



SOCIO-ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

Nuevos enfoques en el estudio de la muerte

Jordi Moreras (ed.)

COL·LECCIÓ ANTROPOLOGIA MÈDICA

DIRECCIÓ

Josep M. Comelles (URV), Coral Cuadrada (URV)

CONSELL D'EDICIÓ

Oriol Romaní (URV), Angel Martínez (URV), Susan Di Giacomo (URV), Mabel Gracia (URV), Josep Canals (URV), Xavier Allué (URV), Enrique Perdiguero (Universitat Miguel Hernández), Jordi Farré (URV), Inma Pastor (URV), Joana Zaragoza (URV), Maria Antònia Martorell (URV).

COMITÈ ASSESSOR

Arachu Castro (Tulane University), Claudi Haxaire (Université Bretagne Occidentale), Alice Desclaux (Aix-en-Provence), Giovanni Pizza (Perugia), Pino Schirripa (Sapienza, Roma), Mari Luz Esteban Galarza (Universtat del País Basc), Gerardo Fernández Juárez (Univeridad de Castilla la Mancha), Txema Uribe Oyarbide (Universidad Pública de Navarra), Núria Romo Avilés (Universidad de Granada), Luis Montiel Llorente (Universidad Complutense de Madrid), Fernando Villaamil Pérez (Universidad Complutense de Madrid), Jesús Armando Haro Encinas (El Colegio de Sonora, Mèxic), Rosa Osorio Carranza (CIESAS, Mèxic), Alejandro Goldberg (Universidad de Buenos Aires), Joan Guix Oliver (URV), Carl Kendall (Tulane University), Ester Jean Langdon (Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil), Cecilia Minayo (Fundació Oswaldo Cruz, Brasil), Ekkehard Schroeder (AGEM+Redaktion Curare), S. Van der Geest (Amsterdam), Francine Saillant (Université Laval, Canadà)

MEMBRES D'HONOR

Lluís Mallart Guimerà (París X), Eduardo Menéndez (CIESAS, Mèxic),
Tullio Seppilli (Perugia), Arthur Kleinman (Harvard)

**MA
RC**

MEDICAL
ANTHROPOLOGY
RESEARCH
CENTER

Socio-antropología de la muerte

Nuevos enfoques en el estudio de la muerte

Jordi Moreras (ed.)



Tarragona, 2019

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona
Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat
www.publicacions.urv.cat



Colección Antropología Mèdica, 26
1.ª edición: enero de 2019
ISBN (papel): 978-84-8424-546-9
ISBN (PDF): 978-84-8424-547-6

DOI: 10.17345/9788484245469
Depósito legal: T 1246-2018

Fotografía de cubierta: Sebastián Conejo





Cita el libro.



Consulta el libro en nuestra web.



Libro bajo una licencia Creative Commons BY-NC-SA.

-  Obra sometida al proceso de evaluación de calidad editorial por el sistema de revisión por pares según las normas de la colección Antropología Mèdica.
-  Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y de la Xarxa Vives, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN. La muerte como constante en las ciencias sociales.	9
<i>Jordi Moreras</i>	
La mort, entre singularité et institution.	17
<i>Patrick Baudry</i>	
2. PRÁCTICAS, RITUALES	
Thanatopraxie et ritualité: ethnographie d'une pratique funéraire contemporaine	35
<i>Audrey Maury</i>	
L'amnésie ? Quand le soin palliatif ouvre de nouveaux chemins pour le contrôle des personnes mourantes.	57
<i>Julien Simard</i>	
Les rites funéraires catholiques et civils en France : du modèle traditionnel à la personnalisation	77
<i>Pauline Dziedziczak</i>	
Accompagner celui qui meurt. Normaliser la fin de vie pour la paix des vivants	91
<i>Florent Schepens</i>	
L'émergence de nouvelles modalités cérémonielles dans le cadre de la crémation en France	105
<i>Jérôme Gidoïn</i>	
Le mort comme objet de prestige dans les sociocultures camerounaises : une ethnanalyse des rituels funéraires actuels en Afrique.	117
<i>Luc Mebenga Tamba, Paul Ulrich Otye Elom</i>	

3. ESPACIOS, TRANSICIONES

Cementerios y espacios sociales en el modelo urbanístico de la pampa argentina 141

Marcelo H. Sarlingo

Negotiating a religious memory. The case of the «carrés confessionnels» in the cemeteries of Paris 159

Antonella Grossi

La muerte reservada. Discusión (de nuevo) sobre la separación entre tumbas. 171

Sol Tarrés y Jordi Moreras

Rituales funerarios transnacionales. La repatriación como respuesta a la muerte en contexto migratorio. 199

Ariadna Solé Arraràs

Muerte y donación de órganos 213

Margarita Ríos Domínguez

La muerte encefálica: controversia y multiplicidad 221

Gemma Flores-Pons y Lupicinio Íñiguez-Rueda

4. REPRESENTACIONES, RECOMPOSICIONES

Death, the deceased and the dead: changing trends in the funeral rituals of the bayangi people of Cameroon 239

Manfred Egbe

La muerte *joola* y las obras de arte: entre singularidad y mercantilización 257

Mónica Labonia

Teresa margolles et la plasticité de la mort 281

Céline Cadaureille

Desconocidos 293

Sebastián Conejo

1. INTRODUCCIÓN

LA MUERTE COMO CONSTANTE EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Jordi Moreras

*Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social
Universidad Rovira i Virgili*

Resumen: La manera en que la muerte es considerada en la sociedad sigue atrayendo el interés de las ciencias sociales. Como reflejo de las constantes transformaciones sociales que se experimentan, seguimos celebrando la desaparición de nuestros congéneres con el fin de reconfortar a los vivos, si bien lo hacemos de manera diferente, mostrando expresiones de duelo que ya no recluimos en los espacios de intimidad.

Palabras clave: muerte, duelo, ciencias sociales

Death as a pattern for social sciences

Abstract: The way in which death is considered in society continues to attract the interest of the social sciences. As a reflection of the constant social transformations that are experienced, we continue to celebrate the passing of our loved ones in order to comfort the living, although we do it in a different way, with expressions of grief that are no reserved for private spaces.

Keywords: death, mourning, social sciences

Las ciencias sociales se han esforzado por explicar por qué los seres vivos, a lo largo de su existencia, han honrado a sus muertos. Esta constante resiste la comparación histórica e intercultural y ofrece multiplicidad de prácticas y rituales que se han interpretado como la expresión de una voluntad colectiva por querer acompañar al difunto en su último estadio, ya sea para conectarlo con ese más allá que las religiones monoteístas definen como 'el reverso paradisiaco de nuestra corta y pecaminosa vida terrenal' o para que el finado pueda transmitir a los ancestros que sus deudos mantienen intactas sus herencias. Cualquiera que sea el sentido que se le dé a la muerte, los vivos son convocados a demostrar el vigor de esos lazos sociales que compartieron con el difunto y con todos aquellos que se sienten apenados ante la desaparición de una persona afín.

La muerte es, ante todo, un asunto de vivos, tal como lo demuestran los siguientes ejemplos:

- El popular divulgador científico Eduard Punset dejó boquiabierta a la audiencia del programa *El convidat* (Televisión de Cataluña, emisión del 28 de septiembre de 2010) al afirmar que su muerte no era un hecho comprobado de acuerdo con el siguiente argumento: «Yo no me voy a morir porque estamos hechos de átomos y los átomos no mueren». Si la materia no se destruye, sino que se transforma, para Punset la muerte no parece ser más que un cambio en nuestra materialidad física.
- El cantante de The Doors, Jim Morrison, siempre mostró simpatía por la muerte. Llegó incluso a escribir: «People fear death even more than pain. It's strange that they fear death. Life hurts a lot more than death. At the point of death, the pain is over. Yeah, I guess it is friend». Veía en la muerte una alternativa paliativa a la vida. Quizá nunca llegó a imaginarse que su tumba en el cementerio parisino de Père-Lachaise se convertiría en una de las principales referencias de la necrofilia moderna.
- Un proverbio marroquí afirma lo siguiente: «Cuando fallece el muerto, se le alargan las piernas». Esto significa que cuando una persona muere, todos hablan de ella con total libertad, ya sea para alabarla o para hacer mención de sus malas cualidades. El hecho de recordar al muerto se convierte en una ocasión más para practicar el saludable ejercicio social del laudo y la crítica.

Por más paradójica que parezca la muerte con respecto a la vida, sigue siendo un momento distintivo para los miembros de toda sociedad, en el que los difuntos (¿acaso puede existir una alteridad más marcada?) recuerdan el carácter temporal del tránsito vital. Es por los vivos, en primera instancia, y por los difuntos, en segunda instancia, como forma de iniciar su acompañamiento hacia la otra vida, que han imaginado las diferentes tradiciones culturales, religiosas o laicas, que se elaboran rituales funerarios. Ya sean propiciatorios para unos u otros, es evidente que estos ritos —como buena parte del resto de los rituales sociales— se despliegan sobre una base de afinidad. Por ello existe lo que se llama *duelo*, cuya intensidad da pistas del grado de cercanía que se mantenía con el difunto. No obstante, parece que el duelo ya no solo se entiende como la expresión de una conmoción que se limita a un grado determinado de parentesco o amistad hacia el difunto. El duelo ha pasado de ser un mecanismo íntimo y familiar de mediación simbólica, que permitía que se emplazaran la muerte y a los muertos de los allegados en la vida social¹, a expresarse de forma pública y ordinaria, y se ha convertido en una apelación a una identidad colectiva que vive sobresaltada permanentemente. Hoy en día también nos sentimos conmovidos ante la forma en la que tienen lugar algunas muertes, o por el hecho de que esta afecte a personas con una cierta notoriedad social. Socialmente no se puede permanecer indiferente ante el asesinato de niños o ante tragedias que se llevan por delante a un gran número de personas. Tampoco se puede permanecer ajeno ante la muerte de grandes líderes políticos o estrellas del cine, del deporte o del pop, puesto que se quiera o no, se nos convocará a participar en esas jornadas de luto nacional o de tragedia estética consecuencia de la desaparición de un personaje idolatrado. Somos conscientes de nuestra fragilidad sustantiva como miembros de una sociedad cuando nos conmovemos ante su desaparición, ya sea por el momento o la forma en que desaparecen.

Existen diferentes formas de conmoción colectiva ante la muerte: la primera de ellas supone honrar a los que han contribuido a que vivamos en una sociedad del espectáculo. Quien ha tenido una vida notoria difícilmente puede hacer que su muerte deje de ser noticia. Nadie olvida a los personajes míticos modernos, incluso a pesar de su vano intento por retirarse de la vida pública. Son los medios de comunicación los que alar-

¹ Patrick Baudry utiliza una bella expresión para referirse a este vínculo entre vivos y muertos: «Le monde des morts n'est jamais capable d'une parfaite autonomie» (BAUDRY, P. (2010): «Les enjeux de la scène du mourir», en J. C. Ameisen, D. Hervieu-Léger y E. Hirsch (dirs.): *Qu'est-ce que mourir?*, París: Éditions Le Pommier, p. 107).

gan la dimensión del mito anunciando la muerte de un famoso de otra época, dedicándole obituarios llenos de complicidad. Incluso si ese mito pertenece al olimpo del deporte o del celuloide, es posible que se le dedique un último recordatorio en portada, lo que hace despertar el suspiro en aquellos que vibraron con su arte. A aquellos cuyo mito les superó en vida difícilmente podrán tener una muerte íntima, apartada de los focos. Recuperar su pasado esplendor es una forma de reconocer hasta qué punto en nuestra sociedad necesitamos estas figuras.

También se expresa conmoción colectiva ante graves accidentes, desastres naturales o epidemias devastadoras. Puede entenderse que todos estos hechos apelan a nuestra conciencia de pertenecer a la humanidad, y no quedar indiferentes ante tales desgracias. Sin embargo, es justo reconocer que el recuerdo y la compasión hacia estas víctimas es resultado de una selección previa de estos hechos en cuanto que se han convertido en noticias. Miles de personas mueren a diario en el mundo y muchas de ellas de una forma trágica e injusta. Es una horrible pesadilla que no puede enjuagarse permanentemente mediante nuestro duelo público. Este se reserva para momentos concretos. Como, por ejemplo, ante el tsunami provocado en las costas del océano Índico en 2004, que provocó más de medio millón de muertos, o el terremoto de 2011 en Japón, con más de 20 000 muertos y con la destrucción de la central nuclear de Fukushima. En ambos casos, la naturaleza se desbocó, recordándonos que estamos a su merced; como también lo hizo la epidemia del Ébola que asoló Liberia y Sierra Leone entre 2013 y 2014, y que no empezó a preocuparnos hasta que fueron repatriados los primeros cooperantes hacia Europa. También nos conmovimos ante el fatal accidente del vuelo de Germanwings entre Barcelona y Düsseldorf, con 150 personas a bordo, que se estrelló en los Alpes franceses en abril 2015.

Si se aplica el argumento de David Le Breton, según el cual la emoción nace de la evaluación de un acontecimiento², todos estos sucesos recientes deberían entenderse como momentos en los que nuestra sociedad occidental interpreta hasta qué punto ha visto amenazada su integridad. El Índico pasó de ser un paraíso para privilegiados turistas occidentales y se convirtió en una trampa mortífera; el accidente de Fukushima despertó el temor hacia la energía atómica de la que tanto depende Europa; el virus

2 LE BRETON, D. (1999): *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires: Nueva Visión, p. 112.

del Ébola se convirtió en un indeseado ente patógeno de visita por la atmósfera de las ciudades europeas; y el recuerdo del desastre aéreo en los Alpes pervive cada vez que el avión en el que viajamos inicia su descenso para aterrizar. La conmoción aparece como resultado de una potencial experiencia que bien pudimos haber protagonizado, convencidos de que esto nos podría haber pasado a nosotros.

No obstante, también hay que reconocer, sin cinismo, que nuestras conmociones sociales son selectivas, puesto que unas muertes nos sacuden más que otras. Aún recordamos el impacto de los atentados de enero y noviembre de 2015 en París sobre las opiniones públicas occidentales, pero prácticamente hemos olvidado que en ambas fechas, la milicia de Boko Haram asesinó a más de 200 personas en el noroeste de Nigeria, o que el terror sesgó la vida de 44 personas en Beirut. La conmoción se administra de forma cicatera, y conlleva en sí misma una porción de indiferencia.

No deja de ser paradójico el contraste entre esta invocación a participar en estos duelos colectivos y que al mismo tiempo se entienda que nuestros duelos particulares deben ser reclusos a la estricta intimidad. Los duelos también sufren la transformación de nuestros códigos de ordenación social. El desplazamiento desde el registro del misterio y lo sagrado al registro de la ciencia y la técnica genera un evidente efecto sobre los rituales, que pierden eficacia y que en palabras de Marta Allué, nos hace sentir «incómodos, encorsetados y fuera de lugar cuando nos despedimos de un ser querido. En el tanatorio expresamos al allegado nuestras condolencias con las frases de rigor y con nuestra presencia silenciosa en la iglesia alzamos la mirada del último adiós al difunto. El rito ha dejado de pertenecernos perdiendo con ello su significación»³.

En nuestra sociedad, la muerte provoca un proceso de contención social de los sentimientos. Se anuncia la muerte de manera discreta, quizá porque se intuye que quienes reciban la noticia experimentarán cierta sensación de incomodidad. De la misma manera, se transmite el pésame de una manera excesivamente formal, mediante frases como «te acompaño en el sentimiento» o «siento tu pérdida», que no dejan de ser eufemismos que nos excusan de expresar nuestros propios sentimientos. Yo vivo en un pueblo en el que todavía repican las campanas cuando alguien fallece, y se

3 ALLUÉ, M. (1998): «La ritualización de la pérdida», *Anuario de Psicología*, 29 (4), p. 76.

colocan pequeños letreros anunciando el nombre del finado, el de sus familiares y cuándo se celebrará su sepelio. Tengo vecinos a los que les sigue incomodando esa enunciación pública de la muerte; los mismos que hace un tiempo me enseñaron las fotos que hicieron en Verges (en la comarca del Baix Empordà) de la *dansa de la mort* durante la pasada Semana Santa. Las nuevas tecnologías de la comunicación siempre pueden echarnos una mano para disimular nuestra desolación: se sabe que la red social Facebook ofrece la posibilidad de convertir la página de una persona fallecida en una «cuenta conmemorativa, que proporciona un lugar para que amigos y familiares se reúnan y compartan recuerdos de un ser querido que haya fallecido»⁴. Desde febrero de 2015 este servicio permite que pueda designarse a un amigo o familiar como heredero digital para gestionar la cuenta, y hacer un comentario en nombre del fallecido anunciando el funeral o algún mensaje especial⁵.

Que nuestra memoria digital sea preservada tras nuestro fallecimiento puede considerarse una frivolidad por parte de algunos. Sin embargo, esto no es tan distinto al empeño de las grandes familias burguesas de Barcelona por construir sus mausoleos en el cementerio de Montjuïc, a caballo entre los siglos XIX y XX, y pasar a la posteridad⁶. Mientras que unos reservaron una parcela en el recinto noble del cementerio y contrataron a los arquitectos y escultores más apreciados de aquel momento, otros depo-

4 <www.facebook.com/help/103897939701143>. [Consulta el 13/02/2015].

5 «El “heredero” podrá también responder a las solicitudes de amigos o familiares del fallecido que no estaban conectados en Facebook, actualizar la foto de perfil y archivar los comentarios y fotos del difunto en la red social. Hasta ahora, la red social permitía, tras recibir la notificación de que una persona había muerto, que la cuenta en la red siguiese online, pero sin posibilidad de edición [...]. Nos dimos cuenta al hablar con gente que había perdido a un ser querido que podíamos hacer más para respaldar a aquellos que tienen algo que decir sobre lo que pasa con su cuenta después de muertos», afirmó Facebook en su blog (La Vanguardia [en línea], 12 de febrero de 2015. [Consulta el 13/02/2015]). Véase la entrevista a Stine Gotved, impulsora en 2002 de una red internacional de investigación sobre la muerte en línea (El País [en línea], 1 de noviembre de 2015. [Consulta el 2/11/2015]).

6 El antropólogo norteamericano Gary W. McDonough, en su monografía sobre las familias burguesas de Barcelona (McDONOUGH, G. W. (1989): *Las buenas familias de Barcelona*, Barcelona: Ediciones Omega), dedicó un capítulo entero a ello. Es interesante observar cómo, tras el paso del tiempo, el empeño de estas familias por pasar a la historia se ha convertido en realidad. Esta es la percepción que uno tiene al acudir a una de esas interesantes rutas monumentales que organiza la empresa que gestiona los cementerios barceloneses. Su memoria ya se ha convertido en (parte del) patrimonio de Barcelona.

sitan su confianza en sus amistades para que puedan seguir manteniendo vivo su recuerdo actualizando periódicamente su perfil en la red. El tiempo dirá si el mármol resiste más que los códigos binarios.

Mediante el recuerdo a los muertos se ha dado el primer paso para poder domesticar a la muerte. Esta es una de las ideas que plantea Fernando Gil Villa en su sugerente ensayo *La derrota social de la muerte*⁷. Sugiere que se ha domesticado y derrotado a la muerte, no tanto desde el punto de vista individual y biológico, sino por el hecho de haber generado una conciencia colectiva que ha sustituido el drama del duelo por una doble incorporación simbólica:

[...] la primera se lleva a cabo con la ayuda de personajes ficticios convertidos en héroes que habitan en la frontera de la vida y de la muerte. La segunda, gracias a la sensación constante de vivir en una sociedad que gira vertiginosamente y sin cesar, como un tiovivo; una sociedad en la que todo caduca —es decir, muere— por doquier y rápidamente; un mundo en el que parece que vivimos vidas prestadas, pues en nuestra misma situación, nuestros antepasados ya estarían muertos; un mundo donde llevamos existencias fantasmagóricas en espacios virtuales o en espacios físicos inseguros o caóticos (Gil Villa, 2011: 12).

El olvido de los moribundos, como ya dijo Norbert Elias⁸, facilita «olvidarse de la muerte en el normal vivir cotidiano» (1987: 29). Si olvidamos a los muertos para alejar de nosotros la muerte, no deja de ser una broma macabra el hecho de vivir rodeados de personajes de ultratumba (vampiros y almas errantes) o que ni siquiera han llegado a la tumba (como los zombis), que pueblan la publicidad y las series de televisión, y que, tal como argumenta Gil Villa, se han convertido en héroes para adolescentes y no tan adolescentes. Es esta una de las muchas contradicciones que acompañan nuestra vivencia social de la muerte, convertida en una constante no tanto por su carácter biológicamente inevitable, sino por el hecho de que gracias a ella, tal como nos recordaba Berger, los vivos podemos completar nuestra vida.

* * *

7 GIL VILLA, F. (2011): *La derrota social de la muerte*, Madrid: Abada Editores.

8 ELIAS, N. (1987): *La soledad de los moribundos*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Los textos que se recogen en esta obra se presentaron en forma de ponencia en el XII Coloquio de la Red de Antropología Médica (REDAM), celebrado en la Universidad Rovira i Virgili, en Tarragona, los días 7 y 8 de junio de 2012, bajo el título de «Nuevas tendencias sociales y culturales de la muerte». El comité organizador de este coloquio estuvo formado por Marta Allué, Serena Brigidi, Neus Jàvega y Jordi Moreras.

Cada contribución ha pasado un proceso de revisión (*peer review*) por parte de dos evaluadores externos, y se han agrupado en torno a tres ejes temáticos: prácticas, rituales; espacios, transiciones; y representaciones, recomposiciones. La fase inicial de esta edición fue llevada a cabo por Natalia Alonso. El editor quiere agradecer la paciencia de los autores que han contribuido a esta obra por revisar sus textos iniciales y permitir que el resultado final haya sido sólido y coherente. La valoración final de la obra está en manos de los lectores.

LA MORT, ENTRE SINGULARITÉ ET INSTITUTION

Patrick Baudry

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

Résumé: Ce texte veut montrer les interactions complexes qui se déroulent entre le désir de distinguer sa propre mort, avec le besoin d'être reçu dans les paramètres institutionnalisés de l'attention au défunt et de son emplacement final. La ritualité et ses transformations récentes sont celles qui combinent la relation entre l'intimité du sentiment personnel et les coutumes sociales.

Mots-clés: mort, ritualisation de la mort, individualisation

Death: between singularity and institution

Abstract: This article describes the complex interactions between the individual's desire to stand out or be differentiated in death and their need to be received within the institutional parameters that circumscribe the treatment of the deceased and the final location of the body. Rituality and its recent transformations help to smooth the relationship between the intimacy of personal feeling and social customs.

Keywords: death, ritualizing death, individualisation

La question de la mort est affaire d'individu et de société, peut-on dire. Sous cet aspect, on pourra expliquer que les pratiques individuelles à l'endroit des funérailles sont en relation avec des coutumes sociétales, et donc qu'elles dépendent d'une logique d'organisation qui n'est pas du ressort de la personne. Ou l'on pourra dire des pratiques individuelles qu'elles sont émergentes. Les institutions religieuses ayant diminué en puissance, les individus auraient davantage la possibilité d'intervenir, de participer et finalement de configurer les ritualités funéraires. Ce constat est possible. Mais la sociologie n'est pas faite de constats. On retrouve également ici un débat classique : la société est-elle le fait d'interactions générant un système, ou est-elle générée par des structures qui échappent à l'impact des interactions ? Pour le dire autrement, le débat est celui-ci : l'individu est-il acteur ou est-il agent ? Le rituel funéraire réunit-il des personnes qui œuvreraient, certes au-delà de leur propre particularité, mais ensemble, pour produire un cérémonial ? Ou la ritualité est-elle dépendante de structures qui, au-delà de logiques sociales issues de la combinaison des logiques des acteurs, imposent la reproduction d'attitudes ? Toutes ces questions ne sont pas celles que je pose.

Il n'est pas nouveau de considérer que les sociétés contemporaines sont marquées par un processus d'individualisation¹. Mais le « choix de l'individu » ne signifie nullement sa pleine et entière liberté et moins encore que des normes et des récits structurants auraient perdu de leur efficacité. Le regard anthropologique le sait : le détail, apparent en tant que tel, est porteur de dimensions qui dépassent son occasion sans pour autant déterminer toute sa teneur. Cela n'empêche nullement que des structurations demeurent et que ladite liberté de l'acteur soit en effet très diminuée, contrairement au constat que permettrait une première observation.

C'est cette sociologie libérale en son fond qui sert d'arrière-plan aux industries du funéraire qui misent sur un client qui serait devenu l'acteur de sa propre société. « Comment voulez-vous mourir ? », « comment voulez-vous qu'on vous inhume ou vous crématisé », mais encore « comment voulez-vous qu'on se souvienne de vous ? ». Telles sont, de manière

1 On l'a trouvé chez Nobeit Elias, par exemple. Dans *La Civilisation des mœurs* (ouvrage socio-historique datant de 1930 qui contient nombre d'erreurs historiennes), le mouchoir, la baignoire ou la fourchette, par exemple, permettent de décrire l'évolution qui serait évidente vers une individualisation. Les propos d'un Georg Simmel (voir *Epistémologie et sociologie*, Paris, PUF, 1982) sont à cet endroit plus précieux parce que plus ambigus.

nouvelle, les questions auxquelles veulent répondre les entreprises de Pompes Funèbres. L'extraordinaire déploiement de *death business*, comment le ranger au titre d'une extension de la parole de l'individu ?

Quand l'entreprise funéraire a prétention de satisfaire ce qui serait un simple « besoin » (« comment voulez vous qu'on se souviene de vous ? ») on touche à l'absurdité d'une logique de service qui dans sa bonne intention d'efficacité fabrique un monde à rebours de l'humanité. Comment croire en effet que la mémoire des autres puisse se décider depuis des souvenirs, des traces, que l'on voudrait imposer et marquer de manière définitive. N'y a-t-il pas dans cet espoir que l'on pourrait ne pas être oublié, un ébranlement profond de la confiance dans ce qui ressortit à une transmission qu'aucun individu en tant que tel ne peut régler ?

Dans cet article, il m'intéresse de montrer que la participation de l'individu à l'organisation des obsèques doit sans doute être prise en compte, mais qu'elle n'atteint pas le niveau du symbolique. Je m'appliquerai aussi à montrer que la « société » (si on la conçoit comme simple somme de contraintes, de conventions, et autorité d'habitudes) n'est pas plus que l'individu, cette instance depuis laquelle il convient d'apprécier les mutations en cours.

1. La thèse de l'individualisation

Quand Robert Hertz parle de « travail du deuil »², c'est pour souligner que l'expression des émotions participe d'une culture qui s'impose aux individus. Des conventions, des coutumes, des règles organisent un cadre à l'intérieur duquel l'individu communique aux autres ses sentiments. Mais la société n'est pas qu'un environnement dans lequel les individus seraient acteurs et propriétaires de leur peine. Elle donne forme et plus encore existence au chagrin. La sociologie durkheimienne ne veut pas seulement montrer qu'une société constitue un milieu global où évolueraient des individus qui devraient respecter ses normes. Elle veut souligner que ce que l'individu croit vivre à partir de son vécu propre trouve son origine ailleurs qu'en lui-même. La culture n'organiserait pas seulement les manières de se lamenter, elle serait à la source des lamentations elles-mêmes. Ce

² Robert Hertz, « Contribution à une analyse des rites funéraires », in *Mélanges de sociologie et de folklore*, (1907) Paris, Alcan, 1928.

que l'individu croit vivre sur un mode naturel ou comme relevant de sa décision propre, provient en fait de forces contraignantes et extérieures. Robert Hertz et Marcel Mauss³ soulignent donc que le deuil, si intime qu'il paraisse, s'exprime et se fonde dans une culture qui détermine sa possibilité. Quand elle pleure, la personne n'adapte pas seulement l'expression de son propre chagrin aux manières collectives d'exprimer sa peine : elle se conforme plus fondamentalement à un ordre culturel qui gouverne l'élaboration même d'un sentiment. Emile Durkheim l'aura écrit : « le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles »⁴. Nous avons là une pleine expression de la sociologie classique : l'individu n'est en aucun cas l'acteur du social.

L'individu ne peut (ou ne doit) vivre sa peine qu'à l'intérieur d'un cadre contraignant qui maintient la possibilité de son intégration. Fondamentalement le deuil ne serait pas un sentiment, mais une « directive ». Celui qui n'exprimerait pas sa peine échapperait aux règles collectives. Celui qui prolongerait la durée du deuil (déterminée en fonction du degré de parenté avec le défunt) désobéirait aux conventions culturelles⁵. La mélancolie dont parlera Sigmund Freud pour la distinguer du deuil relève pour la sociologie durkheimienne d'un relâchement des liens sociaux qui provoque lui-même une « exacerbation du moi ». Celui qui « s'analyse jusqu'au bout »⁶, selon l'expression de Durkheim parlant du mélancolique, se trouverait pris par des « forces suicidogènes » contre lesquelles la société intégratrice résiste. Le travail du deuil – qu'il faut ici comprendre comme les manières que les sociétés ont d'obliger des comportements et de canaliser des émotions – consiste en la mise en œuvre de solidarités qui s'expriment dans des rites et des coutumes. Le décès d'une personne affecte les plus proches, mais le drame ne saurait être privé, vécu et géré de façon exclusive par les individus concernés. La société intervient : elle

3 Marcel Mauss : « Ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui sont essentiellement, non pas des phénomènes psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité, et de l'obligation la plus parfaite. », *Essais de Sociologie*, Paris, Seuil, 1985, p. 81.

4 Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 567.

5 En quoi des conventions auraient-elles force de loi, ou plutôt seraient-elles la loi ? C'est là toute la question à laquelle est incapable de répondre une sociologie qui fait l'impasse sur le symbolique, tout en croyant qu'elle se sépare du « psychologique ».

6 Emile Durkheim, *Le Suicide*, (1897), Paris, PUF, 1983, p. 317.

inscrit le choc émotif dans le vécu des groupes d'appartenance et plus largement dans la globalité d'un « corps social » qui oblige, en retour des prises en charge qu'il procure, à l'observation de règles. Une telle approche montre aussi que le social est régulateur. Qu'il oblige aux sentiments personnels lorsque ceux-ci sont socialement admis et que la culture en donne la mesure.

