



HAL
open science

La mort est-elle une catégorie universelle? Réflexions à partir de quelques données islandaises

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. La mort est-elle une catégorie universelle? Réflexions à partir de quelques données islandaises. Des vivants et des morts; des constructions de la “ bonne mort, Université de Bretagne Occidentale, pp.269-277, 2004. halshs-01141103

HAL Id: halshs-01141103

<https://shs.hal.science/halshs-01141103>

Submitted on 10 Apr 2015

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

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

Article paru dans Simone Pennec (dir.), *Des vivants et des morts ; des constructions de la « bonne mort »*, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 2004 : 269-277.

LA MORT EST-ELLE UNE CATEGORIE UNIVERSELLE ? REFLEXIONS A PARTIR DE QUELQUES
DONNEES ISLANDAISES

Christophe Pons
Idemec - CNRS - AMU
cpons@msh.univ-aix.fr

En m'appuyant sur quelques données ethnographiques, tirées de mes travaux menés en Islande, j'aimerais soumettre une réflexion plus générale qui pourrait se formuler ainsi : « La mort est-elle une catégorie conceptuelle universelle ? » ou bien « La mort est-elle toujours pensée et pensable ? » A priori, ces formulations semblent faire écho à la thèse de Philippe Ariès sur le “déli social” de la mort dans les sociétés modernes de l'Occident (Ariès, 1975 ; 1977). Mais c'est précisément à l'inverse que je voudrais aborder la question. Arguant que désormais la mort en Occident est une mort cachée et refoulée au plus loin, Ariès n'a-t-il pas paradoxalement contribué à en forger le concept, à faire de La Mort cette notion à la fois abstraite et néanmoins réelle, cette réalité d'un ordre supérieur qui transcende l'individu mais dont on peut se demander si on la retrouve ailleurs sous une telle forme ? Il s'avère curieusement que dans les études anthropologico-historiques le concept de La Mort est assez peu interrogé, tant il est vrai qu'il nous semble être donné comme une évidence. Chez les continuateurs de la pensée d'Ariès, le débat se situe le plus souvent au niveau d'une présence/absence, plus rarement autour d'une essence/existence. Pour Louis-Vincent Thomas notamment, le clivage s'opère bien entre une “mort absente ici” et une “mort présente là-bas”, mais sans vraiment interroger ce qu'elle est (Thomas, 1975 ; 1985 ; 1988). Son propos est un message d'espoir pour l'Occident qui doit réapprendre à domestiquer cette bonne mort que d'autres connaissent ; c'est une question de méthode dont les sociétés lointaines nous fournissent la recette, et dont la technique première en serait le rituel...

À une époque où ces thèses du “déli social” de la mort en Occident semblent être devenues un sens commun contemporain, à la fois dans les milieux savants comme populaires, où on assiste à de multiples formes de “réinjections rituelles” dans le souci méthodique de répondre à cette re-domestication de la bonne mort, il n’est peut être pas inutile de reposer la question de La Mort avant d’en discuter la présence ou l’absence. N’est-elle pas, au fond, une invention historico-culturelle dont on pourrait distinguer les lieux d’émergence ? Sur ce point, un détour par l’Islande – pourtant à l’occident de l’Occident – peut s’avérer heuristique.

