



HAL
open science

Introduction. La mort et ses frontières : négocier l'infranchissable ?

Reine-Marie Bérard

► **To cite this version:**

Reine-Marie Bérard. Introduction. La mort et ses frontières : négocier l'infranchissable ?. *Frontières* : revue d'archéologie, histoire et histoire de l'art, 2022, 6, pp.5-9. 10.35562/frontieres.1254 . halshs-03774510

HAL Id: halshs-03774510

<https://shs.hal.science/halshs-03774510v1>

Submitted on 10 Sep 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Dernière. version avant mise en page et épreuves, juin 2022

La mort et ses frontières : négocier l'infranchissable ?

Reine-Marie Bérard

Chargée de recherche, Centre Camille Jullian (Aix Marseille Univ, CNRS, CCJ, Aix-en-Provence, France)

Une revue nommée *Frontière.s* se devait de dédier un numéro à la mort, « ultime frontière » selon l'expression consacrée qui voit dans la mort un seuil que l'on ne franchit qu'une fois, vers un ailleurs dont on ne reviendrait pas. Pourtant, loin d'un « instant T » qu'il serait possible de désigner précisément sur l'échelle du temps, la mort est un processus complexe, dont la définition est éminemment culturelle¹. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, la mort biologique et la mort sociale, tout comme la façon dont les vivants envisagent leurs rapports aux morts (aux corps morts d'une part et aux morts comme êtres de mémoire d'autre part), ou encore l'inscription des défunts dans un espace, plus ou moins séparé de celui des vivants, sont autant de phénomènes qui mettent en jeu la notion de frontière de manière plurielle. C'est de ce constat qu'est née la proposition de ce numéro thématique, consacré à « la mort et ses frontières », que nous souhaitons ici questionner².

Car la frontière de la mort biologique elle-même n'est pas aussi simple à fixer que l'on voudrait bien le penser. À partir de quel moment un individu cesse-t-il d'être considéré comme vivant ? Quels sont les signes qui permettent d'arrêter l'heure du décès ? Comment s'assurer qu'une personne est bien morte, et non pas seulement endormie, dans le coma ou dans un état de choc cataleptique réversible ? Depuis 1968 en France, un individu est déclaré mort à l'arrêt de toute activité cérébrale³. Dans certains cas de décès en contexte hospitalier pourtant, l'ensemble des fonctions vitales peut être maintenu artificiellement par des machines quelques heures au-delà du seuil de la mort encéphalique afin de préserver le corps en vue du prélèvement d'organes, laissant le défunt dans un état de mort juridique mais de vie apparente,

¹ Sur l'importance des traitements funéraires accordés aux morts comme une façon fondamentale de « faire société », dont les modalités pratiques varient selon les époques et les milieux, voir Laqueur 2018.

² Nous nous concentrerons ici sur un cadre restreint, celui de la Méditerranée et de l'Occident antique et médiéval. Ouvrir les frontières de notre réflexion vers d'autres aires chrono-culturelles aurait sans aucun doute apporté beaucoup en permettant de décaler un regard bien trop souvent encore occidental-centré. Toutefois une telle approche dépasse le cadre chronologique de la revue comme celui de nos compétences. Il sera utile d'y revenir dans de prochains travaux.

³ Cet état est constaté après deux électroencéphalogrammes de 30 minutes chacun à quatre heures d'intervalle.