Dans cette sociologie du deuil, deux logiques s'expriment de manière concomitante. D'une part, elle s'organise comme démonstration scientifique et, ce faisant, réfère à une idée de la « science ». La sociologie inspirée du modèle d'une biologie (« le corps social ») serait cette discipline qui sait découvrir des lois au-delà de l'observation des phénomènes sociaux. Elle situe le social comme lieu des causalités « en laissant de côté l'individu en tant qu'individu »⁷, comme l'écrit Durkheim. Elle a logiquement son objet propre – le fait social extérieur et contraignant – en montrant que des obligations dépassent la compétence d'un individu qui peut vivre l'obéissance à laquelle il est obligé comme l'exercice de sa liberté propre. Ce n'est évidemment pas un hasard si l'objet (le suicide) d'une telle démonstration échappe *a priori* à tout traitement global et semble par nature appartenir à la sphère du sentiment personnel, qu'il soit conscientisé ou ineffable. Il s'agit de montrer l'autonomie du social en rapport d'actions individuelles : le social ne peut s'expliquer à partir du ou des individu(s). Il s'agit aussi de dire que des « libertés » individuelles n'existent pas au-delà d'un environnement culturel dont l'action buterait sur le for intérieur. Le social n'est pas qu'un milieu ni la résultante des imitations des uns par les autres, mais ce qui fonde l'existence individuelle, ou ce qui la structure comme cela sera dit plus tard. D'autre part, une telle sociologie véhicule une idée de ce que toute société serait : non pas des généralités ou des points communs, mais des déterminations ou surtout des déterminismes. Ce qui donne une incontestable puissance rhétorique au discours durkheimien c'est que les deux idées, celle de la science et celle du social, se renforcent réciproquement. Je dis ce que la société est, puisque j'en parle scientifiquement ; ce que je dis est scientifique, puisque je dis ce qu'est la société. Mais surtout une telle combinatoire correspond à une période historique où l'obligation sociale du deuil est massive tout en même temps qu'un processus souterrain a déjà commencé d'en altérer le fonctionnement. La place que

⁷ Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 148.

tient l'individu, essentiellement dans son rapport avec lui-même, conduit à d'autres interrogations que celles d'une sociologie « scientifique » qui, croyant « dépasser » l'individu, lui conserve ce faisant une réalité qu'il n'a pas. La sociologie de Durkheim – qui tient à la fois du rationalisme positiviste et du romantisme de l'être ensemble – s'établit contre la prise en compte anthropologique du sujet. En le ravalant au rang de l'individu qu'il faudrait « dépasser », l'École Française de Sociologie produit une vision réductrice dudit « individu » et borne le « social » à des mécanismes reproducteurs. L'analyse scientifique du « social » repose au fond sur un raisonnement de sens commun : celui-ci veut que l'individu soit fondamentalement étranger au social, que ces deux niveaux – celui de l'individuel et celui du social – ne puissent s'interroger au mieux qu'au plan de leur articulation, si la société n'est pas définitivement l'instance surplombante de toute existence individuelle. Ces deux niveaux – l'individu/la société – qu'une théorie sociologique veut distinguer, n'en font qu'un⁸. C'est en fait la séparation durkheimienne entre individu et société qui, par delà une contradiction, légitime la sociologie déstructurée « de l'individu ».

Grands dais noirs aux entrées des maisons ou des immeubles, obligations des « grands deuils » puis des « demi-deuils », cortèges funèbres ou visites dont on ne peut décider du code, faire-part qu'il faut faire parvenir, déjeuner ou dîner qu'il faut organiser... Un ordre funéraire n'aura-t-il pas longtemps prévalu, qui semblait donner raison à la théorie d'un deuil extérieur et contraignant ? Quand survient sur le devant de la scène un individu qui exprime ses propres doutes, il semble que la ritualité funéraire se délite. Ainsi l'avis paru dans le journal devrait tenir lieu de faire-part, les cortèges funèbres se raréfient, le corbillard motorisé se mêle aux entrelacs de la circulation et il peut se confondre avec les autres automobiles. Ce sont les signes vestimentaires du deuil qui ont aussi disparu (macarons, brassards ou cravates noires). Plus fondamentalement, c'est l'expression publique du chagrin qui sera devenue, non pas seulement obsolète, mais presque asociale. Ne pas montrer aux autres sa peine, voilà quelle serait la nouvelle obligation, s'il fallait conserver l'idée que l'expression (ou la

8 Cornélius Castoriadis le disait bien : « L'opposition, la polarité irréductible et incassable est celle de la *psyché* et de la *société*. Or la *psyché n'est pas* l'individu ; la *psyché devient* individu uniquement dans la mesure où elle subit un processus de socialisation (sans lequel, du reste, ni elle ni le corps qu'elle anime ne sauraient survivre un instant) », *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 52.

rétenction) des sentiments n'a rien de spontané. Mais si l'expression de sentiments obligés n'est plus publique, devient-elle, au prétexte de son individualisation apparente, « a-sociale » ?

La confrontation de la société devant la mort, l'adieu au mort, la construction de son destin, l'imagination de son statut – appartenait à des institutions. C'est dans le registre de la religion que la souffrance et l'espoir s'exprimaient, que la séparation d'avec celui qui n'est plus et que le remaniement de la relation avec le défunt trouvaient leur sens. Aujourd'hui, on devrait constater l'appauvrissement de cette ritualité. Sans doute 80 % des cérémonies funéraires se pratiquent encore dans le cadre d'une église. Mais il s'agirait presque de bénéficier des avantages d'un endroit où il faut que cela puisse se passer bien plus que de passer par un lieu en se confrontant aux élaborations qu'il obligeait. Ainsi le « sacré » pourrait-il devenir bien plus sentimental et individuel qu'institutionnel et collectif. Une individualisation, dit-on, marquerait les manières de faire. Chacun composerait à sa façon le « menu » d'une cérémonie dont l'organisation lui appartiendrait en propre, parce que les obsèques reviendraient « de droit » à ceux qui sont concernés. Plus que l'interprétation savante de textes obscurs, c'est l'expression des émotions qui donneraient au rassemblement des proches la signification la plus juste d'une ultime relation. La messe sera dite. Mais le rituel signifiant aura presque lieu à l'insu du célébrant. On veut lire une lettre, dire un dernier mot, faire entendre de la musique, participer, même discrètement. Toutefois demandons-nous s'il s'agit bien de « nouveaux rituels »? Ou posons cette autre question : la ritualité aurait-elle disparu, parce que la ritualisation (quand l'émotion partagée prévaut sur l'observance de règles extérieures) prendrait le pas sur les exégèses ?

Lorsqu'on prétend qu'à l'autorité du « social » succéderait l'autonomie de « l'individu », on oppose moins une thèse à une autre qu'on ne reproduit de l'une à l'autre un schéma explicatif identique. Au social déterminant de la sociologie classique, on propose une sociologie « nouvelle », mais qui reprend sans la penser davantage la notion d'individu qu'il fallait autrefois « dépasser ». Ainsi peut-on dire que si « au temps de Durkheim », le social déterminait l'individu, ce serait aujourd'hui l'individu qui déterminerait le social. Ces deux thèses, construites en miroir l'une de l'autre, sont tout également insuffisantes, et c'est avec l'illusion de « saisir un processus historique » que l'on croit pouvoir établir un passage entre une « époque » et une autre. Si le deuil est bien entendu social, ce n'est pas parce qu'il serait

organisé par un opérateur magique – le « social » – mais parce que la mort est cette question sans réponse à laquelle l'humanité s'affronte, ou encore, parce qu'elle est cette limite qui détermine l'élaboration même de la culture. Dire que le deuil devient une affaire privée tient du commentaire de l'observable. Croire que « l'individu » doit gérer en dehors de tout rapport social la relation qu'il entretient avec les morts, n'a aucun sens.

2. *L'individualité obligée*

Quand Sigmund Freud parle de travail du deuil⁹, c'est dans un tout autre sens que celui des sociologues qui font valoir les déterminations d'une société intégratrice et régulatrice. Ce qui est au travail, c'est le remaniement des investissements psychiques. Je ne pourrai prendre le temps de discuter ici d'une théorie que des psychanalystes eux-mêmes auront pu critiquer¹⁰. Ce qui me semble devoir être ici retenu, c'est la place qui se fait non pas à un individu qui aurait l'illusion de son autonomie, mais à un sujet divisé dont l'épreuve du deuil fait surgir la souffrance¹¹. Le deuil n'est pas seulement peine et chagrin, colère et culpabilité, sentiments qui déstabiliseraient un individu qui « normalement » se maîtriserait lui-même. Il s'agit bien plus profondément de ce qui excède la capacité de contrôler ce qui arrive, c'est-à-dire de l'ouverture à l'inconnu et à l'intrigue (Emmanuel Lévinas¹²), dans la mesure où ce qui vient ne vient pas de soi. La mort, ici la distinction entre individu et société n'a décidément plus de sens, n'est pas une simple cessation des fonctions vitales. Elle est cette altérité qui atteste de toute son absence pourtant présente en chaque jour, de la non coïncidence qui affecte et le monde et l'individu. A cet endroit de la discussion, la sociologie durkheimienne ou sa version « contradictoire » (la sociologie « de l'individu ») sont totalement perdues : très exactement elles n'y comprennent plus rien. Elles n'ont pas de compétence pour comprendre le sens de la discussion.

On peut prendre plusieurs exemples (deux ici) permettant de discuter de la prééminence prétendue de l'individu dans ce qui serait « son »

9 Voir Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 150.

10 Voir Jean Allouch, *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, EPEL, 1997.

11 Voir Denis Vasse, *Le Poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983.

12 Voir Emmanuel Lévinas *Le Temps et l'autre*, Paris, PUF, 1985.

rapport à la mort. Le contrat obsèques et la ritualité funéraire. Ces deux questions possèdent un point commun. Elles relèvent d'une pression sociale-médiatique (comme si chacun avait pouvoir (devoir ?) d'en décider ou, au moins, de dire son opinion. Elles relèvent de logiques industrielles et commerciales. L'individu est (ce n'est pas nouveau) le client (c'est-à-dire la cible d'un marché) qui s'intéresse à ce qu'il voudrait pour lui proposer les produits qui correspondent très exactement à ses souhaits. On veut vous savoir en tant qu'individu pour vous valoriser en tant que tel dans les produits qui vous seront associés. Le monde publicitaire fonctionne sur ce mode depuis bientôt 40 ans : on ne vous dit pas ce qu'il vous faut, on vous montre ce que vous attendiez.

Commençons par le contrat obsèques, vendu donc par les entreprises funéraires et les banques. On entend ainsi très simplement rappeler que cette nouveauté ne provient pas d'un mouvement social, d'une invention d'acteurs. De gens qui produiraient du « social ». Ces entreprises vendent du produit financier. Beaucoup des vendeurs n'y croient guère eux-mêmes, mais la logique de l'entreprise suppose et impose qu'ils proposent à des clients ce que ceux-ci pourraient « choisir ». De quel choix s'agit-il ? Et qui concerne-t-il ?

Non pas des gens qui voudraient inventer leur propre rituel, mais de personnes inquiètes, en une période où les enfants sont au chômage, que ceux-ci ne puissent faire face à la dépense (de 3000 euros environ) pour payer les obsèques. Pour l'essentiel, le contrat obsèques ne consiste pas en un fantasme de régler ses propres funérailles, mais relève d'une incapacité familiale à faire face à une dépense d'argent. On veut moins prévoir la cérémonie (tout en régler) qu'une somme d'argent que les descendants pourraient avoir du mal à réunir. C'est dans un contexte de crise que le contrat obsèques peut avoir une signification objective. Inutile donc de décréter qu'une société s'individualise, ou qui gagnerait en autonomie pour chacun : c'est au contraire une dépendance qui est en cause. Que les industries du funéraires donnent de cette « réalité » une vision « positive », ne doit pas étonner. Mais que la sociologie vienne à la remorque des faits observés, alors que ce n'est pas son métier, et qu'elle cautionne cette version du « mythe » de l'individualisation, cela n'est pas recevable.

La demande de contrat obsèques a bien peu à voir avec une autonomie de l'individu. Il s'agit tout d'abord d'une demande statistiquement faible : 10% des personnes seraient en France concernées. S'il faut considérer qu'une croissance devrait avoir lieu, reste que 80% des souscripteurs sont

pour l'instant intéressés par ce que serait l'organisation toute matérielle de leurs propres funérailles, sans besoin donc de venir en parler avec une entreprise de pompes funèbres. Jean Ruellan, directeur de la communication chez PFG, nous renseigne. Pour « 38% des français la raison de souscrire un contrat obsèques est d'enlever tout problème financier à ses proches. En 2010, ils sont 45% en moyenne et plus de 50% chez les ouvriers et ceux qui ont des enfants à charge »¹³. Une évolution peut sans doute advenir. Jean Ruellan nous dit que « 81% [des français] selon un sondage d'août 2010 se déclarent favorables à cette démarche ». Il nous dit aussi que « la deuxième raison majeure de souscrire un contrat de prévoyance est la volonté d'enlever des soucis d'organisation à ses proches, qui s'affirme aussi elle aussi chez les cadres supérieurs et les habitants de la région parisienne »¹⁴.

Au final, il semblerait que le service proposé par les entreprises de pompes funèbres fonctionne encore peu, au sens où celles-ci détendraient le principal levier d'une prévoyance des obsèques, et donc au sens où celles-ci ne pourraient pas encore déterminer depuis l'individu qui va mourir un jour, l'ensemble d'un cérémonial qui, en aucune culture, n'a jamais relevé de la volonté personnelle. Reste sans doute des évolutions possibles, mais sur fond d'une part d'une fragilisation des liens de solidarités familiales ou d'une précarité économique, et d'autre part, sur fond d'une vision qui pourrait donner raison à la naïve sociologie de l'acteur, mais au risque de l'effondrement du soutènement symbolique de l'individu prétendument autonomisé.

Précisons ici une chose importante. Il est aisé en se positionnant en professionnel de la critique (parce qu'on serait universitaire ?) de venir critiquer les professionnels du funéraire. Il est important de savoir ici que je bénéficie des meilleures relations avec Jean Ruellan pour qui j'ai un très grand respect. Il me semble que l'universitaire que je suis a depuis la formation anthropologique qui est la sienne, le devoir de rappeler à des professionnels qui, demain, pourraient avoir le monopole entier de l'organisation des obsèques et de leur configuration sociale et psychologique, que l'enjeu du symbolique ne peut se réduire, sans danger, par des produits ou des services même si ceux-ci semblaient objectivement adaptés

13 Jean Ruellan « Evolution des pratiques funéraires. La mort aujourd'hui », in *Pratiques autour de la mort, enjeux acuméniques*, sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p.29.

14 Idem.

à la « demande » des personnes. La question symbolique n'a rien à voir avec les questions que se posent des gens, surtout si l'on réduit ceux-ci, comme le font certains sociologues, bien plus en fait que des professionnels du secteur funéraire, à des individus qui pourraient (ou « devraient ») s'autonomiser. L'individualité naïve de la sociologie de bon sens n'a rien à voir, pour le dire autrement, avec la subjectivité qu'il s'agit de rencontrer dans le travail d'une mise en scène et d'une mise en sens. Travail dont les professionnels du funéraire ont toute la compétence mais aussi toute la responsabilité.

Continuons avec la ritualité funéraire et son développement actuel, prenant forme de « personnalisation » (là où on devrait croire que l'individu décide ou devient « acteur »).

Ce n'est pas la « relation », l'entente, la proximité qui fabriquent une société. Mais le rapport, la différenciation et la distanciation. Du côté de la relation, de l'entente et de la proximité, nous avons la ritualisation. Les obsèques seraient l'occasion d'une « dernière relation » avec le mort comme s'il fallait savoir tout de la perte que signifie sa « disparition ». Les funérailles seraient le moment où, au moins pour la dernière fois, l'on se tient en proximité du défunt. Selon la logique de cette ritualisation et au nom du bien qu'elle procurerait, il faut inciter les gens à prendre la parole, à devenir acteurs. L'implication des survivants définirait leur nouvelle responsabilité et leur capacité à une bonne prévoyance de leur économie psychique : la réussite des obsèques entraînerait probablement un « bon deuil ». Ainsi assiste-t-on aujourd'hui à des cérémonies parfois pénibles, et qui ne valent en aucune façon de « nouveaux rituels » comme certains semblent en décider trop vite. Il s'agirait, tout au contraire, de combler le vide de la ritualité, d'effacer l'impression de son indigence par un surcroît de mouvements, de paroles, d'interventions. Tout se passant ici comme si le silence était insupportable. Comme si ce qui se met en silence dans le travail d'une symbolisation, devait se mettre en signification au nom d'une positivisation des émotions ou des sentiments.

La ritualisation vient alors en lieu et place d'une ritualité dont on se défie, qu'on ne veut plus accueillir, parce qu'on se méfierait de laisser place aux ambiguïtés. L'important devient la signification positive, qui permettrait de « régler » au mieux les sentiments ou d'organiser un devoir de mémoire. La ritualité marque une transition et elle situe un seuil. Elle n'a pas pour fonction principale de clore de la meilleure façon une relation, mais d'inaugurer une autre mise en rapport avec le mort. Dans leur sagesse, les

sociétés traditionnelles savaient bien la dangerosité d'un mort qui pourrait vouloir rester parmi les vivants, et la nécessité d'un accompagnement pour que ce mort accède, au terme d'un voyage, au rang de défunt. La ritualité n'a jamais rien réglé de manière définitive. Elle permet à la manière d'un cadre qui fait sa place à l'ambigu de se situer dans un dérèglement fondamental. Alors que sous couvert de « personnalisation », ce qui se jouerait c'est une proximité à l'endroit du mort, au moment même où l'enjeu est à l'inverse celui d'une séparation et plus précisément celui d'une distanciation radicale¹⁵.

Une société n'est pas seulement forte parce qu'elle peut parler. Mais aussi et surtout, parce qu'elle peut faire de l'impossibilité de parler, le support d'un rapport à l'inconnu, à l'invisible, à l'altérité : c'est-à-dire à la mort. La symbolisation ne vient pas comme une réparatrice des manques ou des interstices. Elle ne sert pas à rafistoler le monde. Elle ne tient pas de la rustine ou de la colle. Elle n'agglutine pas les choses et les lieux. Elle ne cimente pas les hommes et les événements. Tout au contraire, elle fait place à l'impossibilité de savoir : en donnant à cette impossibilité non pas la marque d'une faute ou d'un manquement, mais une dimension d'ouverture vers ce qui nous lie invisiblement.

On aura bien dit que la ritualité funéraire permet (ou doit permettre) la séparation. Or celle-ci ne suffit pas, au sens où il ne suffit pas de la décréter pour qu'elle ait lieu comme par magie. Ainsi faut-il parler de distanciation. On pourra dire qu'elle s'est déjà faite et qu'il n'est nul besoin d'en rajouter : le mort n'est-il pas mort, et cela de manière définitive ? Ici on pourra éventuellement relever que le danger ne saurait provenir du mort. Etant inerte, il ne saurait avoir aucun rôle. C'est le vivant qui voudrait continuer de rester près de celui qui n'est plus. Or l'affaire n'est pas si simple. Toutes les sociétés dites traditionnelles le disent : c'est le mort qui veut rester. On pourrait croire qu'il ne s'agit ici que de croyances. Or l'enjeu est bien toujours le même, quelles que soient l'époque ou la civilisation. Aucune culture ne saurait se résigner à enregistrer des décès. Ce qu'elle a en charge ce n'est pas de se résigner devant la mort. Son travail est de transformer l'état du mort en statut.

15 Voir Patrick Baudry *La Place des morts*, Paris, L'Harmattan, 2006.

3. Une symbolisation sans symbolique

C'est à un remaniement des places dans une chaîne intergénérationnelle que la mort convoque. Le remaniement des places n'est pas qu'affaire de « succession ». Il s'agit toujours de savoir ce qui peut être fait de la place d'un autre qu'on ne saurait jamais « remplacer ». La transmission n'est pas qu'une convention ou un acte de générosité : « Laisser quelque chose à ceux qui suivent, passer le relais... ». Mais une obligation. Non pas une contrainte arbitraire mais la prise du sujet humain dans la construction intergénérationnelle. Prise de soi qui permet de trouver sa place. La transmission n'est pas seulement dans nos gènes. Elle relève aussi de notre gêne. D'un tourment¹⁶. La mort rappelle à ce qui ne vient pas de soi, à l'œuvre d'une transmission qui, tout en échappant à nos décisions, construit l'humanité d'un monde où vivre peut avoir du sens.

La société d'aujourd'hui tend à ne traiter de la mort que sur le versant d'une interaction avec le corps du mourant¹⁷ ou du décédé. La conception que je propose ici suppose que la mort est inhumaine, inaccessible à l'humanité, limite qui détermine l'existence sociale, dimension qui marque cette existence, et que l'humanité de la culture ne se joue pas dans une « compréhension » de la mort qui fait toujours violence. Les spiritualismes d'illuminés qui se rencontrent aujourd'hui témoignent bien de la faillite qui menace la construction de l'espace des morts. On le voudrait contigu. En proximité. Or ce que nous enseignent les sociétés dites traditionnelles, c'est que la limite de la mort ne se trace pas par le fait même du décès. Il faut une société pour configurer un espace autre et qu'ainsi cette limite (qui n'existe pas immédiatement ou seulement concrètement), prenne forme d'un espace intermédiaire qui met en rapport avec l'invisible.

J'ai souvenir d'un voyage au Japon sur le mont Koya. Le lieu tient sa force notamment d'un cimetière, mais surtout de la présence d'un moine mort il y a fort longtemps, qui serait toutefois, sans qu'on puisse se l'expliquer bien, « encore là ». Sa tombe est présente. On peut la voir. Comme le moine protecteur serait encore ici, il existe au-delà de la tombe accessible, une autre tombe qui signifie sa mort et qui, celle-là, est inaccessible. On ne peut la voir que de loin. A la manière d'un espace espacé : obligeant à la

16 Voir Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1985, p. 49.

17 Voir Patrick Baudry, Robert-William Higgins, Jacques Ricot *Le Mourant*, Nantes, M-Editer, 2006.

distance. Nous obligeant à la réserve. Cette tombe plus loin qu'on ne peut visiter, peut-on d'ailleurs vraiment la voir ? Ne figure-t-elle pas dans le registre du représentable, « l'irreprésentabilité » du monde « plus loin », pour après, sans nos compétences pour en savoir les périmètres, l'architecture ou les activités. Un monde autre. Mais qui fait de ce monde même, celui où nous vivons, où nous penserions avoir maîtrise de nos pas et de nos inventions, autre chose encore. En raison de la seconde tombe, la première tombe n'est plus seulement l'endroit où l'on dépose les morts. Elle est déjà l'espace énigmatique où la distance nous tient.

On peut avoir cette représentation que la distance sépare, qu'elle exclut et interdit. Or elle peut soutenir le sujet humain. Jean-Luc Marion le dit bien à propos d'un « trop de lumière » : « Ecrasée d'un trop de lumière, la chose s'obscurcit d'autant. Non pas qu'elle disparaisse à la vue – mais parce que aucun monde ne l'accueille, et parce qu'elle n'en ménage aucun. »¹⁸. Devant cette menace de réaliser un même monde où vivants et morts seraient co-présents, comment ne pas rappeler cette mise en garde : « Rien ne menace tant l'homme que de ne pas savoir en quel retrait il lui revient de demeurer. »¹⁹ La force des sociétés dites traditionnelles (qui nous rappellent à nos propres questions) ne tient pas à leur connaissance des choses de l'au-delà, mais à leur possibilité de s'y reconnaître. Elle ne tient pas à leur discours, mais aux trous qui traversent la parole, et qui installent ce qui est hors sens dans la trame même de leur récit. Ce qui est « fabuleux », ce n'est pas leurs « explications », mais le sens d'une parole silencieuse qui préserve un écart. Ce n'est l'efficacité d'un arrangement qui est frappant. C'est presque à l'inverse une imperfection à laquelle il est fait place. En faisant place au négatif, ce qui s'accueille, ce n'est pas la mort, mais la vie.

La ritualité qui oblige à accompagner le mort jusqu'à la limite depuis laquelle se détermine la vie en commun, soutient la logique institutionnelle de la transmission et garantit la permanence d'une chaîne intergénérationnelle²⁰. Quelles que soient les formes de leur mise en scène, les rites funéraires relèvent toujours d'une obligation qui n'est pas seulement conventionnelle. C'est une opération symbolique qui s'y joue, dont la

18 Jean-Luc Marion *L'Idole et la distance*, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p.57, 58.

19 Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p.156.

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

portée n'est pas limitable à leurs effets d'apaisement ou aux bénéfices de consolidations psychologiques qu'ils procurent. On ne ritualise pas les funérailles parce qu'il faut bien faire quelque chose, mais parce que faire quelque chose – ritualiser – est la seule réponse humaine à la question sans réponse de la mort.

Le « *décédé* » que produit la mort biologique, devient un *mort* que prend en charge la ritualité. Et l'enjeu de ce traitement est de construire autrement la place que le mort occupait dans l'espace des vivants : en tant que *défunt*. La « *retenue* » du mort prépare sa *séparation*, qui, elle-même, conditionne le *remaniement* des rapports entre vivants et les relations de ceux-ci en rapport de la place autre du défunt. La ritualité funéraire, quelles que soient ses formes de mises en scène, constitue fondamentalement une « *défense culturelle* » au sens où Georges Devereux employait cette expression²¹. Ce travail culturel que constitue le deuil — à la fois épreuve et soutien, affliction et « *intelligence* » de vie — est d'autant plus complexe et comprend d'autant plus d'enjeux sociaux en société négro-africaine que la personne qui meurt est bien une personne et non pas seulement un « *individu* ». Une personne plurielle²², qui comprend toujours de l'autre (visible et invisible) en elle-même. Plusieurs représentations du corps, plusieurs âmes, plusieurs esprits, et plusieurs rapports aux morts et aux ancêtres... Le nom, le souffle, le double construisent ainsi une personnalité complexe et cohérente qui prend sens dans les réseaux de participations, de correspondances et d'oppositions où elle est située. Toutefois, nous autres modernes, sommes-nous si sûrs de notre stricte individualité ?

Louis-Vincent Thomas disait bien que notre humanité ne dispose que d'un stock limité d'attitudes²³. Devant la mort, devant les morts, devant les malades mourants, devant et avec les familles en deuil, nous ne pouvons faire comme nous voudrions comme si chaque fois que la mort se produisait, nous pouvions inventer un protocole et croire à sa significa-

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

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

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

tion. Bien plus qu'une signification (l'interprétation simple d'un signe qu'on utiliserait), c'est un sens qui se trouve en jeu. Faire de l'individu cet acteur qui aurait pouvoir de produire des significations, c'est en fait l'assigner au devoir d'une interprétation étroite. C'est surtout méconnaître que l'individu échappe à la signification et l'obliger à un devoir social qui n'a rien à voir avec l'enjeu réel d'une ritualité funéraire. En fait de liberté, on le contraint à des choix préconstruits, quand ces choix n'ont rien à voir avec la responsabilité qui lui permet de trouver sa place. L'individu peut être cet homme ou cette femme qui font leur choix. Le sujet dont parle l'anthropologie ou la psychanalyse est par contre inséré dans une culture, inscrit en elle, dans le devoir de la transmettre. Ce ne sont plus ici des conventions ou des valeurs qui possèderaient un caractère d'obligation arbitraire. Ce sont des principes de la vie en commun qui s'imposent radicalement.

Quand on viendrait dire que les rituels évoluent, il faut se demander à quel niveau ils se modifient. La ritualité conjugue l'intimité du sentiment avec la coutume sociale, peut-on dire. Mais cette liaison que l'on pourrait constater est très précisément ce qui fait l'enjeu de la ritualité. Son sens n'est pas d'accorder l'individu à la société. D'adapter cet individu à des normes nouvelles. Et la question n'est pas de savoir, si cet individu n'est pas d'autant plus adaptable à ces normes qu'il en serait lui-même le producteur. Si l'on prend la ritualité funéraire (c'est-à-dire la question de la mort) au sérieux, on ne peut se contenter de décrire des « transformations ». Il faut analyser ce qui dans lesdites transformations se perpétue ou se maltraite d'un enjeu de sens avec lequel il est malaisé de plaisanter. La ritualité intervient au-delà d'une société qui agirait sans les individus, et de ces individus eux-mêmes qui ne peuvent être réduits à leur propre individualité. Pour le dire autrement, la ritualité ne tient pas d'une emprise totalisante qui effacerait la singularité. Elle saisit le sujet comme « un parmi d'autres » pour reprendre le titre d'un ouvrage de Denis Vasse²⁴. La ritualité nous fait partager, au risque de notre parole, non pas ce que nous aurions de commun, mais ce que nous avons en commun. Par tant d'aspects donc, mais jamais exposés, précisés ou explicités, la ritualité nous oblige à une responsabilité : conduire le mort jusque vers un dehors, en faisant de ce dehors ce qui modifie le rapport que nous avons à une vie, qui n'est pas tout entière notre « dedans », pris que nous sommes par l'altérité, dans ce monde humain, d'une mort qui arrive.

24 Denis Vasse *Un parmi d'autres*, Paris, Seuil, 1978.

2. PRÁCTICAS, RITUALES

THANATOPRAXIE ET RITUALITÉ: ETHNOGRAPHIE D'UNE PRATIQUE FUNÉRAIRE CONTEMPORAINE

Audrey Maury

École Doctorale Société, Politique, Santé Publique-Université Bordeaux-Segalen

Résumé: Cette communication portera sur la thanatopraxie, fruit d'une enquête réalisée pendant neuf mois dans une entreprise de pompes funèbres française auprès de deux thanatopracteurs. L'intention est de se questionner sur la portée rituelle de cette pratique tant du côté du professionnel qui réalise le traitement du corps, que des familles du défunt. La thanatopraxie n'est-elle qu'une pratique strictement technique, déritualisée, et étrangère aux enjeux et aux conduites symboliques entourant la mort? Est-il possible de déceler une forme d'action rituelle, en particulier pour ce qui concerne la constitution d'une « image » socialement pertinente, et, à quelques degrés, validée ?