Le partenariat symbolique entre morts et vivants en Islande

L’une des caractéristiques étonnante de la société islandaise est sans doute le commerce symbolique qu’elle entretient, au quotidien, avec ses morts. Pour le dire vite, les Islandais, qui sont luthériens protestants de confession, commercent avec leurs morts, échangeant des services et des aides sous différentes formes. Ces relations opèrent dans un sens comme dans l’autre puisque les deux groupes des morts et des vivants peuvent être tour à tour initiateurs des requêtes et récepteurs des donations. Aussi peut-on parler d’un “partenariat d’échange”, l’intention de contacter l’autre provenant tout à la fois des vivants et des morts. Cette réciprocité des intentions d’échange est peut être bien, d’ailleurs, un élément distinctif de ce système symbolique islandais par rapport à ce qu’a été la tradition de l’Occident chrétien où, comme l’a si bien montré Jean-Claude Schmitt, ce sont le plus souvent les morts qui soumettent seuls les vivants à leurs requêtes, sous peine de damnation éternelle (Schmitt, 1994). À l’inverse de ces morts terroristes qui dans l’Europe médiévale effrayaient les vivants (leur demandant de faire dire des messes et les forçant à de multiples donations pour l’Église), les défunts scandinaves se montrent sous un jour plus nuancé. Si certains sont effectivement des spectres agressifs, harceleurs de vivants, d’autres en revanche sont des vigiles attentives et protectrices de leurs descendances, d’autres enfin sont des êtres indifférents, ni bons ni mauvais, mais que le vivant peut rencontrer à quelque occasion de son existence. Ce monde des morts est donc un monde total, composé d’êtres à qualités multiples, une sorte de communauté parallèle souvent pensée comme le négatif photographique de la communauté des vivants.

La possibilité d’un tel partenariat repose en premier lieu, on s’en doute, sur la capacité qu’ont les Islandais à ressentir la présence des morts, à les voir, à les percevoir, à les entendre et à saisir leur présence à partir d’un certain nombre de traits sensoriels caractéristiques. Je n’ai pas le temps d’entrer dans le détail de telles expériences mais je voudrai attirer l’attention sur le fait que celles-ci ne sont pas en nombre infini et que, peu ou prou, tous les Islandais vivent les mêmes.

Parmi ces formes d’expérimentations, je retiendrai celle de la *fylgja* (*suiveuse*) car elle est aussi répandue que révélatrice. La *fylgja* est l’ancêtre protecteur de la personne, le plus souvent l’ancêtre en fonction duquel on a été nommé. Chaque individu a au moins une *fylgja*, parfois davantage, dont il expérimente souvent la présence un jour ou l’autre. On fait généralement sa rencontre dans des situations de danger où d’événements importants, la *fylgja* venant prévenir et protéger le vivant. Mais ce qui est ici important, c’est que cette *fylgja*, qui est une figure du monde des morts, est aussi et d’abord une figuration de soi-même. La *fylgja* est en effet attachée à l’individu comme le sont ses prénoms. De la sorte, rencontrer sa *fylgja* équivaut à rencontrer la “part morte” de son identité ou, pour le dire autrement, la part d’*anc-être* ou de *pré-être* qui compose l’individu, soit la manière d’*avoir été* avant de *naître/être*.

Au-delà des formes d’expérimentations de la présence des morts, deux circonstances sociales structurent l’économie générale de ce partenariat symbolique. Elles sont d’une part l’événement d’un décès, d’autre part celui d’une naissance. D’abord, lorsqu’un individu est sur le point de décéder, son départ imminent est généralement annoncé. Les modalités d’une telle annonce sont multiples mais la plus répandue est celle d’une personne de la connaissance du