souvent très pénible à supporter pour les proches qui peuvent douter du diagnostic médical⁴. La peur d'être enterré vivant est de fait l'un des grands ressorts des films d'épouvantes contemporains ; elle a aussi été une angoisse récurrente du XVIII^e et du XIX^e siècle⁵, alimentée par des récits plus ou moins véridiques de réveils macabres impromptus, et à l'origine de nombreuses inventions fantaisistes destinées à permettre au miraculé emprisonné de respirer dans son cercueil ou de donner l'alerte. Les sources antiques et médiévales ne laissent rien supposer d'une telle angoisse, peut-être parce que l'exposition du mort pendant plusieurs jours laissait le temps au processus de décomposition de commencer à faire son œuvre sur le cadavre – preuve visible, tangible et odorante de l'arrêt des fonctions vitales⁶. Moins suspecte, la frontière de la mort n'en était pas moins floue. En Grèce et à Rome, la mort n'était pas, ou pas seulement, conçue comme un moment précis, celui où l'âme « s'échappe de l'enclos des dents⁷ », mais plutôt comme une séquence allant de ce dernier souffle jusqu'au moment où l'inhumation ou la crémation venait clore la période de marginalité du défunt et signait son intégration définitive dans le royaume des morts⁸. Cependant, la frontière marquée par le début du processus de décomposition n'était pas inéluctable : différents procédés (embaumement, momification, dessiccation, etc.) ont été mis en place dans l'Antiquité comme au Moyen Âge pour la différer, l'enrayer ou l'annuler. L'incorruptibilité du corps et la fameuse « odeur de sainteté », c'est-à-dire la préservation exceptionnelle du défunt, épargné par la putréfaction en l'absence même de toute intervention humaine, en est ainsi venue à constituer l'un des marqueurs de la sainteté dans d'innombrables récits hagiographiques médiévaux, brouillant la frontière entre vivants et morts, entre humain et divin⁹. Le corps des saints pouvait d'ailleurs transcender le trépas de manière bien plus éclatante encore, comme le montrent les récits qui décrivent les cas exceptionnels de martyrs survivant à d'effroyables supplices – jusqu'à la décapitation pour les saints céphalophores, dont Saint-Denis, premier évêque de Paris, est le plus célèbre représentant¹⁰. À quel moment les héros grecs, les martyrs chrétiens et les donneurs d'organes en mort cérébrale meurent-ils vraiment ? La biologie, comme souvent, n'est pas une donnée objective.

En outre, la mort biologique, quelle qu'en soit la définition, ne signifie pas toujours, tant s'en faut, la fin de la vie sociale du défunt. De nombreuses sociétés considèrent en effet que la mort marque seulement le passage des défunts dans un autre monde, qui peut revêtir de nombreuses formes, aussi diverses que le sombre Hadès où les âmes indistinctes pleurent le souvenir de leur séjour terrestre chez les Grecs¹¹, ou l'au-delà heureux, récompense des vertueux, pour le Paradis des chrétiens. **Haude Morvan** montre à ce propos comment l'évolution de l'iconographie des monuments funéraires français, italiens et espagnols au XIII^e et XIV^e siècle reflète un changement dans la conception de l'au-delà chrétien qui accorde une plus grande place au Purgatoire. Les scènes d'absoute et d'élévation de l'âme, privilégiées par

⁴ Boileau 2015.

⁵ En particulier dans les milieux aristocratiques. Voir Bourgeon 1983.

⁶ Le fait que le cadavre de Lazare « pue » (*jam foetet*) est mis en avant dans les textes évangéliques comme la preuve qu'il était bien mort, et non pas seulement assoupi, avant que Jésus ne le ressuscite (*Évangile selon Jean*, XI, 44). À propos de la « puanteur du ressuscité », voir Dittmar 2016.

⁷ *Illiade*, IX, v. 401-408.

⁸ Exclusion, marge et réintégration sont les trois étapes fondamentales du traitement des morts décrites par A. Van Gennep (Van Gennep 1909).

⁹ Dittmar 2016 sur le traitement moral de l'odeur des corps en décomposition dans le contexte chrétien médiéval.

¹⁰ Bozoky 2020.

¹¹ *Odyssée*, XI.

les riches commanditaires, permettent d'insister sur le passage du défunt du monde des vivants au monde des morts, tandis que les emprunts nombreux à l'iconographie hagiographique brouillent la limite entre ces défunts prestigieux et les saints.