Mots-clés: thanatopraxie, rituel, religion, mort, cadavre

Embalming and ritual: ethnography of a funerary practice

Abstract: This article describes the results of survey carried out over nine months in a French funeral service with two embalmers. The intention is to understand the ritual significance of this practice for both the professional who treats the dead body and the families of the deceased. Is embalming strictly technical, de-ritualized practice alien to the issues and the symbolic behaviors surrounding death? Is it possible to detect a form of a ritual action, especially concerning the establishment of a socially relevant and, at some levels, validated “image”?

Keywords: embalming, ritual, religion, death, corpse

Cette communication porte sur la thanatopraxie, fruit d'une enquête réalisée pendant neuf mois dans une entreprise de pompes funèbres française auprès de deux thanatopracteurs. L'intention est de se questionner sur la portée rituelle de cette pratique tant du côté du professionnel qui réalise le traitement du corps, que des familles du défunt. La thanatopraxie n'est-elle qu'une pratique strictement technique, déritualisée, et étrangère aux enjeux et aux conduites symboliques entourant la mort? Est-il possible de déceler une forme d'action rituelle, en particulier pour ce qui concerne la constitution d'une « image » socialement pertinente, et, à quelques degrés, validée ?

1. La thanatopraxie : présentation et statut actuel en France

1.1 UN FLOU SÉMOLOGIQUE

En sondant quelques personnes autour de moi, étrangères au milieu funéraire, quant à savoir ce qu'est la thanatopraxie, la totalité a répondu « embaumement », et ce mot a été parfois complété par l'adjectif « égyptien ». À l'instar entre autre de deux étudiants qui me dirent respectivement: « la thanatopraxie c'est comme l'embaumement des égyptiens, mais en version moderne, on ne met pas les mêmes choses dans le corps ». « C'est mettre des choses dans le corps, boucher les orifices, comme les égyptiens avec l'embaumement. Bon, c'est un peu différent je suppose parce qu'on n'utilise pas les mêmes choses, mais c'est le même principe. » Il serait évidemment erroné d'affirmer à partir de ce bref sondage que la thanatopraxie, dans la conscience collective, soit nécessairement associée à l'embaumement. Cependant, c'est un fait à ne pas négliger car cette association est présente dans les recherches bibliographiques consultées pour cette étude. Est-elle alors la suite, le développement logique et contemporain de l'embaumement comme pratiqué durant l'aire égyptienne ? Peut-on somme toute trouver un consensus sur une définition stricte de cette pratique ? Il paraît nécessaire de tenter de la définir avant tout questionnement. Je vais tout d'abord m'intéresser à une définition issue du dictionnaire, puis à celle(s) des thanatopracteurs ¹ que j'assiste, et enfin à celle émise par L-V. Thomas, anthropologue connu et reconnu pour son apport dans le domaine.

1 Pierre est âgé de 28 ans et Marie de 26 ans. Pierre est devenu thanatopracteur par hasard : « C'est le hasard, j'étais serveur et j'ai voulu changer de métier, un ami a commencé cette formation, je l'ai suivi. » Il exerce depuis quatre ans aux Pompes Funèbres. Il me précisa plusieurs

Le Petit Robert Nouveau de la Langue Française 2010 définit la thanatopraxie comme une « technique de l'embaumement des cadavres ». Les deux thanatopracteurs auprès desquels j'ai travaillé ont répondu comme suit. Selon Marie, il s'agit d' « un soin de conservation, d'hygiène et de présentation. La finalité, c'est de conserver et de présenter l'image que l'on va donner d'un mort. » Pierre, quant à lui, souligna uniquement le rapport aux familles pour définir la thanatopraxie : « c'est par rapport aux familles, pour qu'elles soient tranquilles. C'est une question d'hygiène quand tu mets le corps dans la chambre mortuaire ou chez eux, c'est pour qu'il n'y ait pas de souci, après c'est de la technique. » Ces définitions apparaissent relativement elliptiques, voire évasives. Pour Marie, la question de l'image et celle de la présentation sont prégnantes dans sa définition. Le paraître définit la pratique en somme. Celle de Pierre est intéressante car celui ne mentionne que « les familles » et la « technique ».

De plus, il ne faut pas confondre la toilette du cadavre avec les soins thanatiques, comme cette dame lors d'un soin de conservation, que j'évoque en aval, qui s'adresse ainsi au professionnel : « Vous avez besoin de serviettes pour faire la toilette peut-être, et des gants ? » Effectivement, selon L.V. Thomas, « la toilette du cadavre est une obligation grave qui engage la relation du mort avec Dieu »², alors que la thanatopraxie n'est pas concernée par une quelconque relation divine. La toilette traditionnelle est un rite de passage qui a le sens d'une purification permettant l'accès à la vie éternelle. Le maternage dont le mort est l'objet répond au plan du discours manifeste et dans la tradition, à un double but, celui de conférer au défunt les apparences de la dignité et celui de purifier pour préparer sa renaissance. Celle-ci possède une portée sacrée. Cette fonction purificatrice de la toilette funéraire signale des aspects des représentations associées au défunt. Le premier, positif, est de permettre au mort son accès à l'au-delà. Le second, négatif, est de protéger les vivants du danger que peut constituer le mort pour eux. Quant aux soins thanatiques, ils sont une technique moderne qui trouve ses propres justifications hors de la tradi-

fois que son métier n'est pas une passion : « Mon métier ce n'est surtout pas une passion, j'aime ce que je fais, mais ce n'est pas une passion. Ce serait bizarre d'avoir la mort comme passion quand même. » Marie, quant à elle, a découvert la thanatopraxie durant ses études à l'université par le biais d'un intervenant. Elle a commencé à exercer son métier en Septembre 2009 aux Pompes Funèbres.

² Thomas L-V., *Rites de mort pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, page 150.

tion. L'hygiène apparaît au premier plan et la symbolique de la purification présente dans la toilette traditionnelle y est évacuée à son profit. Pour L-V. Thomas la thanatopraxie est de ce fait « déritualisée et déchargée de tout ce qui faisait la richesse symbolique des soins traditionnels.»³

1.2 STATUT ACTUEL EN FRANCE

En s'intéressant aux aspects statistiques de la thanatopraxie, il apparaît que la pratique « s'est développée dans les nations ayant mis en place un système d'hygiène sociale élaboré. Par exemple, aux États-Unis et au Canada 95 à 100% des défunts sont traités, 80 à 100% en Grande-Bretagne ou encore 70 à 80% dans les pays scandinaves. »⁴ En France, selon le thanatopracteur P. Clerc, « le nombre de défunts traités par les soins de conservation est passé de moins de 400 en 1963 à 25000, treize ans plus tard, et s'élèverait en 1987 à 107 210 soins.»⁵ Il est essentiel de préciser que la thanatopraxie est interdite dans la religion musulmane et dans le judaïsme⁶. Elle n'est tolérée que dans le cas des rapatriements et ceci en raison d'impératifs sanitaires. La pratique fut réglementée en 1976. Un questionnement surgit à partir de ce constat : la thanatopraxie s'inscrit-elle dans une tradition ancestrale et occidentale de conservation des morts ou bien est-elle apparue de manière récente, dans une société occidentale tournée vers les notions de beauté et de paraître?

1.3 BREF HISTORIQUE

Dresser l'historique des pratiques d'embaumement et l'émergence de la thanatopraxie permet non seulement de saisir l'évolution des méthodes utilisées, mais aussi de comprendre à quel type de référence la pratique actuelle, non pas remonte, mais se rattache, du point de vue des techniques

3 Thomas L-V., *ibid.*, page 155.

4 Barreau A., *Quelle mort pour demain ? Essai d'anthropologie prospective*, Paris, L'harmattan, 1992, page 23.

5 Clerc P., *Manuel à l'usage des thanatopracteurs*, Montpellier, Sauramps médical, 2002, page 20.

6 Afin de développer les raisons de l'interdiction de la thanatopraxie dans ces deux obédiences, voir le documentaire *Mes morts seront beaux*, réalisé par C. Paureilhe. Interviennent le grand rabbin de Bordeaux A-D. Nacache et l'imam (et recteur) de la mosquée de Bordeaux T. Oubrou, quant à ce sujet. Pour le premier, c'est un non-sens de redonner les traits de la vie à un défunt, cela revient à transporter le vivant dans la mort et le mort dans le vivant. Pour le second, maquiller le corps d'un cadavre va dans le sens d'une sécularisation de la mort.

de représentation. Comment la société Occidentale est-elle passée de l'embaumement à la thanatopraxie ? Comment les procédés ont-ils évolués ? Quelle technique aujourd'hui ?

Au temps égyptien, la technique d'embaumement dérive probablement d'un procédé de conservation des viandes dans la saumure. Le défunt est éviscéré et salé, puis laissé en attente jusqu'à dessiccation. Au Moyen-Âge, l'embaumement est sollicité pour le transport des dépouilles mortelles des hauts personnages lorsqu'ils décèdent loin du lieu de sépulture. D'après M. Lemonnier et K. Pesquera (2007), un autre aspect de la question peut être abordé au regard d'une nouvelle pratique visant à se substituer à l'embaumement se mettant en place dès la fin du Moyen-Âge. Le recours pragmatique au substitut de l'effigie funèbre pallie effectivement, dès le XV^{ème} siècle, les défaillances techniques de l'embaumement médiéval et en change partiellement les conditions d'utilisation puisque l'enjeu des embaumeurs n'est plus d'assurer la préservation du cadavre jusqu'à l'inhumation finale. Ainsi, avec l'apparition de l'effigie, l'enjeu de l'embaumement est de maintenir la dépouille dans un état présentable puisque celle-ci est représentée par une effigie. Cependant, la pratique de l'embaumement sera toujours maintenue : « le corps de François Ier, fut exposé une journée sans traitement puis embaumé le lendemain pour être directement enfermé dans un cercueil plombé. »⁷ Jusqu'au XIX^e siècle les procédés techniques n'évoluent guère. C'est en 1838 que J-N. Gannal, chirurgien français dans l'armée américaine, met au point l'embaumement chimique par injection artérielle. En 1963, J. Marette importe la technique des États-Unis. Les premiers instituts de Thanatopraxie sont apparus en France à Nice et à Biarritz, mais il y a encore une rareté de cette pratique en France en raison de plusieurs facteurs. Tout d'abord, pour des raisons morales. Ensuite, car il y a une méconnaissance des possibilités offertes, une inquiétude quant au coût de l'opération et des démarches administratives longues et fastidieuses à accomplir. Un des facteurs ayant au contraire favorisé cette pratique, et par voie de conséquence la délégation de la prise en charge du mort, fut sans aucun doute l'urbanisation et l'étroitesse des habitats, celles-ci rendant difficile la cohabitation entre les vivants et les morts. À ses débuts réservée aux hauts personnages, la thanatopraxie s'est donc peu à peu démocratisée et popularisée. Ce (très concis) retour eth-

7 Lemonnier M., Pesquera K., *Thanatopraxie ; Technique, histoire et pratique au quotidien*, Paris, Sauramps médical, 2007, 196 pages, pp. 93-94.

no-historique permet d'observer qu'elle n'est pas une pratique « nouvelle » puisqu'elle s'inscrit dans une longue tradition de la conservation des corps, notamment en Occident. Cependant, son statut, symbolique, reste encore aujourd'hui difficile à définir et à appréhender.⁸

1.4 PROTOCOLE « LIVRESQUE » DU SOIN DE CONSERVATION

En s'intéressant de manière précise à la pratique, il est possible d'observer, tout d'abord, d'après A. Barreau, que « les soins de thanatopraxie consistent, d'une part, à injecter dans le circuit sanguin (par voie artérielle) un liquide aseptique ayant pour but d'empêcher la décomposition rapide des tissus, de ralentir leur déshydratation et grâce à un léger colorant, d'atténuer la lividité cadavérique et, d'autre part, à vider par aspiration, les cavités naturelles et à remplacer leur contenu par un mélange antiseptique. »⁹ Voici ci-après la chronologie complète d'un soin de conservation¹⁰:

- Après l'habillage de l'opérateur et préalable requis
- Disposition de la trousse à instruments
- Disposition de la Fonction d'aspiration prête à fonctionner
- Disposition de la Fonction d'injection prête à fonctionner
- Matériel accessoire à proximité prêt à l'emploi
- Toilette - Mise en forme du visage
- Choix des voies d'accès
- Recherche artérielle (et veineuse si nécessaire ou possible)
- Appareillage des vaisseaux
- Injection: pose d'échantillon, suivie d'aspiration cardiaque
- Ou bien aspiration-évacuation du sang veineux, suivie de l'injection
- Injection parties distales
- Aspiration générale (Thorax – Abdomen)

⁸ En 1977, la pratique est enfin réglementée et inscrite sur le Registre des métiers. Le décret 94-260 (1994) annonce que le diplôme de thanatopracteur est institutionnalisé.

⁹ Barreau A., *op.cit.*, pp. 18-19.

¹⁰ Clerc P., *op.cit.*, page 48.

- Epanchage des fluides de cavités
- Sutures, méchages (anus, vagin, voies aériennes)
- Expansion de stimulateur si nécessaire
- Habillage
- Présentation
- Nettoyage-Rangement

Ce protocole, formel et pragmatique, représente-t-il la réalité sur le terrain ? Est-il nécessairement applicable et appliqué ?

2. L'immersion aux côtés des thanatopracteurs : la thanatopraxie comme point de départ du rite funéraire

Il convient, avant toute chose, de préciser ma place et mon statut au sein de cette ethnographie que l'on peut aisément qualifier de terrain sensible. En effet, lors des soins de conservation, je n'intervenais bien évidemment pas sur les corps. Ma présence n'a pas été sans effet sur la relation et l'interaction entre le professionnel et le défunt lors des soins de conservation. J'adaptais de ce fait ma présence, je m'éloignais du technicien afin de ne pas interférer dans ce moment « intime », ou me rapprochais de lui lorsque cela me paraissait nécessaire, par exemple lorsqu'il me parlait. Une discrétion certaine était indispensable, et notamment lors des soins effectués à domicile.

Sur le terrain, Marie et Pierre ont été catégoriques, il n'y a pas de rituel dans la pratique: « du rituel, il n'y en a pas... Il y a un protocole à suivre, c'est de la logique, on ne peut pas faire les choses dans un autre sens. Je ne suis pas croyant, bon mais ce n'est pas une question de croyance les rituels... » (Pierre). « Il n'y a pas de rituel dans notre pratique. On ne fait pas « hou hou » et on ne danse pas autour du corps » (Marie). Cependant, mes observations sur le terrain me permettent de nuancer quelque peu ces propos. Tout d'abord, en raison de l'isolement, pouvant être considéré comme sacré, du corps et du thanatopracteur de l'extérieur, et ceci dans les trois types de mission. Ensuite, car les professionnels parlent au mort, le rassurent, lui expliquent ce qu'ils vont lui faire : « on va te faire beau » (Marie), « tu es jolie » (Marie), « alors mamie on va te maquiller un peu » (Marie), « c'est bon, tu es bien comme ça » (Pierre). « Je lui parle, je lui dis des choses gentilles, j'ai une relation affective avec lui » (Marie). Elle rajou-

tera que c'est pour le rassurer, et Pierre pour rompre le silence. Non seulement, d'après P. Trompette et S. Caroly¹¹, en dialoguant avec la personne décédée, « le thanatopracteur la rétablit dans son identité de personne (et de patiente), mais ce statut devient alors incompatible avec le traitement qu'il lui fait subir ». Mais aussi, pour P. Baudry¹²: « seul avec le mort, le thanatopracteur parle souvent à voix basse. On peut être situé du côté de la technique la plus moderne sans pour autant abandonner les prudences d'anciens rituels ou de coutumes d'autrefois. » Mais, il est surtout possible de parler de rituel au sens technique de par la répétition et l'ordonnement de ses gestes qui conditionnent le dernier événement social du mort, c'est-à-dire lorsque les familles pourront se recueillir auprès de lui. Après son intervention, le corps devient ritualisé. La thanatopraxie est le point de départ du rite funéraire contemporain car elle prépare le mort à quitter le monde des vivants, tout en le retenant pour quelques jours encore dans ce monde et dans la mémoire des familles. Comme l'analyse J. Cuisinier¹³, « il y a lieu de nommer *rituel*, en toute rigueur, le cérémonial dont le protocole a pour fin d'articuler la communication entre acteurs sociaux dont certains sont des êtres de ce monde-ci : les êtres humains, et d'autres, des êtres de l'autre monde, quelle que soit la figure, imposante ou familière, que ces derniers prennent pour apparaître en ce monde-ci », n'est-ce pas exactement la portée de la thanatopraxie ? Par ailleurs, M. Houseman¹⁴, qui reprend les travaux de H. Whitehouse¹⁵, analyse que la représentation des actions rituelles ne se distingue en rien sur le plan formel, de la représentation des actions ordinaires. Il distingue ainsi : un agent, un acte (accompli au moyen d'un instrument), et un patient (l'objet de l'acte accompli par l'agent). Dans le cas de la thanatopraxie, l'agent est le thanatopracteur, l'acte est la technique du professionnel, et le patient est le défunt. Cepen-

11 Trompette P., Caroly S., « En aparté avec les morts... », Terrain, numero-43 - Peurs et menaces (septembre 2004), [En ligne], mis en ligne le 04 septembre 2008. URL : <<http://terrain.revues.org/index1836.html>>.

12 Baudry P., *La place des morts : enjeux et rites*, Paris, Nouvelles études anthropologiques, 2006, page 126.

13 Cuisinier J., *Penser le rituel*, Paris, P.U.F., 2006, page 27.

14 Houseman M., « Vers une psychologie de la pratique rituelle », *Frontière de l'anthropologie*, 2004, pp. 102-114.

15 Whitehouse H., *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

dant, on ne peut affirmer qu'il s'agit là de rituel religieux car il ne rentre en jeu aucune entité surnaturelle. J'affirme alors que la présence de rituel ici est la plus simple qui puisse exister, bien que le thanatopracteur resocialise temporairement le défunt et permette la dernière relation entre le mort et les familles. S'il y a une certaine « sacralité » dans ses gestes, elle est laïque.

Le rite funéraire se présente « comme une succession de séquences amenant le défunt jusqu'à sa dernière demeure. »¹⁶ Il est orchestré par des professionnels qui rendent compte de ces changements. Le défunt s'éloigne un peu plus à chacune d'elles, le « presque vivant » s'estompe. Le rite funéraire est en somme une transition entre le monde des vivants et celui des morts, il fait écho à un évènement d'ordre biologique, le redouble et l'assume en lui donnant tout à la fois un sens subjectif et une reconnaissance collective. L'évènement que représente la mort fait partie des crises de la vie (*life crises*), au même titre que la naissance, la puberté, le mariage ou la retraite. Il initie une nouvelle étape, une nouvelle phase. Ainsi, lorsque la mort survient, C. de Cacqueray, fondateur du Service Catholique des Funérailles, mentionne que « l'entretien de la famille avec un agent commercial permet de préciser quelles vont être les étapes du parcours que le défunt va faire jusqu'à sa dernière demeure. Ce parcours, en effet, ne suit plus, depuis longtemps déjà, un modèle unique. Des possibilités différentes s'offrent aux familles et des choix qui sont faits découlent la nature de l'adieu et la richesse du rite. »¹⁷ Ainsi, si un contrat obsèques n'a pas été souscrit par le défunt avant sa mort, c'est à la famille de choisir s'il sera effectué un soin de conservation sur le défunt. Par ailleurs, il faut noter que traiter des morts pour un thanatopracteur relève du quotidien, alors que pour la famille, la mort relève d'une situation exceptionnelle. Une relation asymétrique s'installe alors entre les deux parties. Traiter la mort est routinier pour le thanatopracteur, bien que certains morts marquent plus que d'autres¹⁸, alors que la famille vit un évènement rare et attend du professionnel une attention particulière, une certaine empathie et d'être traité comme un cas unique. Suite au soin de conservation, le défunt est trans-

16 Bernard J., *Croquemort, une anthropologie des émotions*, Paris, Métailié, 2009, page 28.

17 Cacqueray C. (de), « Les professions funéraires et les pratiques rituelles », in Hanus M. (dir.), *Rites et rituels*, Etudes sur la mort, n° 114, 1998, page 18.

18 Tels les enfants, les morts violentes ou prématurées. Voir Maury A., *La thanatopraxie, ethnographie d'une pratique funéraire contemporaine*, Mémoire de Master d'anthropologie sociale et culturelle, sous la direction de Sophie Chave-Dartoën, Bordeaux-Segalen, 2010.

fééré en funérarium ou rapatrié à domicile selon la volonté des familles. Durant quelques jours, les familles vont pouvoir se recueillir auprès de lui. Enfin, après la levée du corps et l'éventuelle cérémonie religieuse, le corps est inhumé, c'est-à-dire soit enterré soit envoyé au crématorium. Le soin de conservation apparaît être ainsi au coeur même du rite funéraire car il est effectué dès les premières heures de la mort. La « présentification¹⁹ » du défunt représente la dernière relation avec les vivants, la dernière image, et conditionne ainsi le déroulement des funérailles.

Les thanatopracteurs que je suis étant loués (au sens financier du terme) par diverses Pompes Funèbres n'ayant pas les moyens d'employer leurs propres thanatopracteurs, j'ai eu l'opportunité de m'entretenir avec divers employés funéraires à ce sujet. Par exemple Janine, employée funéraire dans une ville moyenne : « Quand je reçois les familles, je leur propose le soin. Quand elles ne savent pas ce que c'est, je leur dis que c'est une façon pour elles de se recueillir dans de meilleures conditions avant l'inhumation. On a l'impression que la personne dort et pour moi c'est la réalité. Donc c'est tout, sinon ils ne cherchent pas trop à savoir en quoi consiste le soin. Ceux qui cherchent à savoir on leur dit qu'on injecte un produit, cela permet que le corps se conserve plus longtemps. Six jours de délai qu'on a droit, mais en général ils ne cherchent pas à savoir [...] ». Elle ajouta ceci : « si les familles choisissent de ne pas faire de soin je leur dis que s'il y a un souci avec les corps, qu'il y a des écoulements, c'est la mise en bière immédiate. De là, ils n'hésitent plus. » Le gérant des Pompes Funèbres, quant à lui, me dit que « dire aux gens qu'on transperce le coeur, c'est comme si on tuait la personne une seconde fois. » Comme me l'a avoué Marie de manière informelle : « il vaut mieux ne pas leur dire tout ce qui se passe vraiment, si les gens savaient vraiment ce que l'on fait ils ne voudraient pas qu'on touche au corps. Mais ce n'est pas faux ce qu'on leur dit. Ils se doutent bien de toute façon qu'on fait un peu plus que ça en une heure d'intervention [...] ». La « violence » du soin de conservation est ainsi amoindrie car certains aspects de la pratique pourraient choquer la famille tels qu'insérer un trocart dans le coeur, vider le corps de son sang et le remplacer par du formol, incinérer/jeter le sang « pompé », suturer la mâchoire... M. Lemonnier, anthropologue ayant réalisé sa thèse sur la

19 L'expression est de Thomas L-V., *Le cadavre de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980, page 144. « Présentification » est un néologisme de « présentation », cela souligne le décor dans le lequel le défunt est présenté, la mise en spectacle.

thanatopraxie, évoque un « non-dit »²⁰ entourant la thanatopraxie. C'est un secret nécessaire pour protéger les familles, « par précaution, pudeur, ou professionnalisme aussi bien, on ne leur explique généralement en quoi cela consiste. »²¹ À mon avis, et cela n'engage bien sur que moi et mon expérience sur le terrain, il s'agit plus de précaution professionnelle à des fins économiques que de pudeur. Cette appellation de « non dit » me semble trop conventionnelle au regard de ce qui est caché aux familles. J'ai plus la sensation d'être au coeur d'un problème éthique lorsqu'un soin est présenté. Vider entièrement un corps de son sang est un acte grave, et le cacher aux principaux intéressés me paraît fort discutable, même sous l'argument de « protéger les familles ».



Figure 1. La mallette du professionnel



Figure 2. Les trocars



Figure 3. Vue d'ensemble des outils



Figure 4. Pochon dans lequel est récupéré le sang

20 Lemonnier M., *Thanatopraxie et thanatopracteurs : Etude ethnohistorique des pratiques d'embaumement*. Th. doct : Ethnologie, Anthropologie, Université Montpellier III, 2006.

21 Baudry P., *op.cit.*, page 125.

2.1 AU FUNÉRARIVM/ À L'HÔPITAL

Le déroulement pratique du soin de conservation est similaire dans ces deux cas. Le corps est sorti de la case réfrigérée et le thanatopracteur travaille dessus, non seulement selon son « état » mais aussi en fonction de la demande des familles. Quand j'écris « état », je veux signifier le nombre de variables infinies qui rentre en compte lors d'un soin de conservation : le mort arrive-t-il habillé ? Quelle est l'épaisseur de la peau ? Quelle est la qualité du système sanguin : le mort a-t-il une bonne circulation du sang ? Est-il décédé des suites d'une maladie ? Bref, tant de variables interindividuelles qui font que chaque mort est unique et réagit de surcroît différemment au formol ou encore au trocart, signifient que la part d'improvisation, d'intuition du thanatopracteur est non négligeable.

2.2 CHEZ L'HABITANT, UNE SPÉCIFICITÉ FRANÇAISE

Tout d'abord, il faut mentionner que la thanatopraxie pratiquée à domicile est peu développée dans les recherches menées sur le sujet. Dans les sources mobilisées, seules P. Trompette et S. Caroly évoquent, bien que sommairement, ce particularisme. Selon elles, la réalisation du soin à domicile « expose souvent à des contextes inadaptés. »²² Réaliser un soin à domicile signifier s'introduire dans une intimité familiale et rencontrer des gens éprouvés par le décès d'un proche. C. Mauro, D. Beaune, M. Debout et *al.* évoquent quant à eux une « rencontre avec l'histoire de la mort de l'autre. »²³ D'après eux, « au-delà de la mise en contact physique et de l'imprégnation cénesthésique, les investigations peuvent amener le professionnel à s'inscrire dans une autre intimité de la personne décédée, « intimité environnementale, intimité sociale et intimité psychoaffective. »²⁴ Le professionnel n'est plus uniquement face à un corps désocialisé comme c'est le cas à la morgue et aux Pompes Funèbres. Effectivement, le soin à domicile ne se réduit pas à une mise en contact physique avec ce corps et

22 Trompette P., Caroly S., *op.cit.*, non paginé.

23 Mauro C., Beaune D., Debout M., Malicier D., « Au delà de la mort la survivance des corps », dans Bersay C. (dir.), *Études sur la mort*, L'esprit du temps, N° 129, pp. 99-108.

24 Mercadier C., *Le travail émotionnel des soignants à l'hôpital*, Edition Seli Arslam, 2002, page 104.

les sensations qui peuvent en découler. Le thanatopracteur est en outre en face du corps dans son intimité, son lieu de vie, son environnement social. Et, il y a la présence des familles. Le thanatopracteur est dans le cas du soin à domicile, en prise direct avec elles, avec leurs peines et leurs interrogations. L'investissement est différent pour le professionnel car le corps n'est pas décontextualisé, comme dans le cas des deux autres types de missions où le mort est sorti d'une case réfrigérée. Je peux corroborer cette analyse avec les propos de Pierre : « les seules choses qui peuvent marquer un peu c'est plus les familles, ce n'est pas les corps. Au labo, j'arrive, le corps je ne connais pas, je viens et je fais mon travail. Le plus dur c'est forcément les domiciles quand on voit les amis. »

Il est notable par ailleurs, que la réalisation des soins à domicile est une spécificité française qui a disparu aux États-Unis et en Angleterre, où ils sont exclusivement effectués dans des *funeral homes*. Ce qui traduit un rapport au corps particulier en France que l'on ne retrouve plus dans d'autres pays, des résidus de pratiques traditionnelles sont donc encore prégnants aujourd'hui. Est-ce dû à la mise en place tardive des Pompes Funèbres en France ? Le fait qu'elles soient encore fortement stigmatisées aujourd'hui est sans doute un élément de réponse. Je vais donc exposer à présent cette spécificité culturelle, en décrivant le déroulement d'un soin de conservation effectué à domicile, de l'arrivée du thanatopracteur au domicile de l'habitant jusqu'à son départ.

2.3 UN SOIN À DOMICILE

L'intervention a lieu dans une commune rurale. Henri est décédé chez lui, dans son lit, il est âgé de 80 ans. La famille souhaite que le soin soit effectué à domicile « par ce qu'il doit rester à la maison », celle-ci ne veut pas « qu'il soit envoyé dans un funérarium par la suite », il restera « près des siens et chez lui jusqu'au dernier moment ». Sa femme dit même qu'elle « pourra le garder un peu plus longtemps près d'elle ». Lorsque nous arrivons, Marie et moi-même serrons la main à la famille présente et présentons nos condoléances : « il ne faut surtout pas dire 'bonjour' en entrant, c'est déplacé, ce n'est pas un bon jour pour eux » me dit-elle, « tu hoches la tête et tu dis sobrement 'madame', 'monsieur' ». Marie présente comment va se dérouler l'intervention. Voici un extrait de la conversation :

-« J'en aurais pour une heure et demie environ, quand le soin sera fini, je reste à votre disposition pour toute remarque. Pour la coiffure, n'hésitez pas à me faire part de vos remarques. Ne vous inquiétez pas, tout se passera bien.

-Vous allez faire quoi exactement ?

-Un soin consiste en une injection avec du formol. Ensuite, j'apprêterai Monsieur... (Silence) Pourriez-vous nous conduire jusqu'au défunt, s'il vous plaît ? Et auriez-vous un point d'eau à proximité ?

-Oui. Vous avez besoin de serviettes pour faire la toilette peut-être, et des gants ?