mourant qui rêve d'un mort (souvent une *fylgja* du mourant) venant délivrer le *feigðarbóð*, c'est-à-dire l'annonce de départ. La personne prévenue raconte alors son rêve à l'ensemble de son réseau social. Ensuite, l'autre rencontre importante est appelée *draumarnafn*, le rêve du nom. Elle a lieu lorsqu'une femme est enceinte, un mort venant annoncer l'arrivée prochaine de l'enfant. Pour ce faire, il demande l'attribution de son prénom, devenant ainsi la *fylgja* de l'enfant. Traditionnellement il s'agit de morts de la famille bien qu'aujourd'hui de plus en plus de demandes proviennent d'amis décédés. Ces deux types de rencontres, qui composent le principal enjeu du commerce entre morts et vivants, sont en somme des formalités procédurales par lesquelles on s'assure que les naissants et les mourants sont bien inscrits dans leurs communautés respectives. En effet, les vivants ont le devoir de répondre favorablement à la demande de retour des morts et les morts ont le devoir de prendre en charge et d'accueillir ceux qui décèdent. Et si cette gestion est effectuée en partenariat, c'est bien parce que les inscriptions des défunts et des nouveau-nés se parfont mutuellement. Il s'agit donc d'une double gestion des inscriptions qui s'effectue au travers des passations onomastiques, et qui concourt à la conservation du lignage. Ainsi a-t-on toujours un capital de prénoms (ceux du lignage) qui poursuivent sans cesse l'aller-retour au rythme des départs et des venues. De manière générale, ce système d'échange fonctionne plutôt bien ; dans la plupart des cas il y a effectivement annonce et prise en charge des "entrants" et des "sortants". Pourtant, il arrive aussi que des individus échappent à cette mécanique. Pour diverses raisons, les vivants peuvent ne pas avoir été prévenus du décès de l'un des leurs, ce qui implique que les morts ne soient pas eux-mêmes au courant. Le danger est alors, pour le "sortant", de ne pas rejoindre le groupe des morts mais demeurer en suspend, entre les deux communautés. On obtient ainsi la figure du spectre, celui que le folkloriste Lauri Honko dénommait le "*placeless dead*", un mort sans place (Honko, 1964). Dans un élan collectif de sauvetage, les vivants essayent alors de contacter les morts pour les prévenir d'une part, et ils s'efforcent de retrouver le disparu afin de le guider d'autre part. C'est là notamment qu'intervient le travail des *míðlar*, les médiums islandais, spécialistes intercesseurs des deux groupes. Lorsque cette énergie déployée porte ses fruits, le sortant parvient à rejoindre son groupe ; il pourra ensuite devenir la *fylgja* d'un enfant à venir. Mais il arrive aussi qu'il se perde et devienne un spectre, soit un être non-inscrit, à cheval entre les deux communautés. Or, ce qui est ici remarquable, c'est que ce spectre s'efforcera à son tour de partager son destin de la non inscription avec un autre individu, puisé chez les entrants. Pour ce faire, il harcèlera les vivants pour que son prénom revienne. Ainsi cherchera-t-il à créer, dans le groupe des vivants, un individu qui sera son homologue, non pleinement inscrit dans sa communauté. Ces entrants mal inscrits sont les médiums qui sont au groupe des vivants ce que les spectres sont au groupe des morts. Eux aussi portent en eux une part d'identité du monde des morts. Ils composent en somme, avec les spectres, des doubles figures de la non inscription. Il s'agit-là bien sûr d'une identité tout à fait particulière au sein de ce système symbolique, car c'est celle d'un troisième terme entre celui des morts et celui des vivants, un troisième terme autorisant l'échange entre les deux premiers (Pons, 2002).

Qu'est-ce que la mort en Islande, qu'est-ce que la mort en général ?

Au regard des questions posées en introduction, cette rapide présentation d'un système symbolique complexe peut ici nous apporter quelques éléments de réflexion. J'aimerais d'abord souligner que sur le terrain, la question de savoir ce « qu'est La Mort en Islande ? » m'est parvenue comme une prise de conscience tardive. En effet, au terme de plusieurs mois d'enquête je réalisais avec étonnement qu'on ne m'en avait encore jamais parlé ! J'ai d'abord considéré qu'il s'agissait d'un oubli impardonnable de ma part mais, comme le dit fort bien Wittgenstein, « Les aspects des choses qui sont les plus importantes pour nous sont cachés à cause de leur simplicité ; on est incapable de remarquer quelque chose parce que ce quelque

