persécution par celui-ci⁵⁶.

L'interprétation allouchienne du deuil comme « gracieux sacrifice » présente évidemment un intérêt direct pour articuler les questions du deuil et du don⁵⁷. Les prémisses de l'anthropologie toutefois ne sont pas celles de la psychanalyse, et certains déplacements s'avèrent nécessaires. Tout d'abord en effet, c'est ici le don, et non le sacrifice (une modalité du fait, plus large, du don), qu'on articule au deuil. Deuxièmement, là où le psychanalyste conjugue les problématiques du sacrifice

⁵² J. ALLOUCH, *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*, op. cit.

⁵³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 258-259, 261-261, 343-344, 349.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 320-327.

⁵⁷ C'est à Philippe Jaspers que je dois de m'avoir fait connaître le travail de Jean Allouch et de m'avoir suggéré une articulation des questions du deuil et du don. Qu'il trouve ici l'expression renouvelée de ma gratitude.

gracieux, du fantasme et du phallus pour fonder ses élaborations théoriques, c'est ici le « roc » du don, pour reprendre l'expression maussienne, et donc les relations sociales, qui serviront de point d'ancrage à la réflexion. Par don, on entendra ici ce mode de circulation des choses par lequel le retour des choses données n'est pas garanti, mais aussi, selon le mot de Pierre Bourdieu, « différé et différent »⁵⁸. Et de façon plus abstraite, on peut même considérer que le don, dont « l'universalité relative »⁵⁹ est le plus souvent admise, est effectivement un véritable « schème de relation » caractérisé notamment par (a) l'incertitude qui pèse sur la réciprocité entre partenaires et (b) le caractère moral des « obligations » qui découlent des relations engagées sur ce mode⁶⁰.

Bien évidemment, le fait que les pratiques funéraires impliquent différentes formes de dons est bien connu des anthropologues et des sociologues depuis le début du XX^e siècle. Hertz note ainsi l'existence, dans des populations indiennes d'Amérique du Nord, de dons effectués « au nom des défunts » par les chefs présidant aux funérailles, et de repas « offerts aux âmes » lors de la clôture des funérailles⁶¹. Durkheim souligne que « la mort appelle des effusions de sang », dans les rites funéraires australiens (où ces effusions ont selon lui un véritable statut sacrificiel) comme, par exemple, dans la vendetta⁶². Mauss quant à lui n'établit aucune relation particulière entre don et deuil, ou même entre don et pratiques funéraires, se contentant d'évoquer des formes religieuses de dons « aux dieux » et aux esprits des morts, « l'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux »⁶³. Plus tard, Louis-Vincent Thomas considérera lui aussi le caractère « oblatif » des rites funéraires comme une dimension essentielle de ceux-ci⁶⁴. Mais si don et pratiques funéraires sont donc régulièrement articulés dans la littérature anthropologique, et ce depuis plusieurs décennies, c'est de l'articulation du don au deuil psychique et non aux pratiques funéraires qu'il est question ici.

Je voudrais pour ce faire revenir à la question de l'engagement du donateur dans la chose donnée, un problème posé de façon classique par Mauss, dans son insistance à montrer comment donner quelque chose est bien, d'une certaine manière, donner de soi, de sa personne. On connaît les interprétations célèbres des faits maori : « ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui ». Et plus loin : « présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi. (...) accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence

⁵⁸ P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 179.

⁵⁹ A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte, 2007 [2000], p. 266.

⁶⁰ Voir Ph. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 426-435.

⁶¹ R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *op. cit.*, p. 63, 68.

⁶² E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 563.

⁶³ M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999 [1923-24], p. 167.

⁶⁴ L.-V. THOMAS, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, *op. cit.*, p. 129 et s.

spirituelle, de son âme »⁶⁵, ou, pourrait-on dire en des termes plus sociologiques, de sa personne. Car, si l'interprétation maorie elle-même a vraisemblablement séduit Marcel Mauss, sa propre élaboration théorique ne peut pas vraiment être réduite à une forme de reprise savante de la théorie indigène, comme la célèbre lecture de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss l'a laissé entendre⁶⁶. L'esprit de la chose donnée est en effet clairement posé par Mauss comme quelque chose du soi du donneur, point sur lequel Mauss se démarque clairement de la conception maorie, laquelle situe plutôt la force obligeant à rendre dans la chose donnée. Camille Tarot peut ainsi commenter et prolonger : « l'échange vient tracer les frontières du moi. En reliant, il distancie, sépare. Mais il reste dans la chose donnée ce qu'on y a mis de soi. L'objet devient double (chose mais surdéterminée du fait d'avoir été donnée), contribuant à séparer le donateur et le receveur (sa circulation crée des rôles), tout en les unissant »⁶⁷.