-Non je vous remercie, j'ai tout le matériel nécessaire dans mes malles. »

Il est notable ici, que la veuve associe le soin de conservation à une toilette (c'est-à-dire un à « lavage » du corps, une toilette dite « traditionnelle ») lorsqu'elle lui propose gants et serviettes. Lorsque Marie lui répond : « j'ai tout le matériel nécessaire dans mes malles », elle joue sur la rhétorique car elle ne possède ni gants ni serviettes dans ses malles, mais elle a cependant tout le matériel nécessaire à l'exécution d'un soin de conservation. Par la suite, lorsque nous arrivons dans la chambre, la veuve dit à Marie qu'elle n'a pas bougé le mort depuis le décès. Pour H. Gérard-Rosay, « dans la moitié des soins à domicile, les familles n'ont pas osé toucher leur mort. Soit le mort est recouvert entièrement d'un drap, le visage et les mains cachées, soit, il n'est pas touché et reste dans la position du décès jusqu'aux soins de conservation. »²⁵ Marie me dit : « on se casse le dos lors des soins à domicile, ce n'est pas pratique de faire des interventions dans ces conditions, lorsque le mort est sur le lit. Ça serait plus pratique s'il était sur une table ... mais bon... on ne peut pas demander ça aux gens [...] et puis il faut faire attention que les gens ne rentrent pas dans la chambre, ça m'est déjà arrivé, une personne qui regardait par la fenêtre... J'ai tout arrêté et puis j'ai vite mis un drap sur le corps, j'ai appelé un collègue pour qu'il fasse diversion. Bref, il faut être très vigilant dans les soins à domicile, il y a le bruit de la machine aussi, c'est plus délicat qu'au labo... Des fois je mets même une chaise derrière la porte pour bloquer l'entrée. » Marie cherche par tous les moyens à protéger les familles de la seule vision du soin de conservation. Comme je l'ai déjà mentionné, elle me répètera souvent que c'est pour ne pas choquer les familles car un soin de conserva-

25 Gérard-Rosay H., « De l'embaumement au soin d'hygiène et de présentation moderne : bref retour historique », dans Hanus M. (dir.), *Le monde des funérailles*, Paris, Esprit du temps, 2004, page 97.

tion est « impressionnant ». Elle dira même que c'est pour les « protéger », ce qui a une connotation affective. Mis de côté ces facteurs « présence de la famille » et « intimité du défunt », le soin se déroule selon un protocole similaire aux soins effectués en laboratoire ou à la morgue, à l'abri des regards. Le seul changement est que Marie doit faire des allers-retours entre la chambre et le point d'eau le plus proche afin de remplir ses réservoirs, ce qui peut-être également source de tension pour elle.

Lorsque le soin fut terminé, Marie alla chercher la famille, nous nous mettons en retrait et attendons leurs remarques. La veuve dit : « il est beau, il à l'air apaisé et vivant ». D'après P. Baudry, « les gens re-voient toujours leur mort. Parfois ils félicitent l'ouvrage : *oui, c'est bien lui*. Mais ce qu'ils voient ce n'est pas *lui* ; ni ce corps retravaillé, reconfiguré, remis en position de défunt moderne. Parce que les yeux des familles commencent déjà à voire ce qu'ils ne verront plus. Parce que la technique la plus sophistiquée n'empêche pas le brouillon d'un souvenir qui s'amorce, et dont l'inexactitude est plus forte que le rendu le plus professionnel. Il n'y a pas là qu'une esquivé, qu'un refus de la réalité, mais bien un travail culturel : une capacité humaine à entrer dans le deuil, à aménager une place autre au défunt que celle qu'il occupait de son vivant. »²⁶ Puis, la veuve réajusta l'insigne de son mari. Comme le souligne Marie : « les gens aiment toucher le mort après notre passage, tu vois par exemple recentrer une broche, une insigne, resserrer une cravate... même si ils le mettent au même endroit que moi, ils aiment participer... apporter leur contribution. » C'est une « obligation, et une implication essentielle. »²⁷ Les familles ont le besoin de s'impliquer, à leur manière, dans cette dernière image du défunt.

Il est donc remarquable que dans les trois situations d'intervention le mort est caché et le protocole technique est similaire. Dans le soin à domicile, la dynamique est différente tant pour le thanatopracteur que pour les familles, que lors de soins à la morgue ou aux Pompes Funèbres. Comme je l'ai montré, lors des soins à domicile, le professionnel est face à un mort qui est saisi dans son environnement social, il n'est pas un corps décontextualisé comme dans les deux autres lieux d'intervention. Avoir accès au thanatopracteur pour les familles, leur permet d'être rassurées, voire d'entrer dans la confiance, mais aussi de donner directement leur avis sur

26 Gerard-Rosay H., *ibid.*, page 126.

27 Gerard-Rosay H., *ibid.*, page 128.

le travail du professionnel. L'enjeu est différent pour elles, dans la mesure où le soin est effectué sur leur lieu de vie. Elles ne sont pas dans l'ignorance qu'un soin se déroule sur leur proche. Lorsque le soin est effectué au laboratoire ou à la morgue, les familles ne savent pas à quel moment, à quelle heure, celui-ci sera effectué.

3. Les perceptions des familles

Car les familles sont prépondérantes dans le discours du professionnel, il paraît nécessaire de s'y intéresser en renversant notre perspective d'approche sur la thanatopraxie jusqu'à présent localisée sur les professionnels. Dans les entretiens menés auprès des familles, le thème de « l'image », « du souvenir lors du dernier adieu », est revenu systématiquement. En somme, la thanatopraxie participe à la constitution d'une image mémorielle pour les vivants. Cette image naturelle du défunt paraît être le point de départ du rite funéraire. Comment les familles la conçoivent-elle ?

3.1 LES RAISON DU RECOURS À LA THANATOPRAXIE

À la question : « Pourquoi demander le recours de la thanatopraxie ? », la totalité des enquêtés a répondu « pour qu'il [le mort] soit beau. Le critère esthétique est donc prédominant : « parce que c'est beau, parce ça permet que la dépouille soit un peu plus présentable » (Dominique). « Même si je ne suis pas croyante, je trouve qu'il est important que le défunt soit beau afin de partir pour un monde meilleur. D'autre part, comme on a exposé le corps dans le salon funéraire afin que l'entourage puisse lui dire au revoir, il fallait que le corps soit beau, et présentable pour l'entourage. Lorsque je parle de « beauté », je ne veux pas dire que mon mari était moche, loin de là, je veux tout simplement dire qu'avec la thanatopraxie, le corps est plus présentable. » (Frédérique) « Et bien pour que le corps soit conservé, pour qu'il soit bien, lorsque les gens viennent dans le salon funéraire » (Irène). « Elle aimait être apprêtée, et puis de toute façon elle voulait que ça se passe comme ça... alors j'ai respecté sa volonté » (Paul). Par ailleurs, les enquêtés affirment tous savoir ce qu'est la thanatopraxie. Or, il est notable qu'aucun d'eux ne sait *réellement* ce qu'il se passe une fois le professionnel face au corps. Ils ne savent pas non plus ce qui se trouve dans les mallettes. Ils ont pris pour véridique le discours formulé par les employés de Pompes Fu-

nèbres : « Donc, la thanatopraxie est un moyen de préserver une dépouille pour éviter qu'elle ne se dégrade vite [...] Ca consiste à injecter des produits dans le corps, mais je ne sais plus lesquels, et ils maquillent et habillent le défunt. Oui, ils me l'ont présenté comme ça aux Pompes Funèbres il me semble » (Frédérique), « Oui. Une fois que la Pompe Funèbre m'en a parlé, mais auparavant, je ne connaissais pas. C'est une technique permettant de conserver les corps. En gros hin... Ils mettent du formol, c'est une injection, c'est pour l'hygiène, et puis ils maquillent » (Irène), « Il s'agit de mettre un peu de maquillage sur le défunt, enfin je crois En tout cas c'est ce que Monsieur X [employé de Pompes Funèbres] m'a dit » (Paul).

Il ressort également que le maquillage doit être naturel, ce qui revient à la restitution de la coloration cutanée, le défunt devant simplement ressembler à ce qu'il était lorsqu'il était vivant : « un maquillage naturel. Très discret. Très simple. Le but n'était pas à ce qu'il ressemble à quelque chose, qu'il n'était pas » (Dominique), « Oh... euh... pas grand-chose. Un peu de maquillage, et puis c'est tout. Il fallait que tout cela soit très naturel. J'insiste vraiment. Je ne voulais pas qu'on voit trop le maquillage » (Irène), « Heu... que ca soit naturel, pas trop... Enfin j'ai surtout fait attention à la coiffure, qu'elle soit bien coiffée. C'était important pour elle » (Paul).

En ce qui concerne enfin l'habillement du mort, la totalité des familles questionnées ont souhaité que le thanatopracteur revête le défunt avec de beaux habits. Le défunt se doit « d'être élégant car c'est la dernière fois qu'on le voit » (Frédérique). Par ailleurs, certaines familles donnent au thanatopracteur le vêtement préféré du défunt : « on lui a mis une de ses belles robes qu'elle aimait tant, une robe fleurie, elle aimait les fleurs. On a préféré ça plutôt qu'un vêtement austère qui ne lui correspondait pas » (Irène). Il y a une synthèse entre ce qu'aimait être le défunt (et éventuellement ses volontés), et celles des familles : « Même si je ne suis pas croyante, je trouve qu'il est important que le défunt soit « beau » afin de partir pour un « monde meilleur. Et puis, comme on a exposé le corps dans le salon funéraire afin que l'entourage puisse lui dire au revoir, il fallait que le corps soit beau, et présentable pour l'entourage » (Dominique).

Lors de la mort, après l'intervention du thanatopracteur, les familles retrouvent en quelque sorte le vivant d'avant, le défunt retrouve ses traits de vivant. « C'est bien lui » (Dominique), et de rajouter « [Avec la thanatopraxie] on se sent plus proche de la personne décédée ». « Elle était comme ça avant » (Irène). L'individu est ici en représentation, bien que décédé, il est tout de même présent par l'apparence de vie restituée par la thanatopraxie.

Quant à la fonction que la thanatopraxie aurait eue pour les vivants, les réponses sont ici intéressantes. Seuls Frédérique et Paul ont trouvé un intérêt à la thanatopraxie, c'est-à-dire une occasion de faciliter le dernier adieu et d'aspirer à un bien-être. Elle n'aurait eu aucune fonction pour Dominique et Irène. Sincérité ou pudeur, je n'ai pu savoir. « La fonction qu'elle a eu pour moi ? Euh... Ben... Pff... rien (elle rit). Oh là là, je suis désolée, c'est la deuxième question où je n'ai pas de réponses concrètes... (Elle rit). Enfin, si ! Comme j'ai dit, c'était une manière de lui rendre hommage. De lui dire que pour son dernier départ, il faut qu'elle soit belle. Elle a été coquette, elle est coquette, elle restera coquette. Les thanatopracteurs ont comme été des esthéticiens pour la dépouille de ma mère » (Frédérique). « Sincèrement, rien de particulier. On m'a proposé les soins, j'ai accepté, point barre. Comme je ne connaissais pas, je me suis plus dit : « oui pourquoi pas, si ça peut l'embellir ». (Dominique), « Pour moi ? Euh... rien » (Irène), « Ca m'a fait du bien de la voir bien » (Paul). Paul n'a pas souhaité développer ce propos. Je supposerai, néanmoins, qu'il s'est senti apaisé en voyant son épouse car celle-ci avait sans doute un visage apaisé, les stigmates de la mort (voire de la maladie) ont été effacés par l'intervention du thanatopracteur. Il a eu éventuellement la sensation qu'elle est partie sereine, en paix, et que c'était la fin d'une souffrance pour elle. Il a ressenti un certain soulagement peut-être.

Par ailleurs, j'observe que pour les familles la thanatopraxie a restitué une part d'humanité au décédé : « en fait, on se sent plus proche de la personne décédée [...] Par exemple, je me rappelle, qu'une petite nièce de cinq ans a dit en entrant dans la salle : « oh, mais on dirait qu'il dort, non ? ». Voilà. Je pense que si ma nièce l'avait vu sans le maquillage, elle n'aurait peut-être pas dit ce genre de phrase [...] La mort est donc plus facilement acceptable. Attention, je ne cherche pas à dire que la thanatopraxie fait qu'on accepte plus facilement la mort d'une personne, mais elle aide à arrondir les angles » (Dominique), « Après, je ne sais pas si c'est l'intervention, mais suite au décès de sa mère, j'accepte un peu plus les corps morts » (Irène). La thanatopraxie a rendu plus acceptable la mort dans leurs cas. Elle a modifié l'altérité du défunt provoquée par le décès.

Enfin, par rapport au ressenti, seul Paul m'a dit que cela lui a fait du bien de voir sa femme une dernière fois, « [...] de la tristesse mais ca m'a fait du bien de la voir belle une dernière fois. Elle avait l'air apaisée » (Paul). Rien pour les autres enquêtés : « pas grand-chose » (Frédérique), « rien » (Dominique). Je n'ai pu avoir plus d'informations à ce sujet.

Pour M. Lemonnier²⁸, la thanatopraxie procède de l'un des premiers temps du rituel de retenue car elle permet la conservation temporaire du défunt et son exposition sous des traits magnifiés. Elle remplit une véritable fonction rituelle puisqu'elle offre aux familles la possibilité de « faire durer la dernière relation au mort ». Le cadavre est en effet support de rite. Il y a deux temps selon elle. Tout d'abord le temps de la retenue du défunt parmi les vivants et ensuite celui de la séparation définitive.

3.2 LA DERNIÈRE IMAGE

Il apparaît que les sujets essaient de se souvenir de la personne telle qu'elle était de son vivant lorsqu'ils sont face à sa dépouille : « je ne garde pas d'image particulière d'elle décédée. Je préfère m'en rappeler vivante » (Irène), « quand elle était vivante » (Dominique). Et puis, il y a l'affirmation de Paul : « on la voit là, endormie, mais on pense aussi à ce qu'elle était avant la mort, tout se mélange ».

Dans le funérarium, le corps n'est plus caché, il est montré aux familles. Durant quelques jours, elles vont pouvoir se recueillir auprès de lui. Comme le mentionne P. Baudry, « l'affrontement au cadavre est toujours ritualisé et la mise en scène du corps du défunt, aussi bien que celle du regard qu'on vient porter sur lui, supposent le maniement de techniques. »²⁹ Comment agissent les familles dans le funérarium ? Que font-elles ? D'après les entretiens recueillis, le défunt est touché, on lui parle doucement, on pleure, on le contemple, on lui réajuste ses vêtements, on lui caresse la joue. « Je l'ai regardé une dernière fois » me dit Paul. Par ailleurs, les familles glissent des photos dans les mains du défunt dans les funérariums. Ici, était récurrent la thématique de l'oubli : « pour qu'il se souvienne », « qu'il n'oublie pas », « pour tenir compagnie ». Comme Frédérique qui me dit : « on a mis plein de photos des enfants à la grand-mère, elle partira avec eux comme ça, ils seront toujours près d'elle. » Quand aux bijoux et aux objets personnels, j'ai pu constater que les bijoux (notamment ceux qui étaient présents sur le défunt lors de sa mort) étaient conservés par les familles à l'exception de l'alliance. Comme pour Paul : « j'ai remis l'alliance

28 Lemonnier M., « Thanatopraxie et accompagnement des familles », [En ligne], mis en ligne Novembre 2006. URL: <<http://www.internistes.org/IMG/pdf/MicrosoftWord-Thanatopraxieetaccompagnementdesfamilles.pdf>>.

29 Baudry P., *op.cit.*, page 127.

à son doigt après que les gens des Pompes Funèbres me l'aient remise, on s'est marié à la vie à la mort, je ne devais pas la garder. » Ou encore Frédérique : « oui on lui a laissé l'alliance, son mari est parti avec la sienne. »

3.3 L'EXEMPLE DU REFUS DE VOIR LE CORPS

Cette dynamique de l'image, du souvenir vivant/mort, est également présente sur un versant inverse. J'ai effectivement pu m'entretenir de manière informelle avec une personne n'ayant pas souhaité entrer dans le funérarium afin de voir le défunt. L'intérêt était de savoir pourquoi, dans la mesure où toute sa famille se recueillait auprès du défunt dans la chambre funéraire. Cette personne me répondit qu'elle ne souhaitait pas voir son grand-père mort : « je n'ai pas envie de le voir mort, je ne pense pas que cela m'aide à quoique ce soit. J'avais même envie d'empêcher mon frère de rentrer dans le funérarium. Mais bon (silence)... Je préfère garder un souvenir de mon grand-père vivant plutôt que mort. Voilà je n'avais pas envie de le voir mort, je crois que ça m'aurait fait peur plus qu'autre chose, j'ai peur de me rappeler de lui sur son lit de mort après... Même si je sais qu'il est beau et tout... » Cet entretien est intéressant car il met en exergue une volonté contraire à celles évoquées par les familles précédemment. Cette personne a effectivement peur que cette dernière image du mort prenne le pas sur ses souvenirs du défunt lorsqu'il était vivant.

4. Conclusion

Le travail de terrain tend à montrer qu'il n'est pas si réducteur que cela d'assigner au thanatopracteur le rôle de « technicien du cadavre »³⁰, bien que celui-ci soit un protagoniste essentiel du rite funéraire contemporain car ses actions resocialisent temporairement le défunt, dont le corps traité devient le « support » des derniers échanges avec les familles. La mise en scène du corps suppose le maniement de la technique de par les gestes pragmatiques du professionnel. Ce constat permet d'affirmer que la pratique n'est pas étrangère aux conduites symboliques entourant la mort, mais, l'aspect rituel dans l'interaction entre le thanatopracteur, le corps, et

30 Trompette P., Caroly S., *op.cit.*, non paginé.

la famille, doit être compris dans sa plus simple forme... Tous les acteurs sont hétérogènes et, si rituel il y a, il est marginal, technique et surtout laïc.

Quant aux enjeux de la thanatopraxie, la rhétorique de l'image est prégnante tant dans le discours des familles que celui des professionnels. La thanatopraxie, au-delà de permettre de planifier des obsèques, a pour fonction d'assurer la fixité d'une image du mort acceptable pour l'entourage, et la société, destinée à perdurer, tout au moins dans les mémoires, au-delà de la vie. Elle est non seulement un maillon essentiel du processus mémoriel engagé tout le long du parcours funéraire, mais elle est surtout symptomatique de notre société qui ne veut plus voir ni la mort, ni les morts, et en confie le traitement discret à des professionnels. Il est ainsi apparu que l'image ainsi restaurée possède une fonction mnémorique : parer, apprêter, maquiller le mort, le rendre beau et lui donner « l'apparence de vie », somme toute, dans l'intention que la famille le voit une dernière fois « presque vivant ». Est entretenu par ce moyen un jeu d'absence/présence du mort et de son image, et, par le biais de l'illusion (différents artifices sont mobilisés, y compris des effets de lumière, la pérennisation de sa représentation telle que s'il était vivant), le travail de reconstitution de l'image que fait le thanatopracteur se veut temporaire et simple. Il est cependant essentiel pour la famille car il assure pour elle, lors de cette ultime relation au funérarium ou à domicile, un « bon » souvenir du défunt, et plus généralement une expérience moins choquante au contact de la mort : ce mort embelli débarrassé des stigmates de la mort est support des derniers échanges. Cette mise en image revient à une mise en mémoire soulignant une dimension particulière de la personne au sein du rite funéraire. Cette dimension est celle de l'individu, qui, de biologiquement mort, devient temporairement ré-humanisé et resocialisé pour ses proches dans une image restaurée au miroir de la vie.

Je terminerai enfin avec ce constat de l'anthropologue J-G. Gauthier : « l'hygiène y gagne beaucoup, l'affectivité sans doute aussi, les Pompes Funèbres énormément... »³¹ Les familles sont avant tout des clients et la dynamique économique sur laquelle repose la thanatopraxie est non négligeable.

31 Gauthier J-G., *Des cadavres et des hommes ou l'art d'accommoder les restes*, Genève, Musée d'ethnographie, Annexes de Conches, 2000, page 190.

L'AMNÉSIE ? QUAND LE SOIN PALLIATIF OUVRE DE NOUVEAUX CHEMINS POUR LE CONTRÔLE DES PERSONNES MOURANTES.

Julien Simard

Institut national de la recherche scientifique. Québec-Canada

Résumé: Dans les années soixante, on commence à évoquer l'idée que règnent dans les sociétés contemporaines un puissant tabou communicationnel autour de la mort et une médicalisation technicalisée de la fin de vie laissant trop peu de place au « sujet ». Cela contribuerait à l'« exclusion » des personnes mourantes des communautés. L'objectif de cet article sera double: d'abord, définir ce que la littérature sociologique et anthropologique entend, comprend et décrit comme étant le modèle palliatif du mourir – communément reconnu dans cette littérature sous le nom de « bonne mort » - et brosser un portrait des différentes critiques (parfois acerbes) qui lui sont adressées, questionnant notre rapport à la violence, à la personne et aux émotions.

Mots-clés: soins palliatifs, thèse de déni de la mort, médicalisation de la mort

Amnesia? When palliative care opens up new ways of controlling dying people

Abstract: The 1960s saw the emergence of the powerful taboo surrounding death that prevails in contemporary societies and, at the same time, a technicalized medicalization of dying that leaves too little room for the «subject». This has contributed to the «exclusion» of dying people from communities. This paper has two objectives: 1) to define what the sociological and anthropological literature understands and describes as the palliative model of dying (commonly referred to as a “good death”) and 2) to describe the various, and sometimes acerbic, critiques of this model, which bring into question our relationship with violence, emotions and the individual in this postmodern era.

Keywords: palliative care, denial of death thesis, medicalization of dying

En Occident et ailleurs, les années soixante et soixante-dix sont une époque de transitions historiques, de changements de sensibilités, de révolutions du quotidien et de mouvements sociaux effervescents. On commence alors à évoquer l'idée que règnent dans les sociétés contemporaines un puissant tabou communicationnel autour de la mort ainsi qu'une médicalisation technicalisée de la fin de vie laissant trop peu de place au « sujet ». Ceci contribuerait, du coup, à l'« exclusion » des personnes mourantes¹ des communautés. Cette vision de la mort « problématique », en sociologie, a été baptisée *thèse du déni de la mort* (Lee, 2008; Walter 1991, 1994, 1996). Ces raisons étaient amplement suffisantes pour que des groupes de « pionniers » envisagent des manières de réinvestir le terrain de la mort, en s'attaquant de front au problème tripartite de la mort moderne : c'est pour faire lumière sur ces ténèbres, si l'on peut dire, que les soins palliatifs établissent leurs institutions, leurs performances et leurs méthodes d'accompagnement autour du chevet du mourant en phase terminale de cancer (principalement). Or après plus de quarante ans d'activités, et aux dires d'une partie de la littérature spécialisée portant sur le champ du soin palliatif, l'accompagnement qu'on y réaliserait s'éloignerait des objectifs initiaux. Cela nous amène d'emblée à quelques questions importantes : 1) le tabou, la médicalisation et l'exclusion étaient-ils des leurres au départ même de ce projet d'accompagnement aux mourants ?; 2) ou, pire encore, est-ce que ces problèmes n'auraient pas pris d'autres formes, plus insidieuses, intégrées dans la trame du palliatif et se faufilant là-même où on les pensait vaincus, sous le couvert d'une victoire trop rapidement proclamée contre le « fameux déni de la mort » (Des Aulniers, 2007).

Pour tenter de répondre à ces interrogations, l'objectif de cet article sera double: d'abord, définir ce que la littérature sociologique et anthropologique entend, comprend et décrit comme étant le modèle palliatif du mourir – communément reconnu dans cette littérature sous le nom de « bonne mort » - et brosser un portrait des différentes critiques (parfois acerbes) qui lui sont adressées. L'examen de ces postures critiques peu entendues ou prises au sérieux dans la communauté palliativiste permet de reposer des questions anthropologiques fondamentales dans notre rap-

1 Contrairement aux normes de l'écriture courante, j'utilise souvent le féminin en place du masculin (soignantes), entre autres parce que la majorité des gens qui composent les équipes de soins sont des femmes, mais également parce qu'il est étrange que le masculin prédomine symboliquement dans la langue française. Je partage, en cela, des analyses féministes.

port à la mort, à la généalogie, à la communauté, au soin et à la violence, tout en nous renseignant sur la façon dont un mouvement social réformateur peut, en certains endroits et à certains moments, recréer malgré lui des mécanismes de contrôle et des dispositifs pouvoir, au sens de Foucault. La volonté de ces discours critiques est souvent de réactualiser certains des combats menés par le palliatif à ses débuts, surtout en ce qui a trait à l'idéal de soin communautaire et socialisé. Il faut savoir que la majorité des auteurs qui seront ici abordés sont ou ont été en lien avec le champ du soin palliatif comme intervenants, collaborateurs ou simplement chercheurs de terrain; ces critiques émanent donc de l'intérieur même de ce champ de pensée et de pratique, et à la limite, en solidarité active avec lui. Ce sera aussi notre posture.

Nous débuterons cet article par une mise en perspective historique qui abordera rapidement les débats autour de la thèse du déni de la mort, sur laquelle se basent les représentations de la « bonne mort » et, au final, une très grosse partie de l'édifice idéologique et pratique du soin palliatif. Nous élaborerons ensuite une synthèse des critiques du soin palliatif qui s'échafaudera sur une conception de la « bonne mort » comme élément central d'un dispositif de pouvoir médical, au sens de Michel Foucault, et conclurons avec une rapide discussion portant sur les possibilités d'envisager un renouvellement de l'accompagnement palliatif et de la conception de la personne mourante à la lumière de ces réflexions. Celles-ci seront éclairées par quelques exemples tirés d'un terrain ethnographique (observation participante, entretiens) effectué par l'auteur de ces lignes en 2011 dans une maison de soins palliatifs de la région de Montréal, au Québec.

1. Présentation et historique

Mais avant tout, un peu d'histoire ! Sous l'impulsion de Cicely Saunders est fondée en 1967 dans la banlieue londonienne ce qui sera la première maison de soins palliatifs au monde : le célèbre St. Christopher's Hospice (St. Christopher's Hospice, 2012). Saunders, médecin et fervente croyante d'obédience catholique, militait alors pour une réactualisation des pratiques de soins aux moribonds enfouies dans la tradition chrétienne et cloîtrées depuis des siècles dans les couvents. Le contrôle médical de la douleur à l'aide d'antalgiques (morphine et autres opiacés) était donc pour Saunders une première étape, nécessaire mais non suffisante, pour s'attarder au

mourant comme personne entière dans ses dimensions biologiques, psychologiques, spirituelles et affectives, dans sa fameuse « souffrance totale » (Clark, 1999). Dans cet état d'esprit, la fin de vie est bien sûr une rupture, mais aussi un moment « précieux » qu'on peut contrôler et surtout *investir* à l'aide de technologies médicales – dans le sens large de « technologie », c'est-à-dire en incluant les produits pharmaceutiques –, pour permettre au patient et à sa famille de faire l'expérience de moments d'exception, d'intensité sentimentale et intersubjective avant le grand départ, sans que le processus soit trop court ni trop long (Hintermeyer, 2004; Castra, 2003). Ici, on « vit » jusqu'au bout, mais idéalement pas trop longtemps.

Pour nombre d'observateurs, le *hospice movement* qui émerge avec le travail de Saunders ressemble en tous points à un mouvement charismatique au sens de Max Weber, c'est-à-dire, notamment, qu'il afficherait une verve prosélyte, un leadership hors du commun, un focus d'action assez étroit (les patients en phase terminale de cancer) et un appel spirituel notable (Bradshaw, 1996; Clark, 1999; James et Field, 1992). Pour l'anthropologue brésilienne Rachel A. Menezes (2004), le champ du soin palliatif se trouve au confluent des logiques médicales, psychosociales et religieuses : tout à la fois mouvement social, domaine médical et espace de floraison du New Age. Dans la pensée New Age, la vie est conçue comme un « flux », inséré dans des individus uniques et singuliers, dont l'intériorité est le lieu d'une vérité profonde (*ibid* : 62). Cette pensée de l'immanence contribua à la revalorisation de la mort comme moment de passage, d'exception, permettant de dégager pour une dernière fois – ou même pour une première fois – le « diamant » que chacun porte, le « soi véritable » (*notes de terrain*²; Walter, 1991). Le soin palliatif, comme le New Age, cherchent à faire émerger l'« authentique ».

La manière palliative de mourir, souvent appelée la « bonne mort » par les acteurs du palliatif comme par les observateurs sociologues et anthropologues du phénomène, est un discours au caractère particulièrement normatif. La « bonne mort » crée de l'ordre - une charpente inexacte et à la portée relative - dans une succession de trajectoires médicales qui s'enfoncent inexorablement dans le néant. La « bonne mort » serait donc un idéal-type au sens de Max Weber, comme l'exprime si bien le sociologue Anglais Tony Walter : « An ideal type is not ideal in the sense of

2 Entrevue réalisée avec un médecin en soins palliatifs de la région de Montréal.

being desirable but in the sense of being an abstract idea in the head of the sociologist that is rarely ever found in pure form in the real world » (Walter, 1996 : 194).

Néanmoins, malgré ce souci de complexité empirique, on peut tenter d'énumérer ici les grands principes de la « bonne mort » de façon plus ou moins exhaustive en se basant sur les analyses de la littérature socio-anthropologique : 1) communication « libre » et « ouverte » entre le patient, les proches et l'équipe soignante, ainsi que leur coopération mutuelle dans le soin auprès de la personne mourante; 2) l'autonomie du patient, c'est-à-dire principalement le respect et la valorisation des demandes de soins et de sédation faites par le malade, mais aussi de tout autre désir qu'il pourrait émettre; 3) absence ou dénouement des conflits, par et dans un discours psychologique; 4) acceptation de la mort par tous les acteurs en présence, dans un contexte « paisible », et donc absence constatée et réaffirmée de « déni » de la mort ou de conflits interpersonnels ingérables; 5) émergence du « vrai soi » du patient à l'aboutissement du processus, considéré par beaucoup comme étant l'occasion d'établir un « deuil anticipé » chez les proches (Castra, 2003; Kellehear, 1990; Menezes, 2004; Seale et Van Der Geest, 2004; Seale, 1998; Walter, 1991; Marinho et Arán, 2011). Ce processus du mourir peut être supposé assez lié aux « nouveaux rites », ces rites à géométrie variable, individualisés, intriqués dans le langage de la psychologie et axés sur la confession et le récit de vie. Ces « nouveaux rites » sont donc conséquents avec la sociabilité postmoderne et le souci de donner parole dans une valorisation de l'autonomie des sujets contemporains, de surcroît lorsqu'advient la maladie et la perte d'autonomie (Baudry, 2006; Cheal, 1998; Fellous, 2001; Seale, 1998; Walter, 1991, 1996, 2004; Saillant et Gagnon, 1999).