Car la frontière entre le royaume des morts et celui des vivants apparaît fréquemment poreuse. Dans l'Antiquité comme au Moyen Âge, on s'inquiétait d'un possible retour des morts, en particulier ceux pour lesquels les rites funéraires n'avaient pas encore été accomplis ou n'avaient pas été menés correctement. L'âme de Patrocle supplie ainsi Achille inconsolable d'accepter de se séparer du corps de son ami et de procéder enfin aux funérailles, afin qu'elle puisse rejoindre l'Hadès¹². À Rome, les *Lemuriae* étaient un festival religieux durant lequel s'ouvrait le passage entre le monde terrestre et le monde d'en bas, autorisant les morts à venir rendre visite aux vivants qui devaient effectuer des rites spécifiques pour les apaiser¹³. Cet entre-deux dans lequel les morts pouvaient rester coincés trouve de nouvelles formes au Moyen Âge, avec le *limbus puerorum*, les « limbes », dans lesquelles les âmes des enfants morts avant d'avoir été baptisés – inaptés à entrer au Paradis donc, et cependant trop innocents pour être envoyés en Enfer – étaient censées aller. Ce lieu indistinct suscitait de telles angoisses que de nombreux parents préféraient déterrer les petites dépouilles pour les porter dans des « sanctuaires à répit », des lieux où devait s'accomplir le miracle d'un bref retour à la vie des nourrissons, juste le temps nécessaire au baptême – passeport d'entrée au Paradis et au cimetière consacré¹⁴.

Malgré leurs craintes, ce sont parfois les vivants même qui s'efforcent de franchir la frontière qui les sépare des morts. C'est l'objet de la *nekuia*, la convocation des âmes à laquelle procède Ulysse lorsqu'il fait appel au devin Tirésias pour connaître le sort qui l'attend dans sa cruelle errance¹⁵, mais aussi de la catabase, la descente aux Enfers de celui qui vient consulter un défunt ou qui, plus audacieux encore, tente d'aller chercher un être aimé pour le ramener à la vie – motif récurrent de la mythologie antique¹⁶, dont on trouve divers échos au Moyen Âge¹⁷. Or, le recours des vivants aux morts n'est pas qu'un *topos* littéraire ou mythologique : il est aussi attesté archéologiquement par les *defixiones*, ces malédictions inscrites sur des petites tablettes de plomb roulées et placées dans les tombes, par lesquelles les vivants demandaient aux morts de nuire à quelque ennemi, que l'on retrouve dans tout le monde gréco-romain¹⁸. Au Moyen Âge, si l'Église catholique interdit la consultation et l'invocation des morts¹⁹, les « morts spéciaux » que sont les saints sont néanmoins fréquemment sollicités pour la

¹² *Illiade*, XXIII, 65-76. De la même façon, Elpénor, compagnon d'Ulysse, resté sans sépulture sur l'île de Circé, supplie-t-il le héros de veiller à sa sépulture pour pouvoir enfin reposer en paix (*Odyssée*, XI, 51-80).

¹³ Thaniel 1973.

¹⁴ Les signes supposés du bref retour à la vie des tout-petits (changement de couleur, mouvement de la poitrine, légers gargouillis, etc.) étaient probablement les premiers signes de la décomposition des corps. Cette pratique illustre ainsi la thèse originale de l'anthropologue J. Candau qui propose de voir dans les émanations cadavériques une forme de prolongement de la puissance d'action du défunt dans le monde des vivants (Candau 2013).

¹⁵ *Odyssée*, XI, 51-71.

¹⁶ L'exemple le plus célèbre est sans doute celui chanté par les poètes latins (Virgile, *Géorgiques*, IV ; Ovide, *Métamorphoses*, X-XI) d'Orphée, tentant en vain de ramener sur terre son aimée Eurydice, mais le motif est également fréquent dans les textes grecs (Platon, *République*, X ; Sophocle, *Electre*, 62 ; Hérodote, IV, 95) et existe déjà dans le mythe sumérien de la déesse Innana/Ishtar, vers 1600 av. J.-C. (Van der Stede 2007, chapitre 9).

¹⁷ Voir les enluminures des manuscrits de l'*Ovide moralisé*, commentées par Clier-Colombani 2017, ou la *Divine Comédie* (Vegliante 2019).

¹⁸ Gager 1999.

¹⁹ *Deutéronome*, 18, 11.

protection des vivants et des morts. L'agentivité des défunts dépasse donc souvent le seuil du trépas, à tel point que certains individus sont crédités de plus de pouvoir social après leur mort que de leur vivant.