Or, si le don est bien l'un des moteurs de la (re)production des relations sociales, il occupe aussi une place centrale dans la transformation de celles-ci et du lien à autrui. En tant qu'il sépare tout en unissant les protagonistes, on voit en effet quelle place il peut occuper dans cette « transformation de la relation » au mort dont on peut considérer avec Hertz qu'elle est au cœur du deuil. Affirmant le lien tout en établissant chacun à une place spécifique, le don engage en effet fatalement ce mouvement ou ce processus dialectique de rupture et de continuation de la relation qui mène à la transformation du statut du défunt. Or, les funérailles constituent indéniablement l'événement public par excellence de la prise en charge de la mort, et l'un des moments par excellence où les endeuillés se trouvent, par rapport au défunt, en position de donateurs. En assurant des obsèques au défunt, on affirme ainsi tout à la fois la continuité et la transformation profonde de la relation. Dans une telle perspective, le don constitue en fait un opérateur suggestif pour penser l'articulation entre deuil psychique et funérailles, dans la mesure où les funérailles constituent bel et bien un don majeur.

Je l'ai dit toutefois, pas plus que le deuil psychique n'est tout entier contenu dans les rites funéraires, les funérailles ne se laissent réduire à une manifestation du deuil psychique. Et bien d'autres dons et systèmes de prestations coexistent au sein de l'institution des funérailles avec les dons dont bénéficie alors, en temps et en argent par exemple, le défunt. Réciproquement, on ne saurait négliger non plus la pluralité d'intentions et d'objectifs qui peuvent cohabiter dans un même don ou dans une même « stratégie » sociale, ni les ambiguïtés ou l'ambivalence de certains dons. Ainsi, une réception offerte après les funérailles peut être tout autant un don à l'assistance qu'un moyen de rendre honneur au défunt en organisant ses obsèques avec faste. En fait, il faut probablement ancrer le caractère pluriel des dons prenant place dans les contextes de funérailles dans la multiplicité et la complexité des relations (re)mises en jeu à travers le deuil et la prise en charge de la mort dans son ensemble au sein d'une société.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 159, 161.

⁶⁶ Cl. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999 [1950], p. IX-LII.

⁶⁷ C. TAROT, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 2003, p. 61.

Enfin, les dons, qu'ils interviennent ou non dans l'économie du deuil psychique, ne peuvent être compris indépendamment des relations sociales dans lesquelles ils s'inscrivent. On ne saurait en dégager les logiques *a priori*. S'il correspond bien à un schème de relation fondamental⁶⁸, le don en effet n'a pas partout la même place, ni les mêmes significations. Selon les sociétés, la conception ou le sens de la relation entre parents et enfants varie, et inévitablement avec elle l'esprit des dons de deuil des enfants lors du décès de leurs parents. C'est plutôt en prêtant une attention soutenue au(x) contexte(s) des dons funéraires et aux dispositions d'esprit de ceux qui les font qu'on peut, à travers l'enquête empirique, dégager les caractéristiques de ces dons et montrer comment se conjuguent, selon les cas, intérêt et désintéressement, choix ou consentement et obligation, parts de l'implicite et de l'explicite, don de soi, rivalité et domination, dette et réciprocité... entre autres aspects. Dans la mesure où, comme toute forme d'interaction, le don est inséparablement structuré et structurant, il ne saurait pas être envisagé sans référence aux systèmes de relations et aux rapports sociaux que les systèmes de dons contribuent à (re)produire.

Ce qui reste fondamental toutefois, c'est que, se trouvant au cœur de la (re)production des relations sociales, le don, comme schème de relation fondamental et « relativement universel », est aussi au cœur de la transformation des relations entre les personnes et entre les groupes. Scruter la place qu'il tient lorsque survient la perte d'une relation, c'est se donner les moyens de mieux mettre en évidence son rôle dans le douloureux remaniement des places et des relations qui est au cœur du deuil psychique. En effet, le temps du deuil psychique est aussi incontestablement un moment de dons au défunt, dons à travers lesquels se trouve redéfinie la relation qui unit les vivants à celui qu'ils ont perdu. En cela, et dans la mesure où les obsèques constituent, à travers des dons multiples, une prestation majeure de la prise en charge de la mort, le don offre un angle d'approche original pour reprendre la vieille question de l'anthropologie de la mort que constitue l'articulation entre deuil psychique et funéraires.