2. Réactualisation de la critique ? Le soin palliatif comme contrôle

Pour plusieurs chercheurs en sciences sociales, cette nouvelle « mort sous contrôle pharmacologique et relationnel », comme l'écrit le sociologue français P. Baudry (1996 : 10), est une technique complexe de contrôle et de normalisation de ce qui entoure le fait de mourir dans les sociétés contemporaines. Parmi les tenants de cette vision du contrôle, les auteurs brésiliens Marinho et Arán (2011) ont développé une réflexion assez critique sur la chose, en s'inspirant fortement des travaux de Michel Foucault

sur la normalisation. Foucault distingue la normation de la normalisation. Le premier processus se retrouve dans les sociétés *disciplinaires* et permet de distinguer de façon dichotomique le normal de l'anormal, en « accentuant le caractère primitif d'une norme » (Marinho et Aran, *ibid* : 11). La normalisation réfère plutôt à un processus incessant résultant d'une analyse de la normalité par les disciplines et se retrouverait essentiellement dans les sociétés *sécuritaires et biopolitiques*, dans un processus constant de gestion de « courbes de normalité différenciées » (*ibid.*), en visant toujours à ramener ces déviations vers le centre. Dans le contexte palliatif, le dispositif formé par le récit de la bonne mort, les institutions de soins palliatifs, la thèse du déni de la mort et la discipline du soin palliatif en tant que forme médicale instituée permettrait ultimement une normalisation des pratiques et des discours, en s'insérant de façon « capillaire » au quotidien. Ce dispositif se rendrait ultimement jusqu'au chevet même du mourant, à travers l'établissement de trajectoires thérapeutiques idéales pour les patients, de formes de communication attendues et balisées ainsi que de modes de subjectivation particuliers valorisés/imposés sur le malade. En somme, « un dispositif destiné à assurer l'acceptation et la légitimité du nouveau modèle [du mourir], qui s'articule de la sorte en une norme de régulation de cette nouvelle pratique médicale » (2011 :10, *ma traduction*). La médecine, hégémonique de nature, s'étendrait ainsi dans de nouveaux territoires jusque-là inexplorés.

En écho avec cette lecture foucauldienne du soin palliatif, le sociologue anglais David Clark analyse la « souffrance totale » telle que conceptualisée par Cicely Saunders pour y reconnaître, dans une première lecture, que ce concept et les pratiques qui en découlent permettent effectivement une « humanisation de la souffrance humaine » (1999 : 734). Par contre, selon lui, la souffrance totale peut aussi paver la voie à un « pouvoir disciplinaire », potentiellement totalisant. Grâce à des savoirs et des techniques de soins particulières, le soin palliatif – et du coup, la médecine – peuvent se frayer une entrée dans le réseau social, l'esprit et la psyché du patient, et donc dans les fins détails de sa subjectivité : la souffrance totale ne veut-elle pas adresser ouvertement la souffrance bio-psycho-affective du patient en fin de vie ? Dans cette optique, il faudrait voir les aspects phénoménologiques de la souffrance comme intégrés au quadrillage du regard médical qui, pour se constituer, avait découpé le cadavre en sections et avait investi le corps mort pour comprendre - et gérer, de manière « pastorale » - les mécanismes de la vie (Foucault, 1963; 1976).

Nous nous attarderons dans les pages suivantes à détailler certains de ces mécanismes de contrôle, de normalisation et d'organisation qui auraient cours dans le contexte palliatif, à partir de matériel ethnographique personnel et de monographies françaises, anglaises et brésiliennes sur les institutions de soins palliatifs. Nous partagerons notre réflexion entre : a) le fonctionnement interne des institutions de soins palliatifs; b) le mourant, ses représentations; c) la place du soin palliatif dans un contexte social large.

A) L'INSTITUTION. TRAJECTOIRES DU MOURIR, TYPES DE PATIENTS ET STYLES DE MORT : UNE ANALYSE ANTHROPOLOGIQUE

Les deux sociologues états-uniens Glaser et Strauss ont publié en 1968 *Time for Dying*, un livre dans lequel ils établissent le concept de « trajectoires du mourir ». Ces trajectoires ont entre autres comme caractéristique d'être l'objet de tentatives de définition potentiellement conflictuelles émanant de plusieurs groupes à la fois au sein de l'institution de santé (ex : infirmières, bureaucrates, médecins, etc...). La nature des trajectoires du mourir, en contexte institutionnel, est donc intimement liée à des conditions structurelles, à la temporalité même du processus du mourir (1968), mais aussi à des contingences matérielles et économiques, telles que le nombre de lits disponibles ou les régimes d'assurances (c.f. Chapple, 2002). Si, dans les hôpitaux états-uniens des années soixante Glaser et Strauss ont pu identifier un continuum de trajectoires, de rapides à lentes en passant par celles qui sont qualifiées de « temporellement inattendues ». Une classification similaire est probablement pertinente dans les institutions de soins palliatifs.

Ce fut l'intuition de Michel Castra, sociologue médical français, selon qui le processus de sélection des malades en soins palliatifs vise, avant même l'entrée du patient dans une chambre, à éliminer les « zones d'incertitudes » relatives à la durée de la trajectoire du mourir, à la gestion de l'évolution de la maladie, aux symptômes, ainsi qu'à la capacité ou la volonté du mourant à adhérer au mode de prise en charge palliatif, soit aux représentations de la fin de vie enchâssées dans la bonne mort (2003 : 188). Ce processus de sélection viserait à créer « une catégorie homogène de patients en fin de vie », où types de mort et temps du mourir seraient homogénéisés, permettant du coup une prévisibilité dans les tâches de

soin et d'accompagnement et facilitant en conséquence le travail des soignantes. Des trajectoires trop courtes sont synonymes de frustrations, car l'équipe n'a alors pas le temps d'entrer en communication avec le patient et ses proches - et donc d'effectuer son travail d'intervention - et des trajectoires trop longues créent parfois une familiarité trop grande avec le mourant, familiarité qui pourra s'avérer souffrante lorsque celui-ci décèdera. Mais au final, c'est tout de même la profondeur d'adhésion du patient et de ses proches au modèle du mourir qui donnera le ton des relations entre soignantes et visiteurs, élément relationnel incertain qui ne peut être que partiellement contrôlé avant l'admission du patient dans sa chambre³...

Le mourant en soins palliatifs est enjoint, aux dires de Castra (*ibid*), à se constituer dès son entrée en institution un « projet de fin de vie », c'est-à-dire qu'il doit orchestrer la réorganisation de ses relations et de son rapport à la mort, à partir de son chevet. L'équipe soignante cherchera alors à induire chez lui une « rupture biographique », synonyme d'un changement de statut : dans l'idéal, on attend du patient atteint de cancer qu'il se considère maintenant comme « mourant » et qu'il agisse en conséquence, qu'il débute ainsi la « fermeture » de sa vie... Pour ce faire, le patient devra développer avec l'équipe soignante une relation de soin contractuelle, dans laquelle ses demandes de soins, de sédation ou autres devront être clairement formulées pour que de « bons rapports » s'établissent avec le corps soignant. Or, ce ne sont pas tous les patients qui adhèrent pleinement à cette forme de prise en charge psycho-relationnelle et parallèlement, les soignantes n'affirment pas ouvertement que l'établissement de « projets de fin de vie » soit un processus attendu et imposé sur le malade : « Pour le Dr. F., chaque individu reste unique. Son corps réagit différemment de celui de son voisin, il porte avec lui un passé, une religion et des croyances. Il n'y a pas de place pour les règles de conduite et les certitudes en soins palliatifs, comme si la capacité de faire constamment face au doute faisait partie des incontournables pour travailler dans ce domaine » (*notes de terrain*)⁴.

Castra a identifié un continuum de plusieurs attitudes d'adaptation des patients devant ces normes : la coopération, la négociation, et l'insoumission ou le repli sur soi. Si les deux premières attitudes sont assez courantes, il reste que les patients qui refusent de voir leur fin de manière

3 Sur le terrain effectué, les procédures d'admission visent 2 mois d'espérance de vie pour les patients. La moyenne des séjours est de 19 jours.

4 Tiré d'un livre-souvenir publié par l'institution de soins palliatifs où a eu lieu le terrain.

sereine, qui veulent recommencer les traitements curatifs, qui élaborent encore des plans pour le futur, qui souffrent d'agitation ou d'anxiété extrême et qui se « désistent » sont littéralement identifiés, au pire, comme étant « les mauvais patients », ou bien comme des patients qui « ne parlent pas beaucoup » (Castra, 2003; Marinho et Arán, 2011). Sur le terrain, j'ai remarqué que les équipes soignantes ont du mal à accepter les patients peu volubiles, peu tactiles, peu enclins à s'installer dans une ouverture avec les intervenants, c'est-à-dire à leur laisser exercer leurs expertises. L'envers de cette normativité est la présence de trajectoires notables, inoubliables, qui resteront gravées dans la mémoire collective des équipes soignantes. Ces moments thérapeutiques exceptionnels seront d'ailleurs souvent invoqués pour expliquer à l'anthropologue comment le travail en soins palliatifs peut être « nourrissant » pour qui y évolue. Une infirmière dira : « Travailler en soins palliatifs restera pour moi la plus belle école. Les malades ont représenté un véritable cadeau dans ma vie. Ils m'ont appris à voir l'essentiel avec les yeux du coeur. Avec eux, j'ai vécu de grandes émotions et j'ai éprouvé beaucoup de compassion à leur égard » (*notes de terrain*)⁵.

L'auto-représentation implicite des soins palliatifs, faut-il le rappeler, est celle du patient qui domine sa mort, la prépare, en fait un moment d'exception entouré de ses proches, une culmination/mise en scène de sa trajectoire biographique, de sa subjectivité et de son autonomie, sous le signe du contrôle des affects, de la dignité, du courage et de la vie qui « continue » (voir Menezes 2004; Marinho et Arán, 2011 : 12). Comme vu précédemment, la non-acceptation par le mourant de sa propre mort ou le refus de collaborer avec l'équipe soignante créent du conflit, ce qui est interprété comme étant l'échec des techniques psycho-relationnelles de l'équipe (Marinho et Arán : *ibid.*). L'équipe soignante doit alors se remettre en question, affiner ses techniques et récidiver avant qu'il ne soit trop tard, car le conflit, dans ce contexte, serait automatiquement synonyme de souffrances et de déni (c.f. Higgins, 2004). Souffrances et conflits viennent alors miner une fin de vie dont on s'attend qu'elle soit « paisible » et vécue dans l'« amour » et les « sourires » : tout se passe comme s'il n'y avait pas vraiment de place pour la violence et pour la *cathartique* dans le soin palliatif.

5 Même source que la précédente.

B) RELATIONS ENTRE LES SOIGNANTES :
L'INSTITUTION COMME UN ESPACE DE TRAVAIL HARMONIEUX

La façon dont les relations de travail sont établies et entretenues entre les soignantes fait aussi partie du cadre normatif de la bonne mort. Ces relations de travail sont normativisées, comme dans n'importe quel milieu de travail ou institution, mais leur particularité ici est d'être en adéquation avec la trajectoire de mort « paisible », fantasmée en sourdine. Encore une fois, la profondeur de cette adhésion dépend de l'institution et des soignantes elles-mêmes; rien n'est monolithique dans les faits sociaux ! Il faut dire qu'à ses origines, le mouvement palliatif désirait briser la hiérarchie entre les professions et les genres. La médecine, discipline dominante du champ de la santé, était exercée comme on le sait en majorité par des hommes blancs. Le médical perd ainsi ses prérogatives dans le contexte palliatif, car il n'est plus question de guérir, mais bien de soigner et de maintenir une qualité de vie chez le patient, mode d'accompagnement qui relève traditionnellement du domaine du soin infirmier, du « care » plutôt que du « cure ». Le champ du soin palliatif est à bien des égards un monde de femmes : d'où l'émergence d'une pensée (para)fémaliste dans les relations de travail et de réflexions inédites, dans le milieu de la santé, sur la hiérarchie des professions et l'organisation collective du soin (Menezes et Heilborn, 2007).

Néanmoins, aux dires des observateurs et de certains acteurs interviewés sur le terrain, l'horizontalité et la coopération dans les relations de travail sont souvent embourbées dans une tentative constante d'afficher une absence de conflits et une pacification généralisée des relations interpersonnelles, masquant du coup la souffrance et les conflits de travail qui naissent inexorablement dans ce contexte : « on a été... tout le monde s'aime. C'est facile de dire ce qu'on aimait, mais moins facile de dire ce qu'on aimait pas... » (*notes de terrain*)⁶. Ainsi, les soignantes et soignants en soins palliatifs valorisent la coopération et la constitution de collectifs de travail, qui permettent à la fois de coordonner des tâches en grande partie multidisciplinaires, et d'organiser un partage des émotions difficiles pouvant résulter d'un contact si rapproché avec la mort (Bogalska-Martin, 2007; Castra, 2003; Menezes, 2004; Moon, 2009). La norme est celle de « l'esprit soins palliatifs », comme dirait Castra (2003), ethos qui présup-

6 Entrevue réalisée avec une préposée aux soins.

pose un équilibre harmonieux dans les relations de travail, une « complicité fraternelle ».

Dans le même ordre d'idées, l'anthropologue anglaise K. Froggatt (1997) avance que la métaphore de la famille sous-tend toutes les relations de travail palliatives, 1) à travers un focus sur le patient et ses proches, binôme considéré comme « unité de soins »; 2) dans le fait que les soignantes doivent prodiguer aux patients un soin similaire à celui qu'elles donneraient à un proche; les soignantes se considèrent donc, métaphoriquement, comme la famille du patient; 3) dans la philosophie et l'organisation des relations interpersonnelles dans un contexte de travail. Mais Froggatt critique cette « mise en scène », qui ferait du patient un « enfant », ne pouvant prendre réellement part aux décisions des soignantes « adultes », et qui plus est ne retiendrait de l'idée de la famille que ses aspects harmonicistes : « The hospice does not, for example, promote the more negative aspects of family life, the tensions and disagreements. Rather, it stresses the positive ideals, and the use of the family model may mask the lived experience of reality » (1997 : 131). La soignante évolue ici dans le modèle de la mère aimante, aimable (Castra, 2003) ou de la « femme de cœur » s'occupant d'un enfant, le patient, ce « petit malade », comme le mentionne un médecin interrogé dans l'étude (*notes de terrain*).

Ces conflits seraient entre autres liés à des visions différentes du soin chez les soignantes, souvent divisées entre « anciennes » et « nouvelles » (Castra 2003 : 307), et au manque de coopération dans le « sale boulot », c'est-à-dire dans les tâches « ingrates » (changements de couches, stomies, plaies de lit) qui sont légion dans le soin aux mourants. La souffrance, les *burnouts* et autres dépressions - aussi identifiées par Szabo (2007) dans le contexte palliatif - viennent pour Amar (2009) directement questionner la viabilité de l'organisation du soin palliatif sur le modèle de la famille harmonieuse. Amar prétend qu'il manque dans cette vision familiale des relations de travail le « rôle du père ». De nombreuses critiques pourraient être faites à ce genre de propos, ne serait-ce que la présence d'une pensée embrassant le patriarcat et d'une conception de l'autorité comme psychanalytiquement nécessaire ou encore d'une conception essentialiste et biologisante de la femme comme un être évitant le conflit, par nature sexuelle. Il faut tout de même reconnaître l'idée qu'un « refoulement » du conflit et de la violence fasse problème dans les relations de travail palliatives, et que ce phénomène soit par le fait même révélateur d'une profonde norme : celle de l'harmonie, mise à tout prix en façade.

Derrière la mise en scène d'une communication libre entre tous les acteurs se cachent des serremments de dents, des conflits larvés et des souffrances, qui éclatent parfois devant l'anthropologue lors d'entrevues individuelles. Justement, dans son étude de terrain sur la souffrance en soins palliatifs, la sociologue française Eva Bogalska-Martin identifie même le fait de ne pas exprimer sa souffrance comme un critère de professionnalisme :

Dans ce cas, il peut être demandé à un professionnel de ne pas exprimer sa souffrance lors de son service à l'hôpital, ni auprès des malades, ni auprès des collègues. Cet interdit peut aller plus loin, il peut s'appliquer aux sentiments. Selon la norme sociale des unités de soins, le « professionnalisme » s'entend comme une absence de ressenti de la souffrance (2007 : 102).

La portée ethnographique de cet énoncé est critiquable car la souffrance n'est pas nécessairement perçue, vécue et gérée de la même façon dans toutes les institutions palliatives ou contextes socioculturels (voir Menezes, 2004; Menezes et Heilborn, 2007). Néanmoins, elle fait tout de même écho avec les liens que Marinho et Arán perçoivent entre absence de souffrance et absence de conflits (*op. cit.*), et avec la norme d'auto-contrôle des émotions autour de la mort. McNamara et al. (1995) ont identifié, chez des infirmières en soins palliatifs australiennes, que l'adoption du cadre de la bonne mort était en soi un mécanisme de *coping* pour gérer les effets souffrants du contact prolongé et quotidien avec la mort. Paradoxalement, la souffrance de la soignante est un phénomène qui est de plus en plus discuté et conceptualisé dans les milieux de soins, surtout palliatifs (Daneault *et al.*, 2006). Pour Castra, « la gestion de la fin de vie ouvre ainsi sur la reconnaissance d'une souffrance, c'est-à-dire de ce qui échappe au dispositif de pacification » (2003 : 270). La pacification pousse-t-elle la violence derrière la scène, parce qu'incapable de la gérer ?

C) LE MOURANT : CONFESSIONS, SUBJECTIVITÉ, PSYCHANALYSE

L'originalité de la pensée et de la pratique de Cicely Saunders, d'Elizabeth Kübler-Ross (1969) et autres leaders charismatiques du mouvement palliatif est de donner à la parole du patient en phase terminale une dimension thérapeutique, et de permettre à travers cet exercice une revalorisation de son autonomie et de sa subjectivité. La foi - un peu aveugle ? - en cette

prémisse pose problème à une partie des penseurs critiques qui seront ici discutés. Pourquoi, se demandent-ils, investir autant d'énergie dans la recherche de cette parole ?

Plutôt que d'avoir à faire à une parole naïvement libérée, le sociologue David Armstrong prétend que nous serions plutôt ici en présence d'un « productive power which at certain points produces silences and at others incitements to discourse » (*in* Clark, 1999 : 735). Cette « incitation au discours », qui suppose d'emblée une structure de pouvoir - tout en laissant peut-être de côté la dimension réellement thérapeutique de la parole du malade - n'est pas sans rappeler ce que Foucault entendait par l'impératif de l'aveu autour du dispositif de sexualité, définit ainsi dans *La volonté de savoir* :

Or, l'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier; un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à lever pour se formuler; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses conséquences externes, produit, chez qui l'articule, des modifications intrinsèques : elle l'innocente, elle le rachète, elle le purifie, elle le décharge de ses fautes, elle le libère, elle lui promet le salut (Foucault, 1976 : 82-83).

Pourquoi le soin palliatif résonne-t-il autant avec cette procédure de l'« aveu », cette parole judéo-chrétienne élaborée et complexifiée durant l'Inquisition, nous dit Foucault, qui « promet le salut » à celui ou celle qui la performe ? Peut-être est-ce une autre continuité entre les soins palliatifs et une certaine religiosité chrétienne, une proximité inattendue au premier regard entre le confessionnal d'autrefois et le chevet du mourant, ou encore avec le rituel de l'extrême-onction récemment abandonné par le Vatican et l'écoute active psychologique. Si le soin palliatif organise ainsi le salut du mourant à travers une bataille contre les « obstacles et résistances », menée sur le terrain du psycho-relationnel, que sont les conflits interpersonnels, le déni de la mort et le silence, dans quelle démarche de jugement s'inscrit-il vraiment ? Dans un pardon nouveau genre, une consolation et une réconciliation ? Est-ce que la dynamique de l'« écoute » et de la « parole » en soins palliatifs ne serait pas aussi versée dans le jugement et la punition, comme le supposerait la présence de relations de pouvoir ? L'institution d'un processus de normalisation entre ce qui définit le « bon » et le « mau-

vais » patient, la norme et la marge, semble confirmer, du moins en partie dans le statut professionnel de la soignante, la présence d'une juge couplée à celle de l'écouter.

Pour Marinho et Arán, cette tentative de donner une voix au patient doit être comprise comme une manifestation du « souci de soi » foucauldien : « Pour Foucault, le postulat de cette éthique qui affirme que celui qui prend bien soin de lui-même est, pour cela même, capable de se comporter adéquatement en relation aux autres ou pour les autres, dans un exercice dynamique d'implication – le soin actif des autres – et de réserve – le souci de soi » (2011 : 10, *ma traduction*). Il semble qu'on veuille réaffirmer et souligner à grands traits, à l'approche de la mort, la capacité de l'individu de s'auto-réguler, comme si cela était un gage d'une « vie bonne » dans le passé et d'un « deuil sain », dans le futur. Le psychanalyste S. Amar écrit à ce propos que la parole du mourant en soins palliatifs est « cathartique » ou même « érotisée » (2009). Je n'irais pas jusqu'à dire qu'elle est cathartique, tout au contraire. Elle voudrait être cathartique mais elle ne peut l'être. Pour certains, patients, j'en suis sûr, la catharsis veut dire la colère, les cris et le constat camusien de l'absurde. Enfin, pour les médecins français Derzelle et Dabouis, ces techniques relationnelles et communicationnelles sont « une surenchère de soins qui fait au final disparaître le sujet de la parole et du langage » tout en créant une « psychopathologisation de la mort » (2004 : 256). Ce sont là des réflexions qui ont le mérite d'être claires.

Pour plusieurs auteurs critiques, le soin palliatif crée donc les conditions d'une affectivité étalée, « dégoûlante » (Des Aulniers, 2007), « un climat d'inflation affective » (Higgins, 2004) bien représentée dans l'expression « hospice smile » (Szabo, 2007). Le psychanalyste français R.W Higgins écrit à ce propos : « Le regard "valorisant" que les soins palliatifs veulent opposer au regard dégradant posé par notre modernité sur les mourants est un regard qui, faute d'être référé à autre chose que lui-même, est un regard sur-affectivé, fusionnel, vampirique et mortifère parfois [...] » (2004 : 184). Une tension curieuse se crée dans l'« attitude palliative » entre compassion détachée et exagérée (Szabo, 2007), comme si les acteurs de ce contexte ne savaient jamais dans quel registre évoluer. L'anthropologue L-V Thomas abonde aussi en ce sens, avec ses mots grandiloquents : « Écartelés entre tendresse et technique, égoïsme et altruisme, indicibilité et décision, les acteurs de la scène de la pré-mort et du mourir ne risquent-ils pas parfois de se tromper de rôle, de s'emmêler dans leur texte, de tomber dans le trop cruel faux semblant ? » (1993 : 180).

L'écoute active, le toucher, la possibilité de croissance personnelle, « l'amour inconditionnel » sont des éléments fondamentaux de la construction identitaire des soignantes et soignants en soins palliatifs (Menezes, 2004; Menezes et Heilborn, 2007; Castra, 2003). « Les apôtres de l'amour infini », comme une soignante nommait ses collègues dans mon terrain (*notes de terrain*), évoluent manifestement dans un registre symbolique et interactionniste chrétien, voire missionnaire, mélangé à un ethos proche de la pop-psychologie et du New Age (Menezes, 2004). Il suffit d'observer l'imagerie produite par les associations ou institutions de soins palliatifs pour s'en convaincre : mains ouvertes dans lesquelles s'est déposé un papillon, regards pleins de bonté noyés dans une surexposition lumineuse. Le même genre d'esthétique pacifiée est présente dans la publicité des maisons de personnes âgées.

3. Discussion

La tentative de re-communautariser la mort et de mettre fin à l'exclusion des mourants, principes au cœur du mouvement palliatif, aurait-elle été un échec ? Certains chercheurs conçoivent effectivement l'institution de soins palliatifs comme à la fois exclue du reste de la société et produisant l'exclusion sociale des patients qui y sont admis. La création même du statut de mourant procéderait d'une séparation de ceux-ci d'avec les vivants et le social, autant matériellement que symboliquement. Katherine Froggatt, présentée plus tôt dans l'article, propose de concevoir l'institution de soins palliatifs comme espace liminal au sens de Van Gennep (1960) et de Victor Turner (1969), c'est-à-dire comme le lieu d'inscription de la période liminale d'un rite de passage entre la vie et la mort, séparé dans l'espace et dans le temps du monde dit « profane », quotidien, mondain (Froggatt, 1997). L'anthropologue anglaise Julia Lawton (1998), un peu plus radicale, a plutôt suggéré de conceptualiser l'institution de soins palliatifs comme un non-lieu ayant comme fonction de séparer les corps en décomposition et en déformation du reste de la société : ainsi, le soin palliatif ne masque pas la mort, mais la « séquestre » plutôt (1998). Elle est là à qui veut la voir, mais elle n'est pas au cœur de la vie sociale pour autant. Pourquoi ? Ces corps non fermés, sans « frontières » (*unbounded*) seraient pour notre époque impossibles à concevoir ou à accepter, car incompatibles avec notre conception de la personne autonome, unique et munie

de frontières entre son individualité et celle des autres. Un manque d'autocontrôle sur ses sphincters représente pour le mourant une faillite de ce modèle de la personne mettant en jeu, du coup, sa « dignité » (Lawton, 1998; Seale, 1998). D'où la « séquestration » de corps-personnes divisés, dont les fluides s'échappent, comme nouvelle forme d'exclusion, ou devrait-on dire de liminalité structurelle.

Nous avons vu que le soin palliatif pouvait être conçu comme un dispositif contrôle sur les trajectoires de soins, sur la façon dont on accompagne les mourants et sur ce qu'on s'attend à ce qu'ils communiquent. En somme, une recherche de confessions, un certain rapport à l'aveu alors qu'approche la mort, dans un contexte d'une distance physique prise avec les communautés de vie, avec le quotidien. Le mouvement palliatif se perçoit lui-même comme ayant pris ses distances avec la médecine pour s'être ancré dans le communautaire. Pourtant, la vision exposée ici prétend le contraire, c'est-à-dire que la biomédecine aurait intégré des espaces jusque-là inaccessibles, comme la subjectivité des mourants, grâce aux soins palliatifs et qu'elle aurait gardé les corps en déchéance. Depuis l'hôpital et les cordons sanitaires du dix-neuvième siècle, une continuité (Foucault, 1963). Pour repenser l'accompagnement palliatif, il me semblerait juste d'aborder cette recherche de l'authentique qui est visiblement prégnante dans les institutions de soins palliatifs de par le monde.

C'est dans la fragilité entre le corps et la personne que peut s'introduire avec toute sa force la violence pure de la mort. D'où l'importance, pour élargir la réflexion, de penser la personne mourante plutôt que le mourant au sens strict. Parler de *personne* mourante invite encore une fois à une réflexion sur le lien social et les frontières du soi dans nos sociétés capitalistes contemporaines : « Our relationships with others holds us in ways we cannot always recount or explain and it subverts the notion of an autonomous and self-controlling subject », écrit le penseur des sciences infirmières T. Foth, en commentant les conceptions éthiques de la philosophe féministe J. Butler (2009: 21). Le soin palliatif veut réifier l'autonomie. Et si l'autonomie était une lubie ?

Toujours selon Higgins, psychanalyste français, les psychologues seraient littéralement des « préposés à la privatisation de la mort ». On pourrait rétorquer à Higgins, en suivant la thèse de Blauner (c.f. Walter, 1991), que les communautés contemporaines se sont disloquées et que cette « privatisation » serait plutôt un symptôme de changements sociaux structurels qu'une volonté manifeste des psychologues. D'où la nécessité épisté-

mologique de réfléchir à toutes les exclusions dans le même mouvement, les institutions qui les supportent ainsi que les processus par lesquels ces exclusions sont reproduites, dans une perspective sociale plus large que celle d'un seul champ. Cette « privatisation » ou atomisation du mourir et de la maladie sur l'individu se retrouve aussi, semble-t-il, en CHSLD, dans les hôpitaux psychiatriques, dans le tissu même de la ville, qui ne cesse de se déficeler (Fassin et Dozon, 2001). Les communautés n'ont plus les outils pour auto-gérer la perte d'autonomie, la vieillesse, l'improductivité, la maladie et la mort et doivent s'en remettre pour ces tâches à des équipes de professionnels et des institutions spécialisées, dont celles qui offrent des soins palliatifs. Voilà le cœur de la question.

Bibliographie

- AMAR, S. (2009). « Violence du mourir, violence des soins palliatifs, violence en soins palliatifs ». *Le Journal des psychologues* 266 : 35.
- BAUDRY P. (2006). *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris : L'Harmattan.
- BAUDRY, P. (1996). « Violence, soins et tiers social », *JAMALV* 46 : 8-13.
- BOGALSKA-MARTIN, Ewa. (2007). « La souffrance comme expérience partagée ». *Socio-anthropologie* 21 : 87-106.
- BRADSHAW, A. (1996). « The spiritual dimension of hospice: the secularization of an ideal », *Social Science & Medicine* 43: 409-419.
- CASTRA, M. (2003). *Bien mourir: sociologie des soins palliatifs*. Paris : Presses universitaires de France.
- CHAPPLE, H. S. (2002). « Could She Be Dying? Dis-Orders of Reality around Death in an American Hospital », *Anthropology and Humanism* 27: 165-184.
- CHEAL, D. (1988). « The postmodern origin of ritual », *Journal for the theory of social behaviour* 18: 269-290.
- CLARK, D. (1999). « Total pain, disciplinary power and the body in the work of Cicely Saunders, 1958-1967 », *Social Science & Medicine* 49 : 727-736.
- CLARK, D. (2002). « Between hope and acceptance: the medicalisation of dying », *British Medical Journal* 324: 905.
- DANEAULT, S.; LUSSIER, V.; MONGEAU, S. (2006). *Souffrance et médecine*. Québec : PUQ.