Au-delà des croyances, les frontières de la mort sont enfin celles, inscrites dans le paysage, qui séparent ou non les espaces dédiés aux morts de ceux des vivants. Dans l'Antiquité, les ensembles funéraires sont ainsi le plus souvent situés en dehors des murailles de la ville, mais il n'est pas rare de trouver des sépultures d'enfants à l'intérieur des zones d'habitat, tandis que des tombes illustres (de héros, de fondateurs, d'hommes politiques ou de philosophes) peuvent être placées au cœur même de l'espace civique²⁰. En reprenant à nouveaux frais l'ensemble de la documentation disponible sur la célèbre nécropole étrusque de la Banditaccia à Cerveteri, et à partir de ses propres observations de terrain, **Anne-Lise Baylé** montre que si les morts étaient bien séparés des vivants par la muraille de la ville, l'espace funéraire commençait immédiatement aux pieds des murs et s'étendait sur une très grande surface, sans frontière concrète inscrite dans le paysage. Plusieurs indices suggèrent néanmoins l'existence de divisions internes à la nécropole, découpant des lots funéraires dont la délimitation était peut-être confiée à un magistrat.

La christianisation de l'Europe occidentale a entraîné un déplacement massif des morts vers l'intérieur de la ville. Les défunts sont désormais inhumés près des églises, dans des cimetières paroissiaux étroitement imbriqués dans la trame urbaine – dont ils sont néanmoins séparés par un mur. La frontière entre l'espace des vivants et l'espace des morts est ici remise en cause dans une tentative de rapprocher les hommes du divin illustrée par la façon dont les sépultures ou les reliques de saints polarisent et hiérarchisent l'occupation de ces cimetières²¹. Les frontières de la mort sont de fait aussi celles que les vivants établissent en incluant ou en excluant les morts de certains ensembles funéraires.

Les hommes ne sont donc pas égaux devant la mort. Car si chacun est appelé à mourir un jour, les modalités des funérailles, l'architecture de la tombe et le lieu où repose le corps peuvent jouer, pendant longtemps encore, un rôle majeur dans la distinction et la représentation sociale du défunt et du groupe, familial ou social, auquel il appartient. La diversité des pratiques funéraires d'une tombe à l'autre et d'un ensemble funéraire à l'autre peut ainsi témoigner de différences de traitements entre riches et pauvres, hommes et femmes, adultes et enfants, libres ou non libres... une infinité de frontières mouvantes aux fondements juridiques, politiques et sociaux, qu'il n'est pas toujours facile d'appréhender. Les variations des rites funéraires peuvent en outre permettre de tracer des frontières culturelles entre deux populations voisines. **Laura Waldvogel** montre comment il est possible de distinguer deux faciès funéraires parmi le corpus des inhumations rubanées de la plaine d'Alsace au Néolithique ancien (5300 à 4950 av. n.è.) en fonction de la forme prise par les matières colorantes déposées dans les sépultures, alternativement en bloc ou en poudre. **Marco Arizza** et **Daniella Rossi** s'appuient quant à eux sur l'étude d'un site d'habitat et des tombes attenantes dans la zone de Lucchina, au nord-est de Rome, pour aborder la question débattue de la frontière entre les territoires de Véies et Rome entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C. La typologie de l'habitat et des tombes leur permet ici de mettre en évidence une forme de colonisation interne de Véies à proximité immédiate de Rome.

²⁰ Bérard 2016.

²¹ Wiśniewski 2018.

Or, si les pratiques funéraires ont pu constituer un moyen de distinguer deux populations voisines, dans le passé comme dans l'historiographie contemporaine, elles permettent aussi parfois de mettre en lumière la façon dont certaines populations peuvent s'emprunter mutuellement des pratiques, par des phénomènes d'hybridation et de métissage pour lesquels la tombe constitue un observatoire privilégié. **Anna Maria Desiderio** montre à ce sujet comment l'analyse du mobilier funéraire des tombes des VIII-VII^e siècles av. J.-C du site de Pontecagnano, en Campanie, permet d'envisager à la fois les frontières entre les différentes composantes ethniques et sociales de la population de ce site où se croisent influences grecques, italiennes et étrusques, et les phénomènes de mobilité et d'intégration culturelle qui les caractérisent à l'époque orientalisante.