chose est toujours devant nos yeux » (Wittgenstein, 1953). En même temps, je me demandais si cet oubli n'avait pas été induit par une absence signifiante ; la Mort en tant que telle, en tant que "notion indigène" conceptualisée et prenant place dans le complexe de cette pensée symbolique islandaise, cette mort-là existait-elle vraiment ? J'ai alors bien évidemment lancé l'enquête dans cette direction, interrogeant mes informateurs sur La Mort (*Dauðinn*), mais ce qu'il en ressortit était bien la confirmation d'une absence ou, plus exactement, l'absence d'un discours autonome dégagé des supports du mourir ou des morts. Car à chaque fois que mes questions dirigeaient les interlocuteurs vers La Mort, insensiblement ces derniers s'en détournaient pour me parler du mourir et des morts, comme si la prégnance d'un discours sur les morts en occultait un autre sur la Mort. C'est dire qu'elle n'était jamais conçue autrement que comme une spécificité distinctive de certains individus, en un mot une *identité*. Et qui plus est une identité non exclusive, ne se déclinant pas sur le mode du tout ou rien mais bien plutôt selon des proportions variables que l'on retrouve sous différents dosages. D'abord chez les mourants et les naissants qui sont des êtres en transition et qui présentent toujours les traits d'une double appartenance, mais aussi de manière plus large chez tout individu qui, on l'a vu, fait tôt ou tard l'expérience de la part morte de son identité, figurée à travers la *fylgja*. Plus explicite encore, l'identité des médiums qui repose sur cette spectralité qu'ils portent en eux et qui autorise leur rôle et leur statut au sein de cette société. On comprend dès lors qu'en Islande, l'état de mort (*daíð*) et l'état de vivant (*lifandi*) ne peuvent plus apparaître comme des oppositions duelles mais que l'un et l'autre constituent, au contraire, deux manières que l'individu a d'exister, d'être dans son *groupe* et d'être au monde. Cette multiplicité des manières d'être au monde brise l'opposition duelle de notre tradition épistémologique. De quelle mort parlons-nous s'il ne s'agit de celle qui s'oppose à la vie, de celle dont on a fait l'anthropologie et l'histoire ? Dans une lecture critique des œuvres de Philippe Ariès, Jacques Derrida fait observer que « la question du sens de la mort et du mot "mort", la question "Qu'est-ce que la mort en général?", "Qu'est-ce que l'expérience de la mort?", la question de savoir si la mort "est" - et ce que la mort "est" - restent radicalement absentes *comme questions*. D'avance, elles sont supposées résolues par ce savoir anthropologico-historique comme tel, au moment où il s'institue et se donne ses limites. Cette présupposition prend la forme d'un "cela va de soi" : tout le monde sait bien de quoi l'on parle quand on nomme la mort » (Derrida, 1996, p.54). Il me semble que si la critique est sévère, elle n'est pourtant pas dénuée d'intérêt. Au fond, ce qui est visé par de tels griefs, ce n'est pas tellement l'anthropologie des terrains éloignés qui, depuis longtemps déjà, en interrogeant la "conception de la personne", a intégré ces questionnements au cœur de ses objets ; de Mauss à Leenhardt jusqu'à des travaux contemporains, la quantité d'études sur les représentations de la mort témoigne d'une véritable tradition de l'ethnologie exotique. C'est bien en revanche à l'Occident que Derrida s'adresse, interrogeant un savoir occidental qui se donne pour objet l'Occident. Là, force est de reconnaître avec lui que le "savoir anthropologico-historique" n'a pas toujours posé ces questions qui resurgissent ici avec force. En effet, sur le terrain islandais, elles s'inscrivent pleinement dans une interrogation de la conception de l'être et de la *présence au monde*. Or, cette *présence au monde* ne se réduit pas à un *état de vivant* qui s'opposerait à un *état de mort* comme une *absence au monde* ; les observations ethnologiques montrent bien qu'une telle opposition ne résiste pas à l'analyse. Tout au moins, elle ne résiste pas à l'intérieur d'un cadre de pensée où la *présence au monde* de l'individu se conjugue sur différentes modalités d'appartenance. Cette différence, l'ethnologue Ernesto de Martino (1908-1965) l'avait fort bien pressentie (de Martino, 1958). S'il avait lu les travaux d'Ariès, il les aurait certainement approuvés en soulignant cependant que l'idée d'une histoire de La Mort ne pouvait être qu'occidentale, c'est-à-dire dans un "chez nous" où nous trouvons une pensée qui considère l'unicité de la personne comme un fait acquis, une réalité garantie et assurée ; ainsi, à l'intérieur de cette pensée occidentale, la mort peut être appréhendée séparément de notre *être*, comme un lieu d'altérité que nous ignorons de notre vivant. Mais aussitôt après, de Martino aurait