- DERZELLE, M.; DABOUIS G. (2004). « L'impensé des soins palliatifs ou "beaucoup de bruit pour rien..." », *Cliniques méditerranéennes* 69 : 251.
- DES AULNIERS, L. (2007). « Pratiques rituelles du temps du mourir et formes actuelles de la belle mort », *Frontières* 20(1): 22-26.
- FASSIN, D.; DOZON, J-P. (2001). « L'universalisme bien tempéré de la santé publique », in J-P DOZON et D. FASSIN (Coord) (2001). *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*. Paris, Balland : 7-19.
- FELLOUS, M. (2001). *À la recherche de nouveaux rites: rites de passage et modernité avancée*. Paris : Éditions L'Harmattan.
- FOTH, T. (2009). « Biopolitical Spaces, Vanished Death, & the Power of Vulnerability in Nursing », *Aporia* 1(4): 16-26.
- FOUCAULT, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité vol.1. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- FROGGATT, K. (1997). « Rites of passage and the hospice culture », *Mortality* 2: 123-136.
- GLASER, B G.; STRAUSS, A. L. (1968). *Time for Dying*. New York : Aldine Publishers.
- HIGGINS, R.W. (2004). « Le sujet mourant. La mort en état d'exception », in F. Lenoir et J-P de Tonnac, *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris, Bayard : 1090-1108.
- HINTERMEYER, P. (2004). « Les critères du bien mourir ». *Gérontologie et société* 108(1): 73-87.
- JAMES, N.; FIELD, D. (1992). « The routinization of hospice: charisma and bureaucratization », *Social Science & Medicine* 34: 1363-1375.
- KELLEHEAR, A. (1990). *Dying of cancer: the final year of life*. Harwood Academic Publishers.
- KÜBLER-ROSS, E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan Publishing Co.
- LAWTON, J. (1998). « Contemporary hospice care: the sequestration of the unbounded body and 'dirty dying' », *Sociology of Health & Illness* 20: 121-143.
- LEE, R. L. M. (2008). « Modernity, Mortality and Re-Enchantment : The Death Taboo Revisited », *Sociology* 42(4) : 745-759.
- MARINHO, S.; ARÁN, M. (2011). « As práticas de cuidado ea normalização das condutas ». *Interface-Comunic., Saude, Educ* 15(36) : 7-19.

- MCNAMARA, B.; WADDELL, C.; COLVIN, M. (1995). « Threats to the good death: the cultural context of stress and coping among hospice nurses ». *Sociology of Health & Illness* 17(2): 222-241.
- MENEZES, R. A.; HEILBORN, M. L. (2007). « A inflexão de gênero na construção de uma nova especialidade médica ». *Rev. Estud. Fem* 15(3): 563-580.
- MENEZES, R. A. (2004). *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro : Editora Garamond.
- MOON, P. J. (2009) « Making Explicit the Contention in Hospice Care ». *American Journal of Hospice and Palliative Medicine* 26(6): 432-438.
- SAILLANT, F.; GAGNON, E. (1999). « Présentation. Vers une anthropologie des soins? », *Anthropologie et sociétés* 23: 5-14.
- SEALE, C. (1998). *Constructing death: the sociology of dying and bereavement*. Cambridge : Cambridge University Press.
- SEALE, C.; VAN DER GEEST, S. (2004) « Good and bad death: Introduction ». *Social Science & Medicine* 58 : 883-885.
- ST. CHRISTOPHER'S HOSPICE (2012). En ligne (consulté le 4 février 2012): <<http://www.stchristophers.org.uk/>>.
- SZABO, J. (2007). « Shining a light into the Shadow of Death : Terminal Care Discourse and Practice in the Late 20th Century », in A. MCLEAN et A. LEIBING (Coord.) (2007), *The shadow side of fieldwork: exploring the blurred borders between ethnography and life*. New York : Wiley-Blackwell.
- THOMAS, L.-V. (1993). « Grandeur et misère des soins palliatifs », in C. MONTANDON-BINET et A. MONTANDON, *Savoir mourir*. Paris : L'Harmattan.
- TURNER, V. (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca (NY), Cornell University Press.
- VAN GENNER, A. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.
- WALTER, T. (1991) « Modern Death : Taboo or not Taboo ». *Sociology* 25: 293-310.
- WALTER, T. (1994). *The Revival of Death*. London, Routledge.
- WALTER, T. (1996). « Facing death without tradition », in G. HOWARTH et P. JUPP (Coord.) (1996), *Contemporary issues in the sociology of death, dying and disposal*. New York, St.Martin's Press : 193-213.

LES RITES FUNÉRAIRES CATHOLIQUES ET CIVILS EN FRANCE : DU MODÈLE TRADITIONNEL À LA PERSONNALISATION

Pauline Dziedziczak
Université Européenne de Bretagne – Rennes 2

Résumé: En un siècle les rituels funéraires se sont transformés. Alors qu'ils étaient l'apanage de l'Eglise catholique, le modèle traditionnel est rejeté au profit d'une personnalisation des obsèques. Celle-ci est la résultante de la volonté des proches du défunt (famille, groupes de pairs) d'être partie prenante dans l'instauration des rituels funéraires, qui deviennent enjeux de négociations. Il y a dès lors transformation des formes traditionnelles des rituels plus qu'une perte de ritualité.

Mots-clés: rituels funéraires, personnalisation, cérémonies civiles, cérémonies catholiques

Civil and Catholic funerary rituals in France: from tradition to individualisation

Abstract: In the last century, funeral rituals have been transformed. Whereas they were once dictated by the Catholic Church, this traditional model has been rejected in favour of more personalized funeral ceremonies. This has come about because the relatives and peers of the deceased now want and expect to have a say in how a funeral ritual takes place. This reflects a transformation of traditional rituals rather than a loss of rituality.

Keywords: funerary rituals, personalization, civil ceremonies, catholic ceremonies

Le mouvement de sécularisation qui caractérise les sociétés modernes a conduit nombre de chercheurs à considérer que nous assistions à un phénomène de déritualisation (Hervieu-Léger, 2004: 16 ; Clavandier, 2009). Il faut en convenir, en rompant avec la tradition les sociétés modernes se sont défaites des rites fortement liés aux mythes cosmogoniques et religieux. Néanmoins, on ne peut que constater la permanence d'un « agir rituel » (Segalen, 2009). A condition, toutefois, de ne pas confondre l'historicité des rites, les formes qu'ils peuvent revêtir dans un temps, un espace et un milieu donnés, et la ritualité qui renvoie à une capacité proprement anthropologique à produire du rite (Dartiguenave, 2001). Pour reprendre les termes de Claude Rivière, « la déritualisation qu'on croit observer actuellement ne réfère qu'à la perte de certaines pratiques religieuses historiquement datées » (Rivière, 1995: 7).

Aussi, il s'agit dans ce développement de montrer que pour les rites funéraires cet « agir rituel » cherche à emprunter de nouvelles voies pour s'instituer entre autres au sein des proches du défunt. En d'autres termes, il s'agit de montrer que les rites funéraires ne sont plus l'apanage de l'Eglise, mais qu'ils s'instaurent maintenant dans le cadre d'une négociation entre plusieurs parties (professionnels du funéraires, représentant du culte catholique, familles, groupes de paires...) en vue d'instituer l'événement que constitue le décès d'un proche.

Pour ce faire, nous appuierons notre propos sur les données d'un travail de recherche au cours duquel nous avons réalisé une quarantaine d'entretiens avec des professionnels du funéraires¹, des représentants de l'Eglise catholique (Prêtres, Diacres, Sœurs et laïcs²) ainsi que des associations (JALMALV 35, Le Geste et le Regard, l'ACIV, le Collectif Dignité Cimetière...) et des observations d'obsèques et de leur organisation pendant plusieurs mois dans différentes communes françaises. Nous tenons à préciser que notre propos se centrera sur les cérémonies et leur organisation, sans pour autant que nous considérions que les rites funéraires se réduisent à elles, bien au contraire.

Avant de présenter en quoi consiste le phénomène de personnalisation auquel nous assistons, que ce soit lors d'obsèques catholiques ou ci-

1 Il s'agit essentiellement de professionnels des Pompes Funèbres Générales, mais pas seulement.

2 Ce sont des personnes qui ont été formées au sein de la maison diocésaine et sur le terrain, puis qui ont reçu une habilitation de la part de l'Evêque.

viles, nous reviendrons sur les transformations qui se sont opérées dans notre société au niveau du funéraire et qui ont conduit les chercheurs à considérer que la mort n'était plus ritualisée, ni socialisée. Enfin, nous montrerons en quoi les rites funéraires sont dorénavant enjeux de négociations et comment ces dernières se mettent en œuvre.

1. Du modèle traditionnel...

En l'espace d'un peu plus d'un siècle, les rites funéraires se sont transformés. Traditionnellement, du moins du 19^{ème} à la première partie du 20^{ème} siècle, le rapport à la mort se caractérisait par un vaste ensemble de pratiques rituelles. Celles-ci débutaient avant le décès, par la veillée du mourant et l'extrême-onction notamment, et se poursuivaient après le décès par le port du deuil et le culte des tombeaux des années durant. La communauté locale se mobilisait pour soutenir les proches et participait aux différents rites entourant la cérémonie (l'arrangement de la demeure, la toilette du mort, le cortège funèbre, etc.). C'est par contre l'Eglise catholique qui, en élaborant le rituel, assurait principalement la charge symbolique de la cérémonie. Elle en était la garante de la sacralité et du mystère divin. Sa légitimité n'était pas discutée par la communauté locale et familiale³, qui n'interférait pas dans le rituel (Dianteill, Hervieu-Léger et Saint-Martin, 2004). Ce qui caractérise cette période, c'est également le faste du décorum funéraire. Il y avait un florilège d'accessoires (tentures, catafalque, cierges, etc.) participant à la théâtralisation rituelle que constituait la « pompe » des funérailles. Ce sont les pompes funèbres qui assuraient cette charge matérielle.

On retrouve ces pratiques sur l'ensemble du territoire. Néanmoins, si elles forment un tout homogène, il convient de préciser qu'elles ne sont pas uniformes pour autant, comme en témoigne les travaux d'Arnold Van Gennep qui, s'attachant à dégager les invariants de la structure des rites de passage, rend compte des singularités locales dues aux coutumes, à l'environnement et aux influences reçues de l'extérieur (Van Gennep, 1982).

L'évolution de la société, notamment l'urbanisation, la médicalisation et la professionnalisation de la mort, ainsi que le processus de sécularisation conduiront à l'amenuisement, voire à la disparition, de certaines de

³ Du moins par les fidèles.

ces pratiques. Il y a ainsi eu un resserrement des pratiques rituelles autour de la cérémonie d'obsèques. Par ailleurs, alors que socialement la veillée était historiquement et traditionnellement centrale, il y a eu un déplacement vers la cérémonie. Même si les visites au défunt se perpétuent, notamment au sein des maisons funéraires et des funérariums, nous sommes bien loin, en France, des veillées d'antan où la communauté se rassemblait autour du défunt de manière continue. Les visites se font aujourd'hui, la plupart du temps, en toute discrétion et souvent individuellement ou en petit nombre⁴. C'est par contre le jour de la cérémonie que les différents groupes d'appartenances et de filiations du défunt (famille, groupes amicaux, professionnels, associatifs...) se mobilisent⁵. Par ailleurs, la disparition du faste funéraire, des grands cortèges funèbres et du port du deuil, tel qu'il était prescrit, rendront la mort moins visible socialement. Enfin, le processus de sécularisation se manifestera par une distanciation à l'égard du rituel édifié par l'Eglise et plus largement à l'égard des références chrétiennes.

Ce sont ces évolutions qui conduiront Philippe Ariès à dénommer la mort du 20^{ème} siècle d' « inversée », celle-ci étant devenue « taboue » (Ariès, 1975), et Louis-Vincent Thomas à faire état d'une désocialisation de la mort et d'une désacralisation des pratiques funéraires (Thomas, 1975). Ce paradigme marquera pendant longtemps les recherches sur la mort en France. Il faudra attendre, entre autres, les travaux de Jean-Hugues Déchaux (Déchaux, 2000) pour que la « thèse du tabou » soit remise en question. Toutefois, si dans les années 1980 nous pouvons constater un tournant de ce point de vue (Clavandier, 2009), la thèse de la déritualisation semble toujours bien ancrée.

A notre sens, ce n'est pourtant pas tant la désacralisation des rituels funéraires qui caractérise la période actuelle, que la volonté dont font preuve les familles et les proches de se les approprier. En effet, nous pen-

4 A notre connaissance, seules certaines communautés s'approprient les lieux et s'y réunissent.

5 Cependant, l'effectif de l'assemblée peut grandement varier d'une cérémonie à l'autre. Ainsi, si dans certaines communes françaises les habitants se réunissent en grand nombre aux obsèques de l'un des leur, il n'est pas rare non plus d'assister à des obsèques où seuls les proches parents sont réunis. Exceptionnellement, pour des obsèques de personnes très âgées, notamment, il peut n'y avoir personne. Ce sont alors les professionnels du funéraire qui font assemblée, ceux-ci ne pouvant accepter une telle situation. L'effectif de l'assemblée varie souvent en fonction de l'inscription plus ou moins importante du défunt dans des réseaux sociaux, que ce soit lié à son statut ou à son âge.

sons que loin de connaître une période de déritualisation, nous sommes au contraire dans une phase de transition. Cette phase de transition se marque par un rejet de la part des proches de se voir imposer un modèle rituel préétabli, conçu sans eux, et le désir de ceux-ci d'être partie prenante dans l'élaboration du rituel. Il ressort ainsi de nos entretiens avec des prêtres et des laïcs que les familles souhaitent intégrer dans les cérémonies des musiques que le défunt appréciait, lire des textes écrits par eux-mêmes et qui rendent compte de ce qu'était le défunt pour eux, etc. Il y a ainsi dans la grande majorité des obsèques catholiques aujourd'hui intégration d'éléments profanes dans la cérémonie. Marie-Hélène Lichou et Solange de Penanster font ainsi remarquer que : « S'agissant du rituel des obsèques, on est passé d'un temps où la famille était dépossédée de la mort – tout se traitait entre l'Eglise et les pompes funèbres – à un temps où la personnalisation devient, au contraire, l'un des principaux objectifs recherchés » (Lichou et Penanster, 2003: 118). La personnalisation des obsèques dont elles rendent compte est justement pour nous la résultante de ce processus d'appropriation⁶.

2. ... à la personnalisation

Que faut-il entendre par personnalisation ? Pour les représentants de l'Eglise (prêtres, diacre, laïcs...), il y a personnalisation dès lors qu'il y a intégration d'éléments profanes à la cérémonie, dès lors que l'on s'éloigne du rituel tel qu'il est prescrit. Pour les professionnels du funéraire, il y a personnalisation lorsque l'investissement des proches est important dans la cérémonie. Mais, d'une manière plus générale, la personnalisation renvoie à la prise en compte de la *personne* en ce qu'elle est produite et productrice d'un faisceau de relations qui lui confèrent son existence sociale (Lebot, 2002 ; Gauchet et Quentel, 2009). C'est-à-dire, entre autre, qu'une cérémonie personnalisée rend compte de ce qu'était la personne à travers les relations nouées avec son entourage de son vivant.

Ainsi, lors des cérémonies civiles, pouvons-nous observer différentes personnes être conviées, par le maître de cérémonie, à venir s'exprimer au pupitre de la salle omniculte du crématorium ou du cimetière. La plupart

⁶ Nous entendons par appropriation le processus par lequel des acteurs sociaux font leur des pratiques sociales et qu'ils revendiquent comme telles.

du temps, ces interventions sont introduites par le maître de cérémonie qui situe l'intervenant par rapport au défunt. Des représentants des divers groupes d'appartenance du défunt prennent ainsi la parole : « une délégation syndicale ou politique, ou associative, sportive, ou autre qui aurait un petit message à dire » (agent de pompes funèbres). Lorsqu'il y a plusieurs interventions, ce sont généralement les membres de la famille qui prennent la parole en premier ou quelqu'un qui les représente, intervient souvent ensuite un ami proche, puis éventuellement les autres réseaux. Dans certains cas, le défunt pourra aussi être rattaché à la communauté chrétienne, en intégrant des éléments religieux. En effet, s'il peut y avoir intégration d'éléments profanes au sein des cérémonies religieuses, il n'est pas rare à l'inverse de voir des éléments religieux intégrer les cérémonies civiles, « des prières et des textes malgré tout » (agent de cimetière).

Il faut préciser que les cérémonies civiles ne sont pas toutes personnalisées et qu'elles peuvent l'être plus ou moins. La personnalisation d'une cérémonie civile demande une certaine organisation en amont, ainsi en fonction des capitaux culturels des proches, de leur état émotionnel, des informations qu'ils ont pu recevoir ou non, ou encore des professionnels qui les recevront, ils seront plus ou moins à même de prendre en charge la cérémonie et d'instaurer un rituel. Par ailleurs, il y a aussi des familles qui s'en remettent entièrement aux professionnels.

Dans le cadre d'une cérémonie religieuse, il s'agit de reconnaître l'appartenance du défunt à d'autres groupes que la seule communauté catholique. Ainsi, par exemple, lors des obsèques d'un jeune de 15 ans, ses amis eurent la possibilité d'introduire un ballon de foot symbolisant le lien d'amitié qui les unissait à travers une passion commune. Ce geste fut introduit après le geste de la lumière. Ce dernier consiste à allumer des bougies avec le cierge Pascal et à les déposer sur ou auprès du cercueil. Il rappelle d'une part que Jésus est mort et ressuscité, et d'autre part que le défunt a reçu la lumière du Christ à son baptême, donc l'appartenance à la communauté catholique. En intégrant cette séquence rituelle pleinement à la cérémonie, les amis du défunt sont donc institués en tant qu'amis, tout en signifiant à l'ensemble une autre appartenance, amicale en l'occurrence. Il faut préciser que cet exemple est toutefois atypique. Il est rare que les éléments de personnalisation soient intégrés au cœur du rituel proprement dit, nous y reviendrons, et il s'agit plus communément de témoignages.

Que ce soit dans le cadre d'une cérémonie civile ou religieuse, il s'agit de restituer le défunt dans sa dimension de personne en récapitulant, no-

tamment, son histoire par l'évocation de souvenirs, mais aussi, plus largement, en le rattachant à la destinée humaine. Le défunt pourra ainsi être réinscrit dans sa lignée familiale, par l'évocation de ses ascendants qu'il « rejoint » et de ses descendants, qui le perpétuent socialement au-delà de sa mort biologique. La personnalisation pourra aussi prendre une forme allégorique par la diffusion d'images symbolisant l'inéluctabilité du temps qui passe ou le cycle des saisons figurant le triptyque vie, mort et renaissance : « On a une vidéo à ce moment-là qui passe avec des images de bateaux qui passent, par exemple, les quatre saisons, donc les feuilles qui tombent » (Agent de crématorium).

3. Le jeu des négociations

Le processus de personnalisation et d'appropriation des rites funéraires réside dans le fait que ces derniers n'ont pas seulement pour fonction sociale de marquer la frontière entre le monde des vivants et le monde des morts (Baudry, 1999), afin d'assurer la « *paix des vivants* » selon l'expression de Louis-Vincent Thomas, mais aussi de différencier les vivants entre eux. En effet, en tant qu'acte d'institution (Bourdieu, 1982), les rites funéraires n'instituent pas seulement le mort en tant que défunt, ils viennent également redéfinir les relations que les proches entretenaient avec lui. Or comme le défunt et la relation entretenue avec lui sont constitutifs de l'identité de chaque proche, c'est l'identité même des proches qui est redéfinie à travers celle du défunt. Ainsi, au moment des obsèques, ce n'est pas seulement du défunt dont il est question, mais aussi et surtout des participants au rituel. Par conséquent ces derniers cherchent à être partie prenante de la cérémonie, ce qui donne lieu à négociation avec les officiants, qu'ils soient représentants de l'Eglise ou professionnels du funéraire, mais aussi entre les proches eux-mêmes.

C'est essentiellement lors de l'entretien précédent la cérémonie que les négociations sont en œuvre. Pour les prêtres et les laïcs, cet entretien vise, dans un premier temps, à faire connaissance avec la famille, à mieux connaître la vie du défunt et les relations entretenues avec lui, mais aussi à déterminer quels rapports le défunt et la famille entretiennent avec l'Eglise. L'Eglise est consciente de l'éloignement de la majorité des familles vis-à-vis des références chrétiennes et en tient compte : « Assez rapidement on se positionne : y aura-t-il une messe ? N'y aura-t-il pas de messe ?

C'est en fonction de ce qu'ils vivent les uns, les autres, ce qu'a été la vie du défunt » (Prêtre). Une bénédiction leur sera ainsi éventuellement proposée plutôt qu'une messe, en suggérant que « ce serait mieux sans eucharistie parce que voilà... parce qu'à un moment donné vous vous sentirez étrangers » (Prêtre). L'Eglise y trouve également son compte dans la mesure où il y a eu une forte diminution du nombre de prêtre en France. Or pour une bénédiction ce n'est pas nécessairement le prêtre qui officie, les laïcs peuvent le remplacer.

Il s'agit dans un deuxième temps d'organiser la cérémonie en tant que telle. A cet égard, les paroisses ne s'inscrivent pas toutes dans la même visée. Certaines s'inscrivent plutôt dans une « visée conservatrice », tendant au maintien de la communauté par le durcissement de ses frontières et la rigidification du code rituel. Elles vont donc chercher à limiter au maximum l'intégration d'éléments profanes : « Nous, c'est une célébration chrétienne, ce n'est pas un mélange de genre, un peu de tout, un fourre tout » (prêtre). Ces paroisses donneront toutefois la possibilité aux familles d'introduire au moins une musique et/ou un texte non religieux au début ou à la fin de la cérémonie⁷, en somme en dehors du rituel religieux, comme nous l'indique ce prêtre : « Au moment de l'adieu, de l'au-revoir, ils peuvent dire ce qu'ils veulent. Voilà, ils n'engagent qu'eux quoi. Ils n'engagent pas la foi chrétienne. » D'autres, au contraire, s'inscrivent plutôt dans une « visée progressiste ». Ces paroisses s'efforcent également de maintenir la communauté, mais cela passe par l'ouverture des frontières et par l'assouplissement du code rituel. Elles seront donc plus enclines aux éléments de personnalisation. Toutefois, si les demandes sont trop en marge du code liturgique, le prêtre ne manquera pas de rappeler le cadre en faisant preuve de pédagogie : « si c'est anti-mystérieux, vie éternelle, s'il y a un antagonisme, ce serait une incohérence par rapport au mystère chrétien, il est évident qu'on va leur dire : écoutez, vous êtes dans une église... On va les faire réfléchir sur le sens du texte. Alors, là, bon, on entre en dialogue... » (Prêtre). Quoiqu'il advienne, même pour ces dernières, tout n'est pas négociable. Il y a ainsi au moins deux impératifs, celui du respect de l'ordre cérémoniel du rituel catholique et celui de l'introduction d'un texte bi-

7 Aujourd'hui certains prêtres préfèrent que les témoignages des proches soient intégrés au début et non à la fin, dans la mesure où ceux-ci ont souvent une forte répercussion émotionnelle qui vient en quelque sorte contrecarrer le message d'esérance véhiculé par la foi chrétienne.

blique : « Il y a forcément un texte biblique, parce que nous sommes dans une église, vous avez demandé une célébration dans une église, vous êtes venus frapper, vous avez demandé un temps d'Eglise, une célébration. Il y aura un texte biblique. » (Prêtre).

Ainsi, dans la mesure où il n'y a plus la suprématie de l'Eglise et que cette dernière reconnaît les proches, notamment la famille, dans leur volonté d'être partie prenante de la cérémonie, il y a négociation pour l'organisation de celle-ci. Cependant, les différentes parties ne prennent pas part de manière égale dans la négociation. En effet, l'Eglise reste garante du code rituel, par conséquent, s'il y a négociation c'est dans le cadre défini par elle-même.

Les cérémonies civiles semblent offrir plus de possibilités aux familles dans la mesure où il n'y a pas de réel contenu prédéfini d'imposé, comme l'affirme un agent de pompes funèbres : « Il n'y a pas de norme. La normalisation n'existe pas. Pour nous, on est dans un cas individuel, il n'est pas question de dire à quelqu'un c'est comme ça, comme ça, comme ça. » Le maître mot est donc a priori « Liberté ». Cependant, lorsque l'on approfondit davantage le sujet, nous ne pouvons que constater que si la marge de manœuvre est plus importante pour les familles, néanmoins, ces cérémonies ne s'inscrivent pas dans un vide social où il n'y aurait ni prise en charge, ni codification. Un agent de pompes funèbres précise : « Nous, on a un canevas parce qu'en fait on sait à peu près dans quel ordre les choses doivent se passer, par expérience ». Ainsi, les familles peuvent investir le temps de la cérémonie comme elles le souhaitent, mais une trame ressort. Il est possible d'observer le découpage séquentiel rituel suivant : le temps d'accueil de l'assistance, l'annonce du déroulement de la cérémonie, le moment de recueillement accompagné ou suivi de musique, souvent un temps de parole avec éventuellement des interludes musicales s'il y a plusieurs interventions, et le temps du dernier adieu. Même dans une cérémonie où « il ne va pas se passer grand-chose », où « il n'y a rien du tout », on peut repérer ces différents temps. Il est toutefois de rares cas où la cérémonie ne suivra pas tout à fait cette trame, lorsque la famille en fait la demande. Il peut en effet arriver que certaines familles demandent à ce qu'on les laisse ensemble dans la salle. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ne s'y passe rien.

Au même titre que l'Eglise, les professionnels du funéraires assument la responsabilité du cadre rituel et du service rendu au défunt et à ses proches, en se portant garant de son bon déroulement et de la bonne

« image » de l'entreprise. Lorsque la demande de la famille peut éventuellement interloquer l'assemblée présente, le maître de cérémonie discutera avec elle afin de trouver un compromis. Le responsable d'un crématorium fait ainsi part d'une cérémonie où le fils du défunt demanda expressément sur un ton non négociable qu'il ne se passe rien. Le responsable fut gêné en raison de l'importance de l'assemblée présente : « Il y avait presque 200 personnes dans la salle... Je ne souhaitais pas que les personnes pensent qu'au crématorium ça se passait comme ça. » Il s'adressa donc au fils pour lui demander s'il pouvait prendre la parole ne serait-ce que pour expliquer ce qui allait se passer et ce que l'assemblée était en droit de faire. Après l'acceptation du fils, il annonça : « le recueillement va se passer le plus simplement possible, sans musique, sans intervention. Au moment où vous le jugerez, vous pourrez simplement passer devant le cercueil, poser votre main sur le cercueil ou faire un autre geste et sortir. »

Ce qui diffère toutefois, c'est le contenu des négociations. En effet, si les professionnels du funéraire peuvent être amenés à rappeler un certains code, comme le signal également ce maître de cérémonie : « dès que l'on va aborder quelque chose qui pourrait choquer l'environnement [...], c'est un peu de notre responsabilité de leur dire non, attendez, vous n'êtes pas là pour ça... », le contenu des négociations vise le plus souvent à amener la famille à investir le contenu même de la cérémonie. Contrairement à l'Eglise où la négociation oppose une conception du rituel à une autre.

La non-imposition d'un contenu rituel a pour contrepartie l'incertitude dans lesquelles se trouvent certaines familles. « On s'est retrouvé dans la situation où la famille, elle, elle n'avait rien à proposer, évidemment, parce qu'elle ne savait pas comment faire, et puis de l'autre côté, il y avait ce président qui voulait faire quelque chose au nom du club et qui ne savait pas comment faire non plus » (agent de pompes funèbres). Les familles n'ont pour la plupart, même si c'est de moins en moins vrai⁸, jamais assisté à une cérémonie civile. Elles n'ont donc pas de repère dans ce domaine et peuvent être démunies. Il est donc essentiel de prendre le temps d'organiser avec elles la cérémonie. Si cette démarche est effectuée par certains professionnels, comme nous l'indique ce dernier : « on va les aider

⁸ Les cérémonies civiles se développent de plus en plus, même si elles restent encore minoritaires aujourd'hui. En avril 2008, sur plus de 10 000 obsèques, les Pompes Funèbres Générales comptabilisaient 25% de cérémonies civiles contre 75% de cérémonies religieuses (toutes religions confondues).

à organiser en fait cette cérémonie. Exactement, je veux dire, comme la personne de l'équipe paroissiale avec le curé » (agent de pompes funèbres), ce n'est pas encore systématique. Or apprendre quelques minutes avant la cérémonie la manière dont celle-ci va se dérouler peut être source de déception voire de culpabilité pour les familles. Non seulement, il peut y avoir confrontation entre un imaginaire et la réalité, mais, qui plus est, c'est prendre le risque d'une prise de conscience trop tardive de l'espace vacant qui aurait pu être investi par ces dernières. Ainsi, pour qu'il y ait appropriation, il ne suffit pas qu'il n'y ait pas imposition d'un rituel établi, encore faut-il qu'il y ait transmission d'un certain nombre d'éléments, en somme qu'il y ait quelque chose à s'approprier. Les empreints au rituel religieux, que ce soit au niveau de la mise en scène de l'espace⁹, le geste d'au-revoir ou encore le séquençage du rituel, peuvent alors se comprendre comme une manière de parer à cette incertitude. Ainsi, s'il y a rupture avec la tradition, il y a aussi héritage d'une manière de faire.

Il y a aussi négociation entre les proches eux-mêmes. Comme nous l'avons précisé précédemment, lors des rites funéraires c'est l'identité même des proches qui est redéfinie à travers la redéfinition de l'identité du défunt. Aussi, les proches négocient entre eux la légitimité à prendre par à la négociation et la répartition des rôles dans la préparation de la cérémonie, pour être partie prenante de cette redéfinition. Comme le souligne Simone Pennec, « les places se négocient autour du défunt, chaque descendant cherchant à construire une relation spécifiée à son parent » (Pennec, 2004: 95). Cette négociation commence lors de l'entretien préparatoire, que ce soit avec l'Eglise ou avec les pompes funèbres, lorsque l'on donne la parole aux proches. En effet, lors de ce temps d'échange, les proches sont amenés à se présenter et à spécifier leur relation avec le défunt. « On invite la famille à se présenter. Pour nous dire qui ils sont. Quels liens ? Quels témoignages ils laissent ? Voilà la question : qu'est-ce que vous voulez nous dire ? Qu'est-ce que vous gardez le plus dans votre mémoire ? » (Prêtre). C'est ainsi déjà l'occasion pour les proches de récapituler, de réécrire la vie du défunt et de réaffirmer leur identité. Ces négociations ne se passent pas toujours sans conflit. La perte de l'un des membres du groupe familiale, ou plus largement des proches, est l'occasion pour celui-ci de revenir sur

9 « La seule chose qu'il n'y a pas à la rigueur c'est l'autel » comme nous l'indiquera un agent de pompes funèbres. Certaines salles omnicultes sont même appelées « chapelle » et peuvent en l'occurrence être dotées de mobilier faisant office d'autel.

leurs statuts réciproques vis-à-vis du défunt, et d'anciennes querelles remontent facilement à la surface. Une femme s'opposait ainsi vivement à ce que les enfants de la nouvelle compagne de son défunt mari se rendent à la chambre funéraire¹⁰ et qu'ils prennent part à l'organisation des obsèques. Ces derniers, ayant grandi à ses côtés, le considéraient comme leur père adoptif et vivaient comme une tragédie ce refus. Ce n'est qu'après avoir longuement discuté avec la femme que la situation s'apaisa.