Pour une anthropologie du deuil psychique

Historiquement, l'étude du deuil psychique a longtemps été un domaine réservé de la psychanalyse et de la psychologie. Or, il n'y a pas de raison sociologique ou anthropologique valable de considérer que le deuil, plus qu'un autre type de transformation d'une relation sociale, relèverait davantage de ces disciplines que des sciences sociales. En effet, la psychanalyse depuis Freud⁶⁹, et un certain nombre de courants de la psychologie à sa suite, ont souvent tendu à considérer le deuil psychique comme un phénomène « interne », un « travail » comme l'a écrit Freud : on sait la fortune que connaîtra l'expression de « travail du deuil », pour le meilleur et pour le pire. Or, si les psychologues s'accordent aujourd'hui pour reconnaître que le processus du deuil psychique prend fatalement place dans un contexte social⁷⁰,

⁶⁸ Voir Ph. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 426-435.

⁶⁹ S. FREUD, « Deuil et mélancolie », *art. cit.*

⁷⁰ Notamment D. KLASS, Ph. R. SILVERMAN et St. L. NICKMAN, « Preface », in ID., *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, Philadelphie et Londres, Taylor and Francis, 1996, p. xvii-xxi.

qui pèse de tout son poids sur l'orientation que prend le deuil (par exemple selon le type d'encadrement ou de soutien dont bénéficie, ou pas, la personne endeuillée), une anthropologie du deuil doit faire, à mon sens, davantage de place au fait que le social n'est pas seulement un phénomène extérieur (un « contexte »), mais aussi intérieur. C'est bien de l'intérieur que nos façons de voir et d'agir, nos univers de sens, nos propensions, tous façonnés par nos socialisations familiales, religieuses, scolaires, politiques, etc. façonnent l'expérience de la perte et le deuil comme nos autres expériences sociales.

Le caractère de la relation au défunt, le contexte de la perte, les habitudes de pensée à l'égard de la mort et des morts, qui tous informent le deuil et en font une expérience éminemment sociale, constituent une dimension fondamentale du deuil psychique. Car si celui-ci a toujours pour point de départ la perte d'une relation plus ou moins proche (c'est là ce qui en fait un universel culturel), la réaction à cette perte s'inscrit dans un parcours de socialisation, intervient dans un contexte spécifique, concerne des acteurs aux systèmes de dispositions historiquement constitués et dotés de certaines habitudes de pensée à l'endroit de la mort et des défunts. Ainsi, le rapport dominant à la mort entretenu dans une société y informe inévitablement l'expérience psychique du deuil. En d'autres termes, le deuil ne peut être compris sans prise en compte du système de dispositions des acteurs et de leurs habitudes de pensée, qui d'emblée l'informent « de l'intérieur ».

En fait, l'anthropologie du deuil est restée longtemps fort centrée sur les rites funéraires⁷¹, laissant davantage la question des dynamiques psychiques du deuil à la psychologie, et ce même si Hertz, Durkheim, Radcliffe-Brown ou Malinowski, que j'ai évoqués plus haut, ont tous, d'une façon ou d'une autre, produit des analyses du deuil ne se limitant pas aux pratiques rituelles et abordé, qui la question des processus psychiques en jeu dans le deuil, qui celle de la construction sociale des émotions. L'intérêt disciplinaire pour les rituels ainsi qu'un certain effet d'attraction exercé par le modèle des « rites de passage » ont mené cependant, d'une manière générale, à une concentration des travaux anthropologiques pour la problématique du deuil avant tout sur la question des pratiques funéraires. Plus récemment, d'autres se sont déjà pleinement tournés vers les questions du deuil psychique et de sa socialisation.