certainement précisé que cette pensée n'est pas universelle mais propre à notre histoire (de Martino, 1942, pp.67 et suiv.). Pour lui, un discours *sur* la mort et *de* la mort n'est donc possible que dans une configuration historico-culturelle où le *moi* et le *monde* se distinguent comme deux choses garanties et séparées ; un *moi* volontaire, celui de l'*être-là*, « c'est-à-dire le sentiment de soi qui se perçoit comme quelque chose de fini, se constituant en opposition au *monde*, voire la forme de conscience de soi la plus élémentaire » (Mancini, 1991, p.78). Mais alors, qu'en est-il des Islandais et, de manière plus générale, de tous les cadres historico-culturels de pensées que de Martino nomme être ceux du "magisme", et chez lesquels nous ne retrouvons pas cette distinction entre le *moi* et le *monde*...

Conclusion : "mort gérée" vs "mort refoulée"

Sans tomber dans les dangers d'un relativisme total, il convient sans doute de se méfier des pièges d'un certain essentialisme qui voudrait voir, dans ce "déli social" de la mort, un trait spécifique de la mentalité de l'homme occidental. A l'instar de l'Islande, qui se situe pourtant au plus occidental de notre horizon, les frontières en ce domaine sont certainement plus floues et mouvantes qu'on ne voudrait le croire. Pour le projet d'une anthropologie de la mort qui serait vraiment comparatiste, il faudrait interroger les modalités épistémologiques de construction de ce domaine d'étude qui est toujours demeuré un lieu de grande altérité. Il est remarquable, en définitive, que les sciences sociales ont eu peine à se départir totalement d'un découpage ancien entre "sociétés qui gèrent la mort" et "sociétés qui l'excluent", ce premier dualisme théorique en incluant un autre, plus classique, entre sociétés exotiques et Occident. Par tradition, l'ethnologie a longtemps investi les terrains du premier groupe, ceux des sociétés qui ne considèrent pas la mort biologique comme la fin d'une appartenance au monde. L'Occident, quant à lui, a été pris d'assaut par l'histoire, la sociologie et la psychanalyse. En histoire, on l'a vu, le fossé entre les deux catégories n'a cessé d'être creusé plus profond¹. En sociologie le paysage fut certainement plus nuancé, nombres d'études ayant relativisé ce dualisme en montrant comment la mort était encore présente chez nous ; cependant, elle fut longtemps rangée du côté des *résistances* en voie d'un oubli de plus en plus marqué (Ziegler, 1975) et on est gré aujourd'hui qu'une nouvelle génération de chercheurs en renouvelle les approches (Déchaux, 1997). Finalement, c'est peut être la psychanalyse qui s'en est le mieux emparée en même temps qu'elle s'éloignait des autres disciplines ; mais si elle a brisé les frontières dans lesquelles la mort était enfermée, elle l'a réduite d'autant dans une hantise universelle, doublée d'une pulsion circonscrite à l'inconscient. Il apparaît évident que ce dualisme théorique a quelques liens avec une série d'oppositions que l'anthropologie naissante opposait naguère entre la pensée prélogique du "primitif" et celle, rationnelle, du "civilisé". Si certaines de ces oppositions – et positions – n'ont pas résisté au travail du temps, devenant intenable pour la discipline anthropologique, d'autres en revanche se portent toujours bien, à l'instar de celle qui oppose la "tradition" à la "modernité". Dans le champ du symbolique, la question de la mort en occident moderne semble avoir trouvé tout naturellement sa place dans ces jeux d'oppositions. Parce que d'avance elle fut pensée du côté du spirituel et de l'immatériel (fruit d'un héritage qu'il faudrait précisément interroger), elle fut d'emblée placée à l'opposé d'un Occident, lui-même associé aux notions de techniques, de matérialité et de modernité. Par ce jeu des associations opposées, la mort en tant que représentation de l'immatérialité s'est ainsi retrouvée exclue d'un Occident identifié comme matérialiste. Or, dans la mesure où si elle n'est pas dans l'un c'est qu'elle doit être dans l'autre, la Mort a alors trouvé sa place dans des sociétés