Les négociations ne se limitent pas seulement à la préparation des obsèques. Elles sont toujours à l'œuvre dans le déroulement même du rituel. Ainsi, deux sœurs, conscientes que les obsèques de leur père pouvaient conduire à de tels règlements de compte, prirent les devants en demandant au maître de cérémonie de ne surtout pas donner la parole aux personnes présentes dans l'assemblée. Toutefois, si les professionnels du funéraire peuvent jouer le rôle de tiers pour garantir le bon déroulement de la cérémonie, certaines situations peuvent leur échapper. Notamment lorsque la personne prend d'elle-même la parole. Mais outre ces « luttes de place » (Pennec, 2004: 94) qui peuvent surgir lors de la cérémonie sous forme de règlement de compte, d'une manière plus générale, la négociation se perçoit notamment dans la manière dont les participants se répartissent spatialement, les plus proches étant généralement situés dans les premiers rangs, et dans la préséance accordée à certains membres pour les gestes à accomplir par exemple.

Que les cérémonies soient religieuses ou civiles, c'est la personnalisation qui constitue l'enjeu centrale de la négociation.

4. Conclusion

Nous sommes dans une période de transition où, sous l'effet du processus de sécularisation, nous assistons au rejet de l'imposition d'un modèle rituel préétabli par l'Église catholique au profit d'une appropriation de celui-ci par les familles. Cette appropriation passe par une personnalisation des obsèques donnant lieu à négociation entre les différentes parties prenantes. Les unes cherchant à s'approprier le rite en le personnalisant à l'image du défunt, afin de signifier leur propre identité, les autres cher-

10 En France, certains salons funéraires sont dotés de digicodes permettant aux proches de s'y rendre à toute heure, à condition toutefois d'avoir les codes en sa possession. À défaut, les visiteurs doivent s'adresser à un conseiller funéraire pour accéder au salon.

chant à garantir le maintien du code et à véhiculer une image positive de leurs institutions. Toutefois cette personnalisation n'est pas sans ouvrir des incertitudes, pour les proches du défunt, comme nous l'avons indiqué.

Cette période de mutation que nous vivons semble donc être propice à l'étude des rites, à la manière dont ceux-ci se reconfigurent et à l'analyse des conditions sociales de leur instauration. A condition, encore une fois, de tenir compte de deux préalables, à savoir que les rites peuvent être « profanes » sans pour autant perdre en sacralité d'une part (Rivière, 1995), et que leurs formes varient dans l'espace et le temps.

Bibliographie

- ARIES, Philippe (1975) *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du moyen-âge à nos jours*. Paris: Seuil.
- BAUDRY, Patrick (1999) *La place des morts, enjeux et rites*. Paris: Armand Colin.
- BOURDIEU, Pierre (1982) « Les rites comme actes d'institution ». En *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43: 58-63.
- CLAVANDIER, Gaëlle (2009) *Sociologie de la mort, vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- DARTIGUENAVE, Jean-Yves (2001) *Rites et ritualité : essai sur l'altération sémantique de la ritualité*. Paris: L'Harmattan.
- DECHAUX, Jean-Hugues (2000) L'intimisation de la mort. *Ethnologie française*, 1: 153-162.
- DIANTEILL, Erwan y HERVIEU-LEGER, Danièle y SAINT-MARTIN, Isabelle, (Coord.) (2004) *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris: L'Harmattan.
- GAUCHET, Marcel y QUENTEL, Jean-Claude (2009) *Histoire du sujet et théorie de la personne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- GENNEP, Arnold Van (1982) *Manuel de folklore français contemporain*, Tome 1. Paris: Picard.
- LE BOT, Jean-Michel (2002) *Au fondement du lien social. Introduction à une sociologie de la personne*. Paris: L'Harmattan.
- LICHOU, Marie-Hélène y PENANSTER, Solange de (2003) « Attitudes autour de la mort en pays de Brest ». En PROVOST, Georges y BARBIER, Marie-Armelle (Coord.) (2003) *Attitudes autour de la mort en Bretagne XX^e-XXI^e siècles*. Vannes: Institut Culturel de Bretagne, Cahier de l'Institut, 7.

- PENNEC, Simone (2004) « Une bonne mort pour ses parents : accompagner leur fin de vie, assurer des obsèques en règle, hériter et entretenir la mémoire familiale ». En PENNEC, Simone (Coord.) (2004) *Des vivants et des morts*. Brest: Université de Bretagne Ouest.
- RIVIERE, Claude (1995) *Les rites profanes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SEGALEN, Martine (2009) *Rites et rituels contemporain*. Paris: Armand Colin.
- THOMAS, Louis-Vincent (1975) *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- THOMAS, Louis-Vincent (1985) *Rites de morts. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.

ACCOMPAGNER CELUI QUI MEURT. NORMALISER
LA FIN DE VIE POUR LA PAIX DES VIVANTS

Florent Schepens

Université de Bourgogne, Centre Georges-Chevrier

« Ce que l'on gère en fait à travers le souci de la « bonne mort »
des morts, c'est la bonne vie des vivants » Marc Augé, 1995 : 73

Résumé: En unités de soins palliatifs, les soignants invitent les proches à accompagner celui qui va mourir. L'inscription de ce dernier dans son réseau familial est présentée comme une condition pour « bien mourir ». Cependant, ce qui est réalisé au plus grand profit du malade l'est tout autant pour ceux qui lui surviveront. Le mourant et sa famille doivent alors cheminer ensemble pour élaborer la perte et éviter que le souvenir du mort ne hante les survivants.

Mots-clés: famille, accompagner les mourants, bien mourir

Accompanying the dying: Normalizing the end of life for the benefit of the living

Abstract: In palliative care units, caregivers invite relatives to accompany the person who is dying. Surrounding the latter with family members is regarded as a necessary condition for «dying well». However, this is of benefit as much to those who are left behind as it is to the patient. The dying man and his family must accompany each other in the process of loss to prevent the memory of the deceased from haunting the survivors.

Keywords: Family, caring for the dying, good death

Le constat, documenté dans de nombreuses disciplines des sciences humaines et sociales¹, n'est pas nouveau : la ritualité funéraire reflue en France. Louis-Vincent Thomas (Thomas, 1975) nous rappelle que jusque dans les années 60, l'avant et l'après décès étaient encadrés par la collectivité. Il s'agissait, grâce à des rites, de restaurer le lien social, d'assurer au groupe qu'il allait survivre à la disparition de l'un des siens.

Aujourd'hui, hormis quelques morts singulières (assassinats ; accidents spectaculaires ; décès de célébrités...), les défunts ne mobilisent plus le collectif au sens large. La mort ordinaire, notamment celle des personnes âgées, semble dissimulée (Legros, Herbé, 2006), et aucune parenthèse dans la vie sociale ne sera ouverte pour accompagner celui ou celle qui fut une vieille personne. Pour autant, la mort n'est pas déniée dans notre société contemporaine – ni dans aucune autre d'ailleurs (Augé (dir.), 1995) –, les proches participeront aux obsèques, soulignant par là que le cadavre n'est pas *rien* ou, pour plagier Ricoeur, il serait jeté avec les ordures. On assiste plutôt à une « intimisation de la mort » (Déchaux, 2002: 264) : le formalisme des rites d'accompagnement est abandonné au profit d'un entre-soi familial présenté comme plus « vrai ». Cependant, ces exigences de sincérité font perdre aux rites funéraires une partie de leur contenu d'autrefois : s'ils servent toujours à séparer les vivants des morts (Baudry, Op.Cit. ; Dartiguenave, Dziedziczak, 2012), ils semblent se centrer de plus en plus exclusivement sur le mort, sans plus se préoccuper de et non la pérennité du groupe. La référence au collectif a disparu, ne laissant de place qu'à la famille, elle-même voyant ses prérogatives diminuées : « ce que nous avons perdu ce sont les vivants, pas les morts » (Augé, Op.Cit: 71).

La famille semble dépossédée de tout travail rituel autour du mourir – on meurt aujourd'hui en institution dans 70 % des cas (ONFV, 2012) – et autour du mort – la toilette funéraire (Vega, 2010) comme les obsèques (Bernard, 2009) deviennent affaires de professionnels. Cependant cette ritualité sert à symboliser et à donner une signification à ces événements. Privé de ce sens, il n'est plus d'eschatologie possible et l'individu risque de se retrouver face à l'inconcevable, sa néantisation.

Cependant, ici la théorie ne rend pas complètement justice au terrain : « C'est extrêmement rare que nos patients [en soins palliatifs] n'aient pas de famille pour les accompagner » (Sylvie, psychologue). Dès lors, si les

1 On citera, sans recherche d'exhaustivité, pour l'histoire : Ariès, 1977 ; Thomas, 1982 ; Déchaux, 1997 ; Baudry, 2006. Pour une bonne synthèse : Clavandier, 2009.

proches sont présents, c'est qu'il y a encore un intérêt à accompagner celui qui meurt. *La solitude des mourants* n'est pas une réalité contemporaine.

A partir de données recueillies par entretiens et observations in situ dans trois Unités de Soins Palliatifs (USP) de l'Est de la France, ce texte aborde, dans un premier temps, la mise au travail de la famille dans l'accompagnement du mourant et, dans un second temps, l'intérêt symbolique qu'il y a pour la famille à cheminer avec la personne malade. Si ce dernier est accompagné, ses proches le sont tout autant.

1. Bien mourir, ce serait mourir accompagné (Des Aulniers, 1994: 74)

La fin de la ritualisation du processus de trépas correspond – sans qu'il y ait ici un rapport de causalité – à une période de forts progrès médicaux faisant suite à la transition épidémiologique de la fin des années 40. A partir de ce moment, on ne meurt quasiment plus de l'épisode aigu d'une pathologie. Les sciences médicales, de plus en plus efficaces, médicalisent le mourir qui, et J.-H. Déchaux (Op. Cit, 2002) le montre bien, devient l'affaire de professionnels considérant la mort comme un échec. Ceci permet à la médecine de faire d'indéniables progrès mais, revers de la médaille, cela mène à l'abandon des patients quand les médecins abdiquent. « Lorsque le malade est en phase terminale, le médecin se met en retrait. Puisqu'il n'y a « plus rien à faire », il s'estime délié de toute obligation. [...] Le mourant, malade en phase terminale, est socialement déjà mort avant de l'être biologiquement » (ibid.: 257).

La médecine palliative naît du refus de cet d'abandon des incurables et, dans une première définition, elle va présenter son action comme étant *ce qu'il reste à faire quand il n'y a plus rien à faire*. Que reste-il à faire ?

Il faut accompagner le patient pour que la séquence pré mortem soit la moins violente possible. Les soignants accordent une grande importance au versant somatique de la personne malade – aspect que je n'aborderai pas ici –, tout en concentrant aussi leur action sur le versant psychique. En USP, on considère que lors de la trajectoire curative, le malade devient un objet de soin et qu'il n'a qu'un seul objectif : la guérison². Quand cette perspective disparaît, c'est le sens même de son existence qui semble faire défaut au patient. L'objectivation et l'annonce de la mort à venir entraîne une

2 Pour un exemple à propos du cancer : Ménoret, 2007.

mort sociale (Castra, 2003). Pour contrer cette violence, les soignants vont alors proposer un modèle de mort apaisée, sans souffrances psychiques ou physiques, et entourée. Pour cela, ils vont mettre en place un accompagnement qui vise à réinscrire la personne malade dans son statut de sujet, acteur de sa fin de vie, ainsi que dans son réseau familial. Pourquoi cet intérêt pour la famille alors qu'habituellement la médecine hospitalière ne se préoccupe que du patient ?

Les proches, montrent les psychologues, influencent les conditions de la fin de l'existence : « Il y a un deuil anticipé à l'égard du mourant et un rejet de celui qui va mourir et qui nous rappelle l'insupportable présence de la mort » (Korff-Sausse, 2007: 36). Ce rejet se traduit par un désinvestissement affectif qui amène les proches à souhaiter, souhait inavouable, le décès le plus rapide possible pour la personne malade. Cette dernière se trouve alors dans une situation difficile : « on ne sait pas ce que veulent nos proches, me disait une patiente de soins palliatifs. Faut-il que l'on résiste encore un peu ou que l'on meure le plus vite possible ? » (Suzanne, entretien). Ce sentiment d'être condamné et d'être une charge, notamment pour sa famille, entraîne régulièrement des demandes d'euthanasie. Si le patient et ses proches investissent ce temps qui reste, le malade sera toujours inscrit dans le collectif familial et ne sera pas en état de mort sociale. De plus, l'inscription du patient dans les relations familiales permet à celui-ci d'être assuré qu'il a bien « laissé une trace » de son existence. Cette trace, de grande importance dans toutes les cultures selon F. Héritier (Heritier, 2010), se réalise idéalement dans la filiation : quelque chose de soi va perdurer dans les générations futures. Dès lors, la mort n'est pas une néantisation car la filiation a une dimension eschatologique (Dechaux, 1997), dimension apaisante. En USP, la famille devient primordiale puisqu'elle est un élément pour atteindre l'idéal de la mort apaisée. L'accompagnement est alors un travail qui doit être réalisé aussi par la famille. Ce travail se donne à voir comme une évidence – on n'abandonne pas celui qui meurt (Pennec, 2004) – mais s'il n'est pas initié par les proches, la famille sera guidée par les professionnels sur cette voie. Cependant tout malade ne possède pas nécessairement les ressources lui permettant de valider une affiliation, soit qu'il n'ait pas eu d'enfant, soit que les relations avec ses enfants ne soient pas bonnes.

Dans le premier cas, les soignants vont soutenir les affiliations subjectives, comme chez cet agriculteur qui « aime ses neveux et nièces comme s'il s'agissait de ses propres enfants. Et c'est réciproque... » (Note de ter-

rain). Dans le second cas, on va assister à des pratiques de soutien des liens familiaux : tout est fait pour que la famille se réunisse autour du patient. A propos d'une femme ne souhaitant pas rendre visite à sa mère mourante hospitalisée, Vannotti et Vannotti (2009: 142) écrivent : « Néanmoins, à la suite de quelques encouragements téléphoniques de notre part, elle a pu lui rendre visite encore de son vivant ». L'accompagnement familial va alors devenir une injonction et si certains proches refusent de participer, on y verra un signe avant coureur de deuil compliqué.

Cependant, selon certains auteurs, les techniques et l'environnement permettant cette inscription familiale empêchent de redonner au patient une place de sujet car celui-ci est à nouveau objectivé : « le mourant peu à peu se fait techniciser, réduit à sa conscience, devant « parler sa mort », convié à découvert, depuis le diagnostic, à un long face à face avec l'indicible [...]. [On retrouve ici] l'absence de toute place humaine pour le sujet » (Derzelle, Dabouis, 2004: 259). Effectivement, la mort apaisée que prônent les soins palliatifs a de quoi étonner. L'image de la « bonne mort » (Hintermeyer, 2004) que nous partageons le plus en France contemporaine est celle d'une mort frappant ceux qui ont vécu leur vie, sans souffrance et sans être particulièrement annoncée. Idéalement, c'est en pleine forme que la personne âgée s'endort dans sa chambre, sommeil dont elle ne se réveillera pas. Les USP proposent d'autres modalités du mourir, notamment parce qu'ils maintiennent les patients dans un état de « conscience ouverte » (Glasser, Strauss, 1992) : ils doivent savoir qu'ils vont mourir, et ce alors que toute notre culture nous pousse à nier cette évidence. « Le déni de notre mort singulière, nous le pratiquons constamment, chacun. Il s'agit bien d'un déni : je le sais mais je n'y crois pas. [...]. Le memento mori est la formule de ceux qui ont déjà abandonné la vie terrestre » (Augé: 88). Cette exigence de conscience ouverte est alors contre-intuitive : si on souhaite maintenir le patient dans la vie, pourquoi le convier à un face-à-face avec la mort ?

Les professionnels des soins palliatifs reconnaissent ici un hiatus et parlent entre eux d'un possible « acharnement relationnel » sur des patients souhaitant ne pas entrer dans une relation. Mais que nous dit ce hiatus? Qu'ils ont conscience, malgré leur discours professionnel, de ne pas accorder toute sa place au sujet et que même s'il est autonome, le patient ne gère pas sa fin de vie comme il l'entend. Effectivement les soins palliatifs ont une gestion normative de la fin de vie, le malade « ne doit pas être replié sur lui-même, en retrait mais on attend de lui qu'il s'investisse

dans les relations avec son entourage » (Castra, Op.Cit). Ce travail palliatif fait des patients une catégorie d'individus à part, ayant conscience de leur mort proche alors que nous, bien-portants, pour le dire comme Augé plus haut, si nous savons que nous allons mourir, nous n'y croyons pas. Le passage en soins palliatifs fonctionne comme un seuil, et le franchir, en tant que patient fait changer d'état. Les USP sont un lieu liminaire : les patients qui y séjournent ne sont pas des individus malades en attente de guérir mais des individus malades en attente de mourir, ils ont une identité de mourant. Cette identité spécifique donne des devoirs spécifiques, Michel Castra en a énuméré quelques uns (ne pas se replier sur soi même, entrer en relation), être conscient de sa mort à venir en est un autre.

Dès lors, attribuer au patient un statut de mourant permet aux soignants de faire leur travail comme il est défini par la théorie palliative : il faut accompagner le patient dans son cheminement vers sa mort en veillant à la qualité de sa vie. Et pour cheminer vers sa fin, le malade ne doit pas nier la mort à venir, il doit en être acteur. Le statut de mourant est un outil dont usent les soignants pour faire accepter la proximité du décès, et c'est aussi un cadre qui légitime la pratique soignante. Cependant, pourquoi ce processus doit-il être conscient ? Quelle est la nécessité de cheminer ? Pourquoi ne pas garder les mourants dans l'inconscience de leur état et qu'ils meurent avec encore des espoirs de rémission comme le prône certain oncologue (Soum-Pouyalet, Véga, Cousson-Gélie, 2009)? Mes interviewés me disent que cela permet de « régler ses affaires », « d'organiser les choses » :

Organiser les choses, c'est quoi ? Il y a l'aspect matériel. [Pour le patient], on peut imaginer que c'est important que [son] épouse et [ses] gamins ne soient pas dans une situation financière catastrophique. Mais au-delà de cet aspect là, il y a un aspect beaucoup plus important. C'est que quand on est père de famille, que l'on sait qu'on va mourir et qu'on a des gamins... Dès l'instant où l'on sait que l'on va mourir, on peut imaginer que le malade, et c'est souvent comme ça, va investir le temps qu'il a devant lui pour dire des choses à ses gamins, qui sont des choses fondamentales pour que les gamins puissent continuer à vivre normalement (Médecin, USP, entretien).

Alors si la mort doit être consciente, c'est parce qu'elle ne concerne pas uniquement la personne malade.

2. Une médecine prophylactique ?

Bien mourir, on l'a vu, c'est mourir apaisé. Ceci est important pour le patient mais aussi pour ses proches car « la maladie, elle est portée par un corps mais elle est vécue par tout un système qui est la famille » (Psychologue, USP). Dès lors ce temps du trépas est aussi un temps de soin en direction des proches. Le travail du bien mourir permet d'élaborer le sens de la perte pour ceux qui survivront, car, pour l'écrire comme Thomas (Thomas, 1975), un désordre prévu ou maîtrisé symboliquement cesse d'être pensé comme un désordre. Ainsi le discours palliatif tenu aux proches est que si la mort est ici particulièrement scandaleuse, elle n'en est pas moins un processus normal, naturel. En cela, les soins palliatifs sont une entreprise de normalisation donc de neutralisation des effets délétères de la mort sur les proches.

Cependant, pourquoi ces patients et ces familles font-ils l'objet d'un accompagnement en USP ? Il est beaucoup d'autres morts à l'hôpital qui ne se déroulent pas en soins palliatifs.

Aujourd'hui, les USP accueillent majoritairement une population définie comme complexe sur le plan médical ou « psycho-socio-familiale ». Ces patients vont connaître une *mauvaise mort*³ – car dans un état de « conscience ouverte » – dès lors, ils peuvent refuser de mourir tout à fait, on parle ici de *mal mort*. Chez les ethnologues, le mal mort se manifeste sous forme de fantôme venant hanter les vivants. Chez les psychologues, on en retrouve une forme derrière l'idée du deuil compliqué ou pathologique. En effet, le deuil est considéré comme *anormal* à partir du moment où l'on refuse de reconnaître la perte, où l'on continue « de vivre avec le disparu » (Hanus, 2009: 859). Les fantômes sont ces souvenirs douloureux qui empêchent les survivants de recouvrer une vie « normale », c'est-à-dire non focalisée sur la seule perte.

3 On remarquera ici deux choses. La première est que d'autres services accueillent des mauvais morts en devenir – la pédiatrie, la néonatalogie, la réanimation... – mais qu'ils ne font que très rarement appel aux soins palliatifs, essentiellement parce qu'ils ont leur propre définition de ce qu'est « bien mourir » ; la seconde est que les soins palliatifs estiment la bonne mort inatteignable et ne proposeront que la « moins mauvaise mort possible » (médecin, USP, note de terrain). Bien mourir et bonne mort n'ont pas un usage synonymique.

Notes de terrain :

Mr. Tolliver, patient d'une quarantaine d'année, vient de décéder. Il est réputé être mort dans le refus. Une infirmière décrit son agonie en ces termes : « Il s'est redressé dans son lit, il a crié " non " et il est mort ».

Quelques jours plus tard, son ami passe à l'USP pour présenter une photographie de Mr. Tolliver à l'ensemble de l'équipe. Il s'agit pour l'ami de « montrer comment il était vraiment ». La photographie le représente avec un corps athlétique alors que c'est décharné qu'il est mort à l'hôpital. Une psychologue de l'USP me dira : « On a raté notre accompagnement : non seulement il n'est pas mort apaisé, mais en plus son ami n'a pas accepté sa mort, il est resté bloqué sur l'ancienne identité de Mr. Tolliver. Il n'a pas cheminé ».

Ce qui semble ici le plus préjudiciable pour la psychologue est le fait qu'un proche n'ait pas pu faire évoluer l'identité du mourant, qu'il soit resté figé dans une période antérieure à la maladie car, normalement, « comme le défunt et la relation entretenue avec lui sont constitutifs de l'identité de chaque proche, c'est l'identité même des proches qui est redéfinie » (Dartiguenave, Dziedziczak, Op.Cit: 100). Dès lors, l'ami ne vit plus au présent mais dans un passé où Mr. Tolliver est toujours vivant. « Le deuil n'est pas seulement un mauvais moment à passer, mais aussi le remaniement de sa propre place de vivant par rapport au défunt » (Baudry, 2003: 481). Dans les cas de bonne mort, que l'on perde ses parents (Pennec, Op.Cit.), que l'on devienne veuf (Caradec, 2001), cette redéfinition identitaire se déroule sans heurt : puisque cette mort est jugée normale, le désordre qu'elle entraîne a été prévu et est jugulé. Ici, le défunt n'empêchera pas les survivants de vivre, il les accompagnera⁴, de manière idéale sous la figure de l'ancêtre bienveillant. En ce qui concerne le mauvais mort, son décès, intervenant trop tôt, trop rapidement, dans des conditions trop inacceptables, voire ne respectant pas l'ordre des générations, a pu ne pas être anticipé. Dans ce cadre, la famille accompagnatrice du mourant devient accompagnée. Le personnel de l'USP va se déployer autour d'elle : les psychologues se tiendront à leur disposition ; ils peuvent être amenés à voir les médecins en entretien ; rencontreront, lors des visites, les paramédicaux qui seront vis-à-vis d'eux dans l'empathie, leur appliquant les mêmes techniques relationnelles qu'au patient... Pour reprendre le mot d'une psychologue, les soignants développent une « vigilance » autour des proches. « Les mem-

4 Ici, il peut s'agir bien plus que de souvenir. Vincent Caradec montre comment le conjoint défunt devient un interlocuteur privilégié pour son veuf chez les personnes âgées.

bres de l'entourage sont désormais considérés comme l'unité de soins : leur intégration non seulement dans la dynamique complexe d'attachement-détachement de la période précédant la mort, mais également comme acteurs de la dispensation concrète des soins contribue sans doute au travail de deuil, à l'allègement d'une des sources de culpabilité post mortem qui tiendrait entre autres dans le fait de ne pas avoir su, ni pu faire... » (Des Aulniers, Op.Cit.: 76). Si la famille accompagne, c'est pour faciliter le travail du deuil.

Certains staffs – réunions pluridisciplinaires permettant d'aborder les situations problématiques d'un ou deux patients – sont entièrement dédiés aux proches, le patient disparaissant parfois complètement derrière les interrogations que suscitent son conjoint, ses parents, ses enfants, bref sa parentèle.

Notes de terrain :

On découvre à Mme Garlen lors d'une opération de la vésicule une masse tumorale pour laquelle les thérapeutiques oncologiques se montrent inefficaces. La cancérologie donne à cette dame une espérance de vie de quelques mois. Les enfants de Mme Garlen demandent un rendez-vous à l'USP où ils présentent la demande euthanasique de leur mère. Mme Garlen est reçue dans le service où elle exprime sa peur de la mort et de la dépendance, elle ressort de cet entretien apaisée.

Quelques jours plus tard, un des fils téléphone à l'USP en disant que sa mère se sent mourante, qu'elle ne veut pas d'intervention médicale et qu'elle lui demande de lui rapporter des lames de rasoir pour son suicide. Le fils exprime que cette situation, de plus en plus compliquée, lui fait peur.

Le médecin qui fait part de cette situation en staff dit à l'équipe : « J'ai appelé la maman et j'entends une souffrance compliquée : elle a des douleurs mais ne veut pas d'antalgie pour ne pas perdre la tête ; elle ne veut voir personne mais j'ai le sentiment qu'elle manipule son fils »

Ce à quoi une infirmière répond : « Sauvons le fils d'abord ! Sauvons-le ! ». Le staff approuve dans son ensemble.

Dans ce cas, Mme Garlen, appelée "la maman" par le médecin, est définie comme une patiente en fin de vie avec une souffrance compliquée, elle est donc définie par rapport à sa trajectoire de personne malade mais elle l'est aussi par rapport à son fils. Les traitements qui seront proposés et entrepris pour Mme Garlen le seront bien évidemment pour elle, mais toujours avec son fils comme arrière plan de toute première importance pour l'équipe. L'objet du soin est madame et son fils.

Cependant, même hors de ces cas exceptionnels, la famille est toujours prise en considération dans les choix des lignes de soins à suivre. Les patients recrutés par l'USP sont définis comme « complexe » et s'ils le sont c'est régulièrement par rapport aux conséquences que leur mort pourrait avoir sur leur famille, bien plus que par rapport à leur situation médicale.

Notes de terrain :

Mr. Patre a 50 ans, on lui a diagnostiqué une sclérose latérale amyotrophique en 2008. A l'entrée en USP, il a une alimentation et une hydratation artificielle. L'état de Mr. Patre est très instable du fait d'une maladie très évoluée et évolutive.

Myriam, infirmière : *Quel sens a l'alimentation chez Mr. Patre ?*

Dr. Denis : *Un sens symbolique pour la famille. Qu'on mette ou non l'alimentation, il va mourir donc l'alimentation n'est pas la problématique de la fin de vie. Ce n'est pas l'alimentation qui le maintient en vie, on pourrait l'enlever. Mais c'est déjà tellement difficile pour la famille qu'on ne va pas leur donner l'impression qu'on le laisse mourir de faim.*

Derrière cet exemple d'une situation courante en soins palliatifs, on voit que le sujet des soins n'est pas uniquement le patient.

J'ai rencontré, une fois, un médecin de soins palliatifs plein de fureur contre ses collègues oncologues. Ceux-ci avaient tenté une ultime thérapie expérimentale avant de faire appel, *in extremis*, aux soins palliatifs puisque le patient décéda deux heures après cet appel. Le patient et sa famille étaient dans un état de conscience fermé – aucun d'entre eux ne savait la mort si proche – et, il n'aurait pu en être autrement car, d'après le médecin, le traitement proposé au patient était toujours curatif, qu'une séance de radiothérapie était programmée pour la semaine suivante, bref que tout le monde était encore plongé dans l'espoir de rémission. Ce qui rendait furieux le médecin était bien entendu les inconforts inutiles qu'avait subi le patient à cause de ce traitement inapproprié mais surtout les dégâts que cela risquait d'occasionner sur la famille. Le décès en lui même est décrit comme un mauvais moment à passer : à cause de la mauvaise prise en charge médicale, « il y a un moment douloureux, pénible, et puis ma foi, après on tire un trait » (Médecin, USP, entretien). En revanche, c'est sur le long terme que sont décrites les conséquences d'une mauvaise mort sur les proches : Quand un patient meurt sans conscience de sa mort à venir et qu'il n'a donc pas pu être accompagné par sa famille ni être acteur de l'accompagnement de ses proches, « ça peut entraîner des deuils

beaucoup plus compliqués dans l'entourage qui reste, y compris chez les gamins. Et quand c'est des pré-adolescents, on sait très bien les dégâts que ça peut faire ... ça peut quelque part flinguer un peu leur vie. Si on n'est pas, pendant cette période-là, capable de tenir debout, de bosser à l'école et qu'on fait des conneries parce qu'on est complètement déstructuré [...], les conséquences, elles sont absolument terribles parce qu'on sait comment ça se termine : avec pas de diplôme, pas de boulot [...]. Donc il faut bien comprendre ça, c'est que les gens traînent ça comme des boulets toute leur vie. [...] On les voit en consultation après. On sait que ça entraîne des pathologies du deuil, que ça entraîne des complications médicales [...]. Ils vont bouffer des antidépresseurs, il y aura des arrêts de travail donc les conséquences pour une société elles sont colossales. Les conséquences, elles ne sont pas qu'à l'échelle de l'individu, je pense qu'elles sont vraiment à l'échelle de la société dans son ensemble... Y compris au niveau de la vie familiale parce que du coup, c'est difficile d'avoir une vie familiale épanouissante si on traîne comme un boulet le décès de son père, de sa mère... » (Médecin, USP, entretien). Amener la famille à accompagner le mourant, c'est permettre aux proches de préparer pour celui qui va mourir une identité positive de défunt, ce qui permettra aux survivants de ne pas vivre avec un fantôme, de ne pas *traîner de boulet*. L'accompagnement des familles dans ce travail d'accompagnement vise, *in fine*, à minorer l'incidence du décès sur l'ensemble de la société.