Ainsi, pour ne mentionner ici qu'un seul cas de figure, le rapport social entretenu avec certains types de mort peut aussi mener, par exemple, à une relativisation rapide de la perte de certaines catégories de défunts. Revenant explicitement sur l'universalisation parfois rapide des données qu'on peut observer en psychologie, Nancy Scheper-Hughes a ainsi montré que, dans la région du Brésil où elle a mené des recherches, la perte d'un bébé ou d'un très jeune enfant n'entraîne qu'un deuil très

⁷¹ Voir notamment, pour des constats analogues, J. HOCKEY, « Changing death rituals », in ID., J. KATZ et N. SMALL (éd.), *Grief, Mourning and Death Ritual*, Buckingham et Philadelphie, Open University Press, 2001, p. 185-211 ; A. C. ROBBEN, « Death and Anthropology : An Introduction », in ID. (ed.), *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 1-16 ; R. ROSALDO, « Grief and a Headhunter's Rage », in A. C. ROBBEN (ed.), *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*, Oxford, Blackwell, 2004 [1989] p. 167-178.

limité⁷². D'une part en effet, la croyance au fait que ces bébés ou ces jeunes enfants deviennent de petits anges qui ont accès immédiatement au paradis et veillent sur les vivants offre une image apaisante à laquelle les mères éplorées peuvent se rattacher. D'autre part, la fréquence des décès de jeunes enfants banalise ceux-ci déjà aux yeux des enfants, qui sont très tôt et régulièrement amenés à vivre de telles situations⁷³. Ainsi Scheper-Hughes peut-elle écrire :

« lorsque mes informateurs brésiliens me disent qu'ils ne pleurent pas, qu'ils sont heureux d'avoir une petite *coração santa* au paradis qui veille sur eux, j'ai tendance à les croire et à les prendre au sérieux. Dans la plupart des cas, la socialisation a été adéquate. Les croyances aux bébés-anges ne « consolent » pas seulement les *moradores*, elles façonnent et déterminent la façon dont la mort est ressentie »⁷⁴.

Personne, dans ce contexte, n'enjoint les mères de faire le deuil de leur enfant comme la théorie psychologique dominante conseille vivement aux mères occidentales endeuillées de le faire, en reconnaissant l'importance de la perte qu'elles ont subie. Au contraire, la perte est ici minimisée par le contexte. Personne ne reproche aux mères de ne pas manifester de tristesse et de se contenter d'exprimer de la pitié pour le bébé, comme elles le font souvent⁷⁵. C'est plutôt la résignation qui est enseignée : « la forte injonction de ne pas manifester de peine à la mort d'un bébé, et en particulier de ne pas verser de larmes lors de la veillée, est fortement renforcée par la piété populaire du *Nordeste* », qui veut que les pleurs de la mère pourraient bloquer ou compliquer l'accès du bébé au statut d'angelot veillant désormais sur la famille⁷⁶.

Plus récemment enfin, à partir de longues enquêtes menées en pays papel, en Guinée-Bissau, Jónína Einarsdóttir a montré que les thèses défendues par Scheper-Hughes ne pouvaient en aucun cas être généralisées à toutes les sociétés faisant l'expérience d'un haut taux de mortalité infanto-juvénile⁷⁷. En contextualisant les décès de bébés en pays papel par rapport (a) au fonctionnement du système de parenté et aux relations d'entraide entre générations, (b) à la forte valorisation de la fertilité, (c) aux conceptions de la maladie et de ce qu'est un enfant, Einarsdóttir montre en effet que l'amour maternel et le deuil des mères ne sont certainement pas automatiquement faibles « dans les sociétés connaissant une pauvreté extrême, une fertilité élevée et de hauts taux de mortalité infantile »⁷⁸.

Il n'est pas indispensable de multiplier ici les exemples. Chacun à leur façon, les travaux de Nancy Scheper-Hughes et de Jónína Einarsdóttir montrent bien comment, d'une certaine façon, le deuil psychique gagne à être appréhendé comme un fait social (pleinement modelé par la socialisation des acteurs, leurs propensions,

⁷² N. SCHEPER-HUGHES, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1992.

⁷³ *Ibid.*, p. 421-422.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 423.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 423-425.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 429.

⁷⁷ J. EINARSDÓTTIR, *Tired of Weeping. Mother Love, Child Death, and Poverty in Guinea-Bissau*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 137.

leurs valeurs, leurs visions du monde, etc.), et non comme un travail psychique qui échapperait à toute socialisation et que viendraient seulement modeler de l'extérieur des paramètres sociaux comme le soutien de l'entourage, le (non-)statut conféré aux personnes en deuil, la place laissée aux endeuillés pour exprimer ou manifester leur deuil publiquement, etc. Le deuil psychique apparaît bien dans ces travaux, comme un phénomène psychique social, d'emblée ancré dans des habitudes de pensée plus ou moins partagées dans une collectivité.