Les morts que l'on découvre en contexte archéologique sont enfin à la frontière de deux univers, suspendus entre le temps où ils ont vécu et celui où ils réapparaissent. Dans ce choc des régimes d'historicité, ces corps deviennent parfois le support d'enjeux politiques majeurs. Ötzi, « l'homme des glaces » mort environ 3300 ans av. n.è. et retrouvé fortuitement en 1991 sur le glacier du Hauslabjoch, illustre très littéralement le cas de ces morts disputés, « à la frontière » de deux mondes puisqu'il fut d'abord attribué au sol autrichien, avant d'être revendiqué par l'Italie – le corps se trouvant bien en réalité du côté italien du glacier, à 92,57 m seulement de la frontière autrichienne, dans une zone retirée à l'Autriche au profit de l'Italie en 1919²². L'acharnement des deux pays à récupérer le corps – évidemment lié à l'intérêt scientifique et à l'attrait touristique inestimable de cette découverte – ne manque pas d'une certaine ironie cruelle quand on songe à tous les migrants qui périssent aujourd'hui sur les rivages de l'Europe et parfois sur ces mêmes glaciers italiens en tentant de passer la frontière de pays dont aucun ne veut les accueillir, ni vivants ni morts. Ötzi vient ainsi rejoindre la cohorte des morts anciens exposés dans des musées archéologiques et ethnographiques qui incarnent le poids d'affrontements politiques majeurs. Depuis les années 1970, aux États-Unis et au Canada, les demandes de restitution visant des corps ou des restes humains exposés dans les musées se sont multipliées, portées par des populations natives amérindiennes qui, à défaut de pouvoir récupérer leurs terres, voulaient au moins récupérer leurs morts²³. En France, pays de colonisation extérieure, la question s'est posée plus tardivement et a notamment conduit à la restitution à l'Afrique du Sud des restes de Saartje Baartman (la « Vénus hottentote ») en 2002, et à celle à la Nouvelle-Zélande en 2010 de l'ensemble des têtes maories momifiées autrefois détenues par des institutions françaises. L'évolution des sensibilités amène à étendre cette réflexion à l'ensemble des restes humains exposés dans les musées, notamment les momies égyptiennes ou péruviennes ou les hommes des tourbières du nord de l'Europe²⁴, et pourrait être étendue à l'exposition des corps et des reliques de saints de l'Église catholique.

Car la dernière frontière que ces exhibitions de restes humains interrogent est celle de la définition du statut du corps mort, entre sujet et objet – un enjeu crucial pour encadrer la pratique de l'archéologie funéraire, de la fouille, l'étude et l'exposition de restes humains. Le droit civil français, hérité du droit romain, repose en effet sur une dichotomie fondamentale

²² Rouzé 1995.

²³ L'exposition de restes humains dans les musées anglo-saxons est désormais extrêmement limitée, et étroitement encadrée. Pour les États-Unis, voir Odegaard et Cassman 2016.

²⁴ Il est intéressant de souligner que les débats portent surtout sur des corps ou des restes de corps ayant conservé, par le biais de la momification ou de processus de conservation naturels, une apparence particulièrement proche du vivant. Les réactions et débats concernant l'exposition de squelettes sont beaucoup moins nombreux. En effet, l'exposition est ressentie comme d'autant plus problématique que l'observateur se sent proche du corps observé.

entre *persona* (personne) et *res* (chose). Or, le cadavre, en tant que corps humain mort, n'est plus tout à fait une personne, sans être pour autant une chose : il constitue une forme d'entre-deux juridique particulièrement difficile à définir²⁵. Dans l'impossibilité de trancher, les musées se retrouvent pris en étau entre le Code civil, qui affirme que le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial, et le Code du patrimoine qui dispose l'inaliénabilité, l'imprescriptibilité et l'insaisissabilité des collections muséales en France – sans émettre de restriction spécifique pour les restes humains²⁶. C'est donc au cas par cas que le sort de ces restes humains est décidé, certains étant rendus aux populations qui les revendiquent, d'autres insérés dans de nouvelles muséographiques plus respectueuses de la dignité humaine, tandis que des légions d'autres restes humains, antiques et médiévaux demeurent à l'abri des regards, dans les réserves muséales et les magasins archéologiques.

De l'instant du dernier souffle à l'instrumentalisation politique et scientifique des corps plusieurs milliers d'années après, la mort et les morts articulent ainsi la notion de frontière de nombreuses manières, qui toutes ont un point commun : partout où l'on attendrait une limite nette, une barrière infranchissable, les frontières qui encadrent la mort, ou qu'elle-même contribue à établir, sont poreuses, et l'objet de constantes négociations. La mort est une frontière que l'on trompe, que l'on questionne, que l'on déjoue : les articles réunis ici contribueront à le montrer.