¹ Il ne s'agit pas d'une critique adressée à l'œuvre d'Ariès, dont nous reconnaissons l'importance à la fois théorique et historique, mais une tentative pour comprendre le rôle attribué aujourd'hui, par notre société, à l'idée du "déli social" de la mort. Sur ce point, cette "idée" est peut-être moins héritière de l'œuvre d'Ariès que des lectures qui en ont été faites.

lointaines, non occidentales, pensées comme immatérielles car non modernes, en un mot spirituelles. Ainsi ont procédé ces jeux d'oppositions qui, du "matériel" vs le "spirituel", ont mené aux "sociétés modernes" vs les "sociétés traditionnelles", à la "mort refoulée" vs la "mort gérée", bref à l'"occident" vs le "non occident". Comparé à l'ancienne opposition "primitif" vs "civilisé" de l'anthropologie du XIX^{ème} siècle, ces nouveaux jeux d'oppositions trouvent sans conteste quelques affinités. Mais, curieusement, ils n'ont nullement été inquiétés par les critiques virulentes qui ont rapidement érodé l'ancienne. La raison en est certainement dû à l'inversion des positions dans ce jeu des polarités toujours marqué par l'équation "-" vs "+". Dans un climat historique marqué par la décolonisation, c'était cette fois l'Occident qui prenait, devant la mort, la position dépréciative qu'occupait jadis le primitif devant la civilisation. Ici, la place négative était placée du côté de l'oubli et du déni social tandis que se trouvait réifié un non occident fantasmé, un ailleurs où la Mort était toujours présente, familière, intime et préservée. Ainsi, de la même manière que l'ethnographie des sociétés primitives permettait jadis notre propre réification, l'anthropologie historique de la mort en Occident permettait cette fois de réifier des sociétés lointaines et exotiques.

Bibliographie

- Philippe ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éd. Du Seuil, Points Histoire, 1975.
- Philippe ARIES, *L'Homme devant la mort*, Paris, Coll. L'Univers Historique, 1977.
- Jacques DERRIDA, *Apories*, Paris. Éd. Galilée, 1996.
- Lauri HONKO, "Memorates and the study of folk beliefs", dans *Journal of the folklore Institute* 1. The Hage, 1964.
- Jean-Hugues DECHAUX, *Le souvenir des morts ; Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF, 1997.
- Silvia MANCINI, "Le monde magique selon de Martino", dans *Gradhiva*, 10, 1991.
- Ernesto de MARTINO, "Percezione extrasensoriale e dissociazione psichica nel magismo etnologico", dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XVIII, 1942.
- Ernesto de MARTINO, *Morte e pianto rituale ; dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino (1958), Ed. nell'Universale scientifica, Boringhieri, 1983.
- Christophe PONS, *Le spectre et le voyant ; les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002.
- Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants ; les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.
- Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la Mort*, Paris, Payot, 1975.
- Louis-Vincent THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.
- Louis-Vincent THOMAS, *La mort*, Paris, PUF. « Que sais-je ? », 1988.
- Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, New York, Oxford University Press, section 129, 1953.
- Jean ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris, Éd. Du Seuil, 1975.