Bibliographie

- BERARD R.-M 2016, « De la relégation à la nécropole : appréhender et qualifier les espaces funéraires dans le monde grec antique », in A. Bourrouilh, P. Pierre-Emmanuel et N. Haidar Vela (éd.), *Appréhension et qualification des espaces au sein du site archéologique. Actes de la 8^e Journée doctorale d'archéologie, Paris, 22 mai 2013*, Paris, p. 161-176, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.4722> [consulté en juin 2022].
- BOILEAU C. 2015, « Une mort si particulière : mort cérébrale et don d'organes », *Empan* 97/1, p. 83-88.
- BOURGEON J.-L. 1983, « La peur d'être enterré vivant au XVIII^e siècle : mythe ou réalité ? », *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine* 30/1, p. 139-153.
- BOZOKY E. 2020, « Têtes coupées des saints au Moyen Âge. Martyrs, miracles, reliques », *Babel. Littératures plurielles* 42, p. 133-168, DOI : <https://doi.org/10.4000/babel.11516> [consulté en juin 2022].
- CADOT L. 2007, « Les restes humains : une gageure pour les musées ? », *La Lettre de l'OCIM. Musées, Patrimoine et Culture scientifiques et techniques* 109, p. 4-15, DOI : <https://doi.org/10.4000/ocim.800> [consulté en juin 2022].

²⁵ Le traiter comme une personne pose en effet le problème des bornes de l'existence juridique du sujet (qui va, dans le droit actuel, de sa naissance à sa mort) et ouvre la porte aux débats sur le statut du fœtus et le droit à l'avortement. À l'inverse, considérer le cadavre comme une chose place le corps sous le régime de la propriété, au risque inacceptable d'en faire une marchandise, vivant ou mort, entier ou en pièces détachées. Raimbault 2005.

²⁶ Cadot 2007.

- CANDAU J. 2013, « Le cadavre en substance : perte d'odeurs et principe vital », *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques* 60, p. 110-125, DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.6895> [consulté en juin 2022].
- CLIER-COLOMBANI F. 2017, *Images et imaginaire dans l'Ovide moralisé*, Paris.
- DITTMAR P.-O. 2016, « La puanteur du ressuscité », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 66, p. 172-187, DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.16050> [consulté en juin 2022].
- GAGER J.G. 1999, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York.
- GELIS J. 2006, *Les enfants des limbes : mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris.
- LAQUEUR T. 2018, *Le travail des morts : une histoire culturelle des dépouilles mortelles*, Paris.
- ODEGAARD N. et CASSMAN V. 2016, « The Conservation of Human Remains: Ethical Questions and Experiences in America », dans *Technè. La science au service de l'histoire de l'art et de la préservation des biens culturels* 44, p. 18-21, DOI : <https://doi.org/10.4000/techne.939> [consulté en juin 2022].
- RAIMBAULT P. 2005, « Le corps humain après la mort. Quand les juristes jouent au "cadavre exquis"... », *Droit et société* 61, p. 817-844, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-droit-et-societe1-2005-3-page-817.htm> [consulté en juin 2022].
- ROUZE M. 1995, « Cinq mille ans après sa mort, Hibernatus provoque un conflit diplomatique », *Raison présente* 113, p. 127-127, en ligne : https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1995_num_113_1_3264_t1_0127_0000_2 [consulté en juin 2022].
- THANIEL G. 1973, « Lemures and Larvae », *The American Journal of Philology* 94/2, p. 182-187.
- VAN DER STEDE V. 2007, *Mourir au pays de deux fleuves : l'au-delà Mésopotamien d'après les sources sumériennes et akkadiennes*, Lettres orientales 12, Louvain.
- VAN GENNEP A. 1909, *Les rites de passage*, Paris.
- VEGLIANTE J.-C. 2019, « Rencontres avec des âmes dans La Comédie », dans *Bollettino di italianistica* 2/2019, DOI : <https://www.rivisteweb.it/doi/10.7367/96657> [consulté en juin 2022].
- WIŚNIEWSKI R. 2018, « Burials *ad Sanctos* », in R. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford-New York, p. 83-100.