3. Conclusion

L'accompagnement des mourants et des morts n'a pas disparu. « Ce qui n'existe plus ou ce qui existe moins, ce sont les formes de ritualisation qui indiquaient ou imposaient une certaine forme de proximité au cadavre. Ces formes qui permettaient au tissu social, aux solidarités sociales de se réaffirmer sont en voie de disparition. La raison en est certainement que ce n'est plus le même tissu social, que ce ne sont plus les mêmes liens, aujourd'hui, qui ont besoin de se réaffirmer » (Augé, Op.Cit: 82).

Effectivement, si les soins palliatifs pensent leur action prophylactique par rapport à la société dans son ensemble, les problèmes n'adviennent que si le tissu familial est malmené, c'est donc ce dernier qui a besoin de se réaffirmer. Un patient ne sera défini comme complexe – donc comme ayant sa place en soins palliatifs – que s'il est un futur mauvais mort, entraînant

un travail de trépas difficile avec un risque de mort sociale. Cette dernière fait le mal mourir puisque que le mourant meurt sans être familialement accompagné. La mort du malade entraîne une culpabilité de la part des proches, culpabilité normale dans tout processus de deuil, mais définie comme devenant pathologique si les proches ont l'impression d'avoir abandonné le mourant. Les soignants accompagnent donc les familles car leurs membres vont devoir se positionner par rapport au défunt : « Un individu n'existe que par son existence, précisément. Il n'existe que vivant. Les morts existent par la mémoire, dans le souvenir : on en fait des dieux, des ancêtres ou des images. Ils existent parce qu'ils aident les individus vivants à vivre. Les individus vivants doivent croire aux morts et ne pas croire à leur propre mort » (Augé, Op.Cit.: 90). Pour les soignants, on ne peut pas bien définir son identité par rapport à un « mal mort ». Dès lors, une partie du travail des USP est d'aider les proches dans leur travail d'élaboration d'une identité de défunt bienveillant pour celui qui va mourir.

Bibliographie

- ARIÈS Philippe (1977), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris: seuil.
- AUGÉ, Marc (1995) « Ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts ». En AUGÉ Marc (dir.) (1995), *La mort et moi et nous*. Paris: Textuel.
- BAUDRY Patrick (2003) Travail du deuil, travail de deuil. *Etudes*, 11 (399): 475-482.
- BAUDRY Patrick (2006) *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris: L'Harmattan.
- BERNARD Julien (2009) La construction sociale des rites funéraires. *Pensées plurielles*, 1 (20): 79-91.
- CARADEC Vincent (2001) Le veuvage, une séparation inachevée. *Terrain*, 36: 69-84.
- CASTRA Michel (2003) *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*. Paris: PUF.
- CLAVANDIER Gaëlle (2009) *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- DABOUIS Gérard, DERZELLE Martine (2004) L'impensé des soins palliatifs ou « beaucoup de bruit pour rien... ». *Cliniques méditerranéennes*, 69: 251-268.
- DARTIGUENAVE Jean-Yves, DZIEDZICZAK Pauline (2012) Familles et rites funéraires : vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle. *Recherches Familiales*, 9: 93-102.
- DÉCHAUX Jean-Hugues (1997) *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*. Paris: Puf.
- DÉCHAUX Jean-Hugues (2002) Mourir à l'aube du xxième siècle. *Gérontologie et Société*, 102 (3): 253-268.
- DES AULNIERS Luce (1994) Notes pour un accompagnement désenchanté. *Trans*, 4: 73-92.
- ELIAS Norbert (1982) *La solitude des mourants*. Paris: Bourgeois.
- GLASSER Barney, STRAUSS Anselm (1992) « La conscience d'une mort proche ». En STRAUSS Anselm, *La trame de la négociation*. Paris: L'Harmattan.
- HANUS Michel (2009) « Le travail de deuil ». En JACQUEMIN Dominique, DE BROUCKER Didier (Dir.) *Manuel de soins palliatifs*. Paris: Dunod.
- HERBÉ Carine, LEGROS Patrick (2006) *La mort au quotidien*. Paris: Eres.

- HÉRITIER Françoise (2010) « Y a-t-il des constantes dans l'imaginaire autour de la vie et de la mort ? ». En BRUN Danièle (Dir.) *Nouvelles formes de vie et de mort : une médecine entre rêve et réalité*. Paris: Etudes freudienne.
- HINTERMEYER Pascal (2004) Les critères du bien mourir. *Gérontologie et Société*, 1 (108): 73-87.
- KORFF-SAUSSE Simone (2007) L'éthique, un mot dangereux. *Cliniques méditerranéennes*, 76 (2):31-44.
- MÉNORET Marie (2007) *Les temps du cancer*. Paris: Les bords de l'eau.
- ONFV (2012) Rapport 2011. Fin de vie : un premier état des lieux. *onfv.org*
- PENNEC Simone (2004) « Une bonne mort pour ses parents ». En Pennec Simone (Dir) *Des vivants et des morts*. Brest: UBO.
- SOUM-POUYALET Fanny, VÉGA Anne, COUSSON-GÉLIE Florence (2009) Le « moral » en cancérologie. Stratégies et discours des soignants dans l'accompagnement des malades. *Psycho-Oncol*, 3: 161-167.
- THOMAS Louis-Vincent (1975) *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- VANNOTTI Mathias, VANNOTTI Marco (2009) Soins pour la famille ou avec la famille ? *INFOKara*, 3 (24): 141-146.
- VÉGA Anne (2010) *Soignants/soignés*. Bruxelles: De Boeck.

L'ÉMERGENCE DE NOUVELLES MODALITÉS CÉRÉMONIELLES DANS LE CADRE DE LA CRÉMATION EN FRANCE

Jérôme Gidoïn

Centre d'anthropologie culturelle de Paris-Descartes-Faculté SHS Sorbonne

Résumé: Cet article expose succinctement les hypothèses de recherche et les premiers résultats d'une étude ethnologique, réalisée en 2003-2004, portant sur les mutations du rapport à la mort et des pratiques funéraires dans le cadre de la crémation en France, un phénomène qui ne cesse de progresser et qui indique de toute évidence un profond changement de sensibilité. Les cérémonies funéraires observées se personnalisent et leurs normes s'assouplissent. Le rapport à la mort se renouvelle sous des formes bricolées en cours d'élaboration.

Mots-clés: crémation, pratiques funéraires, changement de ritualités

The rise of new cremation ceremonies in France

Abstract: This article briefly outlines the research hypotheses and initial results of an ethnological study conducted in 2003-2004, on the continuing changes in the relationship with death, funerary practices and cremation in France, which clearly indicate a profound shift in sensitivity. The funerary ceremonies observed are personalized and their standards have become more flexible. The relationship to death is renewed through the new independent forms being developed.

Keywords: cremation, funerary rituals, transformation of rituals

Introduction

La crémation est probablement l'un des phénomènes les plus caractéristiques des mutations complexes qui s'opèrent dans le champ des pratiques funéraires contemporaines. En 1980, le taux de crémation en France était inférieur à 1%. En 1999, il est de 16,05%, 18% en 2001 de 29,5 % en 2011¹. De toute évidence, cette progression du recours à la crémation bouleverse le paysage funéraire français et traduit un changement de sensibilité. En 2003-2004, j'ai mené une enquête socio-anthropologique dans deux crématoriums de la région parisienne, celui du Val d'Oise à St Ouen l'Aumône et celui du Val de Bièvre à Arcueil. J'y ai observé une vingtaine de cérémonies d'une demi-heure chacune et réalisé des entretiens in situ. A partir de ces données ethnographiques, j'ai pu repérer l'expression d'initiatives individuelles et collectives relativement inédites. Dans le cadre de cet article, je me focaliserai sur les modalités cérémonielles des hommages aux défunts en m'interrogeant sur leurs significations. Il est couramment admis que nos sociétés occidentales modernes, en perdant le sens des rituels, ont perdu la sagesse des sociétés traditionnelles. Le processus d'individualisation de la vie sociale implique-t-il nécessairement un processus de déritualisation ?

En écartant l'a priori théorique de la désocialisation de la mort, qui a longtemps été admise comme une sorte d'évidence, je tâcherai de montrer que ces nouveaux comportements impliquent une sorte de renversement axiologique et qu'ils n'ont de sens qu'à partir du moment où ce sont les proches qui prennent l'initiative de rendre hommage au défunt.

De nouvelles modalités rituelles axées sur la personnalisation

Un courant critique dominant jusque dans les années 90 a soutenu et promu l'idée d'un déni de la mort dans nos sociétés modernes – ou postmodernes selon les auteurs – occidentales. Le rapport à la mort s'étant peu à peu déritualisé, il se serait désocialisé, voire déshumanisé pour les plus sceptiques. A y regarder de plus près, il est plus probable qu'apparaissent dans une période de transition et d'indétermination, et par là de crise

1 Sources : GFPL, Groupement funéraire du Père Lachaise, La crémation en France (plaque).

généralisant potentiellement une insécurité eschatologique et identitaire, de nouvelles modalités subjectives et pratiques axées en particulier sur une tendance à la personnalisation des rituels, plus éclatés, plus ponctuels, où s'exprime de façon prégnante la dimension des relations interpersonnelles entretenues avec le défunt, celles qui évoquent le plus authentiquement ce qu'il était.

Nos sociétés modernes occidentales ont connu de grandes mutations sociales, économiques et technologiques ces deux ou trois dernières décennies, à partir desquelles ont émergé des manières inédites de faire société et culture. Avec l'avènement de l'autonomie individuelle, il est devenu difficile, voire inconcevable de poser la ritualité traditionnelle comme modèle de participation funéraire. Notre époque se caractérise par le déclin des grands schémas transcendants : religion, idéologie de masse... L'individu est peu à peu devenu le fondement ultime des valeurs. Ce qui prime, c'est la consécration de l'authenticité des expériences et des relations vécues, accessibles, aux dépens des grands récits symboliques. Cette tendance se retrouve dans le champ des pratiques funéraires contemporaines. J. H. Déchaux parle d'« intimité »² de la mort :

Intimité signifie simplement que la mort regarde de plus en plus la subjectivité de chacun et qu'elle ne peut trouver à s'exprimer socialement qu'à partir de la reconnaissance de l'expérience personnelle ou subjective.

Cet auteur a notamment mis en évidence le fait que l'attachement au lien de filiation n'avait aucune raison de disparaître. D'autres formes d'hommage, d'autres façons de se souvenir, apparaissent ou se recomposent, à partir d'une logique d'affiliation de plus en plus subjectiviste, et donc de moins en moins lignagère.

Assiste-t-on pour autant à un processus de déritualisation de la mort ? Un anthropologue comme L. V. Thomas³ a très bien montré le rôle essentiel des « rites de mort »⁴. Ils permettent notamment d'instituer la vie en commun en déterminant un espace pour les morts. Il s'agit aussi d'établir ou de réactualiser des circuits d'échanges, entre les vivants d'une part, et

2 Déchaux J.-H. (2000) « L'intimité de la mort », *Ethnologie Française*, 30, 2000-1, pp. 153-162.

3 L'un des principaux tenants de la thèse du déni social de la mort en modernité soi dit en passant.

4 Thomas L.-V. (2005) *Rites de mort*, Paris, Fayard.

entre les vivants et les défunts d'autre part. Force est de constater que le processus d'individualisation de la vie sociale a laissé progressivement en déshérence le rôle essentiel du rite : intégrer les morts et les vivants dans un ordre du monde. Pour autant, cela ne signifie pas que toute idée de continuité et d'interactions symboliques avec les morts ait disparu. Il s'agit alors d'enquêter sur le potentiel de nos contemporains à prendre des initiatives face à la mort, par-delà le clivage, souvent idéologique, entre critique de l'individualisme et psychologisation du mourir, car pour répondre aux questions existentielles que pose le rapport à la mort, il ne suffit pas que les individus substituent à la dimension holiste du rite celle d'un subjectivisme relativiste, en se fabriquant de l'appartenance à partir d'eux-mêmes par un travail de reconstruction narrative.

L'idée d'une « sacralité horizontale »⁵ nous invite peut-être à appréhender de nouvelles modalités du sacré en modernité, qui dériveraient vers « une logique du sens à construire quotidiennement, indépendamment des préoccupations sur la destinée dernière. » Le rapport au sacré, toujours présent, deviendrait brouillé, latéral, fragmenté et personnalisé, entraînant des implications paradoxales et cohabitant avec d'autres univers de sens tels que la banalité, l'« émotionnalité », la rationalité, la moralité, etc. Il s'agit de faire l'hypothèse d'un univers symbolique de l'horizontalité, et non plus de la verticalité, un monde peut-être désenchanté, mais traversé par des aspirations eschatologiques bricolées et personnalisées.

Quoi qu'il en soit, le crématorium est assurément un lieu manifeste de la tendance contemporaine à ce qu'on appelle souvent, un peu hâtivement, la « déritualisation » de la mort. « Déritualisation » ne signifie pas nécessairement disparition des rites. Disons que ces derniers ne participent tout simplement plus d'une logique qui vise à assigner un ordre du monde tel qu'il aurait toujours été.

5 Piette A. (1990) « La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain », dans Rivière Cl., Piette A., et al., *Nouvelles idoles, nouveaux cultes*, (cf. conclusion), Paris, l'Harmattan.

Une logique de dispositif⁶

Le transfert des responsabilités funéraires des services religieux aux entreprises implique que le rapport à la mort et sa symbolisation passent de plus en plus aujourd'hui par une démarche volontaire et des modalités d'être ensemble spécifiques. Le déclin de la ritualité religieuse n'empêche pas a priori une forme de sacralité de sous-tendre ces demandes, « sacralité à la fois exigeante d'une expression et incertaine dans la façon de la construire et de la proposer⁷. » Les crématoriums dans lesquels j'ai réalisé mes observations en 2003-2004, récemment mis en service à l'époque, peuvent être considérés comme des dispositifs funéraires, c'est-à-dire des espaces fonctionnels spécialement aménagés que les individus peuvent s'approprier selon leurs convenances. La logique du dispositif s'inscrit dans l'air du temps et obéit à de nouvelles modalités de mise en normes tournées vers une demande de personnalisation. Dans la mesure où le personnel des crématoriums ne revendique aucun savoir sur la mort et aucune compétence rituelle, les endeuillés peuvent exprimer leurs aspirations dans la mesure du possible. Ainsi, dès le premier contact avec la famille au téléphone, pour s'entendre sur les conditions de déroulement de la cérémonie avant la crémation, la relation s'instaure dans une logique de prestation de service. Les proches sont invités à choisir à la carte les différentes options qui vont définir le degré de personnalisation de leur hommage.

J'ai pu constater à cette époque que la plupart des familles ne présentaient en général aucune aspiration bien déterminée, soit par manque d'anticipation et donc de temps, soit en raison de l'absence d'un consensus entre les différents membres de la famille. Elles s'acheminaient alors vers un hommage plutôt passif en se conformant au standard de la prestation offerte : un fond musical de circonstance entre des séquences de recueillement (par exemple la « Gymnopédie n°1 » d'Erik Satie), une corbeille de pétales de roses et des roses que les endeuillés déposent sur le cercueil avant la séparation définitive. Cependant, j'ai aussi remarqué quelquefois l'expression spontanée et individuelle d'hommages personnalisés, aussi succincts fussent-ils.

6 Vandendorpe F. (2000) « Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît », *Hermès*, n°25, pp. 199-205.

7 Besanceney J. C. (1997) « Evolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques culturelles », dans Bacqué M. F., (sous la dir.), *Mourir aujourd'hui, les nouveaux rites funéraires*, Paris, Odile Jacob, coll. « opus », pp. 167-195.

Partager un moment de recueillement au crématorium

Globalement, l'attitude des endeuillés en attente dans les halls des crématoriums où j'ai réalisé mes observations, avant la cérémonie, est décontractée : tenues vestimentaires de tous les jours, souvent absence de manifestation de signes de tristesse, voire bonne humeur, discussions banales qui paraissent déconnectées des circonstances. Ces propos d'une veuve cherchant à apaiser les proches me semblent caractéristiques d'une nouvelle attitude : « Il aurait pas aimé qu'on fasse la gueule ! » Ce qui importe ici, c'est le rapport intersubjectif avec le défunt. En témoigne les arrivées assez fréquentes et parfois impromptues de connaissances du quotidien de la personne défunte : collègues de bureau, du club de sport, etc. On assiste à une dédramatisation de l'événement et à un éclatement des attitudes possibles.

Avant de faire entrer les proches dans la salle de cérémonie, l'officiant leur rappelle qu'il ne s'agit pas d'une cérémonie à proprement parler mais plutôt d'« un moment de recueillement qu'ils vont être amenés à partager ensemble, où ils vont entendre de la musique, et où ils pourront rendre un dernier hommage comme leur cœur leur dit, en déposant une rose sur le cercueil par exemple ». Ce dispositif funéraire, que l'on doit justifier et dont il faut expliciter les normes, diffère du cadre de la cérémonie rituelle traditionnelle, qui, en raison de sa dimension performative et puissamment intégratrice, s'impose aux individus.

Après l'attente, les proches sont invités à entrer dans la salle d'hommage sur un fond musical de circonstance. On s'assoit, puis l'hommage commence, et l'émotion va être suscitée par des instants clés, comme rappelée à l'événement. On relève trois moments forts qui agissent comme des « catalyseurs émotionnels », et qui, en créant ou en rompant une distance avec le cercueil, permettent de mettre en scène l'altérité au défunt :

1/ Le recueillement en position debout qui vise à assurer un premier moment de solennité si l'entrée dans le lieu de l'hommage n'a pas suffi à instaurer une coupure symbolique. L'invitation à se lever du maître de cérémonie, le gérant du crématorium, inspirée d'une phraséologie assez machinale (mais rationnellement élaborée par des groupes d'éthique) est informative et non pas injonctive :

Pendant ce moment de recueillement, vous pourrez vous souvenir de ce qu'a été le défunt et de ce qu'il représente pour vous...

Cette logique a-prescriptive s'expose à des comportements problématiques. Par exemple, lors d'un hommage qui ne comptait que sept proches, et durant lequel aucune initiative personnalisée ne s'exprimait, le fils du défunt profita du moment de recueillement pour aborder l'officiant et lui demander quelques renseignements techniques concernant la crémation.

2/ L'hommage individuel auprès du cercueil, second moment de solennité :

Chacun peut venir rendre un dernier hommage en faisant les gestes que son cœur lui dicte.

Rangée par rangée, chacun son tour ou par petits groupes de deux ou trois, les proches rendent hommage individuellement. On remarque souvent de l'indécision çà et là, le « scénario » n'est plus écrit et la mise en scène de soi plus prescrite. Une corbeille de pétales de rose ou des roses, que chacun pourra déposer sur le cercueil, sont mises à la disposition des endeuillés. En général, les passages sont furtifs et sobres. Les plus proches se distinguent, s'accordant naturellement un moment plus long. L'émotion et les larmes sont discrètes, l'attitude stoïque. Certains posent la main sur le cercueil, émettent quelques murmures pour un dernier échange avec le défunt.

3/ Un second moment de recueillement en position debout avant la sortie du cercueil vers la salle où a lieu la crémation. Retournés à leur place, les proches se recueillent une dernière fois, alors qu'est diffusé un dernier morceau de musique. Ce moment comme tous ceux qui rappellent à la réalité de la séparation suscite un regain d'intensité.

Réussir sa cérémonie

L'espace cérémoniel du crématorium, en proposant un cadre normé minimal aux conduites, est en mesure de répondre à un large éventail de demandes. Il laisse surtout la possibilité de personnaliser les cérémonies. Avec la personnalisation, il ne s'agit plus de célébrer un passage ou d'évoquer la destinée post-mortem du défunt, mais de mettre l'accent sur son existence concrète. La personnalisation des cérémonies, à l'époque de mes observations, restait toutefois marginale. L'effritement des anciennes modalités rituelles n'implique donc pas automatiquement un mouvement global de personnalisation des cérémonies au sens d'un vaste élan à l'inventivité qui serait caractéristique d'une ère subjectiviste. Les signes de

personnalisation repérés se caractérisaient davantage par une proximité émotionnelle que par une grande implication personnelle. Une cérémonie avait marqué mon enquête. L'entrée en salle s'était faite sur une chanson de Patricia Kaas : « Mon mec à moi », hommage intime de la veuve au mari défunt. Cette chanson mettait en scène l'intersubjectivité du couple en exprimant les sentiments de la vie partagée. Dans le même esprit, l'hommage se fit sur une chanson de Barbara écrite pour son public : « Mon plus grand amour c'est vous ». Une émotion authentique était perceptible lorsque la chanson, en plus d'évoquer des moments que les proches avaient partagés avec le défunt, et qu'ils avaient probablement écouté avec lui, s'accordait à une séquence de la mise en représentation de l'altérité au défunt.

Au-delà de la proximité émotionnelle, l'implication personnelle, qui passe notamment par la prise de parole, détermine évidemment le degré de personnalisation. Il faut cependant se garder d'intellectualiser l'idée d'authenticité, au risque de ne pas saisir le sens de la personnalisation d'un point de vue sociologique. Par exemple, j'avais quelquefois observé des lectures de poèmes qui ne faisaient de toute évidence pas sens pour les endeuillés, et qui résultaient d'une nouvelle forme de logique prescriptive liée à la volonté de « re-ritualiser » la mort à tout prix. Si la proximité émotionnelle est la condition majeure à la personnalisation, les inégalités culturelles ne constituent pas en soi un obstacle pour l'implication des personnes. L'essentiel étant de témoigner tel que l'on est de sa relation avec le défunt. Les apories que j'avais pu repérer sur le terrain, les impressions de vide souvent, étaient plutôt liées à une période d'indétermination des comportements face à la mort.

Comme l'a souligné M. Segalen⁸ à propos des symboliques du mariage contemporain, il s'agit moins aujourd'hui de répéter un schéma type, de marquer un passage que de réussir sa cérémonie :

Tout le monde a apprécié la cérémonie, c'était sobre mais convivial, c'est bizarre mais c'est comme ça ! C'était réussi ! Je suis sortie apaisée du crématorium. (Mme H)

Au crématorium, la convivialité semble constitutive de cette réussite. Elle est au cœur de la gestion de l'espace et du temps : salon de convivialité (c'est le terme utilisé à St Ouen L'Aumône), salle d'attente avec distributeur

8 Segalen M. (1998) « Plasticité, polysémie, changement social : l'exemple du mariage » (chap.5), in *Rites et rituels contemporains*, Nathan Université.

de boissons et d'en-cas, jeux pour les enfants, décor apaisant (luminosité, plantes, photos de paysages naturels...). La gérante du crématorium d'Arcueil m'avait confié qu'elle regrettait que son salon de réception ne dispose pas d'un bar pour que les gens puissent se restaurer après l'hommage. A St Ouen l'Aumône, le gérant vantait le spectacle d'une nature idyllique offert par la grande baie vitrée de sa salle d'hommage.

Les limites pratiques de la personnalisation

J'ai cependant constaté qu'il n'est pas toujours évident de parvenir à cette recherche de convivialité. Les crémations doivent aussi s'enchaîner, jusqu'à trois en une matinée. Par ailleurs, les cérémonies se caractérisaient globalement par leur grande uniformité. On se rend compte qu'en l'absence d'un ordre du monde qui semble aller de soi et qui définit la place de toute chose et les rôles de chacun, l'implication personnelle des individus est loin d'être spontanée. La prise de parole, peu exploitée, ne s'improvise pas dans un tel moment. Très souvent, malgré le professionnalisme des gérants de crématorium, les proches ne disposaient pas d'un temps de préparation suffisant. Or la démarche subjectiviste consistant à rendre hommage de la façon la plus authentique requiert à l'évidence une organisation plus complexe que dans le contexte balisé du consensus communautaire.

Avec l'émergence de cette nouvelle sensibilité tournée vers la personnalisation d'une part, et avec la libéralisation du funéraire d'autre part, on voit apparaître des entreprises d'un nouveau genre comme *L'Autre Rive*⁹ (« une autre façon d'aborder les obsèques »), installée dans le 14^{ème} arrondissement de Paris et qui propose des services essentiellement axés sur la personnalisation. Lorsque l'on analyse des entretiens réalisés auprès de personnes ayant été accompagnées par *L'Autre Rive*, tout laisse à penser que les carences des participations dont j'ai précédemment fait mention sont principalement d'ordre pratique. Dans une période de transition des pratiques funéraires, il faut du temps pour s'informer et se préparer :

Tout le temps présent était pour nous. M. Confino s'est occupé de tout, de l'administratif aussi. Il m'a donné le courage d'en parler à mon fils. Il a toujours été là. A la fin, il était presque de la famille. (Mme H)

⁹ Pompes funèbres *L'Autre Rive*, 5 rue du Fbg St Jacques 75014 Paris, site internet : <www.autrerverive.fr>.

Ici, la relation avec le prestataire s'« intimise ». L'accompagnement permet d'accoucher de participations singulières, à la différence de la plupart des cérémonies organisées un peu machinalement dans les crématoriums, et qui laissent s'échapper un potentiel de participations. On pouvait constater à cette époque que les crématoriums se donnaient pour priorité la qualité d'un bon accueil. Il s'agissait d'accueillir plutôt que d'accompagner. Le dispositif technique et commercial prédominait en quelque sorte.

Il faut voir par ailleurs que la crémation, malgré sa forte progression au début des années 2000 (20% environ en 2004), restait fréquemment l'objet de malentendus. D'abord parce que le choix de la crémation n'est pas toujours compris parmi les proches. Une femme interrogée, Mme C, conjointe du défunt, me déclarait que le père du défunt, très ancré dans les traditions « n'avait pas avalé ce choix ». Mort prématurément, le défunt avait évoqué quelquefois le sujet et il en avait donc été ainsi, par remémoration et respect de sa volonté. Dans ces conditions, les possibilités de rendre hommage pour le père étaient annihilées, et l'acceptation du douloureux événement, restait en suspens :

Il aurait récupéré plus vite si ça avait été fait selon la coutume. Il y a un problème de génération. Je ne pense pas que le grand-père acceptera de vous répondre.

Ou encore ces propos de Mme S sur le clivage entre crémation et tradition :

En préparant les formalités de l'hommage, je me suis dit qu'il y aurait beaucoup de gens tristes si nous ne faisons pas un détour par l'église. Alors j'ai dit ok pour une cérémonie religieuse. Pendant l'hommage, je sentais des réticences, des réprobations dissimulées par rapport au choix de la crémation. C'était le vœu de mon mari ; il était médecin spécialiste ; on aurait pu respecter son choix. En fait, avec la crémation, on casse une tradition, surtout vis-à-vis des gens de la province.

Ce problème intergénérationnel doit être articulé à mon sens aux mutations de la sociologie familiale. La famille nucléaire évolue aujourd'hui en rupture avec les schémas traditionnels en développant des sensibilités nouvelles. Et il semblerait bien que la crémation, qui résulte le plus souvent d'un choix autonome, s'inscrive dans cette perspective. On voit par exemple que la veuve Mme C décide en dernier ressort contre la volonté en amont du beau-père. Les rapports de force au sein du groupe familial tendent donc à s'inverser, et avec le développement croissant des familles

recomposées, on peut s'attendre à ce qu'ils se complexifient toujours davantage. Et quand bien même le choix de la crémation ferait l'objet d'un consensus, des tensions sont également susceptibles d'apparaître en raison de la divergence de point de vue des individualités en présence quant aux modalités de l'hommage, car chacun veut restituer sa vérité, toujours subjective, sur la personnalité du défunt.

Le sens de la personnalisation des rites

M. Segalen apporte un point de vue intéressant sur la manière d'appréhender le renouvellement des rites dans le contexte de la modernité occidentale, en particulier avec la notion de plasticité¹⁰. Celle-ci caractériserait « la marge de manœuvre qu'il y aurait dans tout rite ». Une telle approche permettrait de dépasser la définition canonique des rituels qui insiste sur leur aspect prescriptif, sur leur fixité et leur répétitivité. L'auteur s'appuie sur l'exemple du mariage contemporain. Son analyse converge sur de nombreux points avec les observations que j'ai pu faire dans le cadre des pratiques funéraires contemporaines. En effet, aussi bien dans le cas du mariage que dans celui de la mort, on célèbre de moins en moins des passages. Apparaissent de nouveaux acteurs sociaux, comme les amis, et de nouvelles situations d'interactions. La dynamique symbolique se diversifie, s'atomise, et s'étire dans le temps (sexualité et cohabitation avant le mariage, contrats pré-obsèques dans le champ de la mort...). Nous aurions affaire aujourd'hui à des rites de plus en plus personnalisés, et ce phénomène s'expliquerait en raison de la plasticité inhérente aux rites.

Très intéressante d'un point de vue heuristique, cette interprétation offre pourtant une vision un peu trop linéaire de la dynamique rituelle. Il faut peut-être mettre en évidence un point qui réintroduira le rite dans le cadre de la réalité sociale des sociétés occidentales contemporaines, en restituant sa dimension fragmentaire. Il y a une historicité des rites, et si l'on peut parler de « déritualisation », ce qui est visé, c'est avant tout le déclin des rites sacrés des grandes religions instituées. La modernité a entraîné une sécularisation de la vie sociale sans précédents. Une appréhension du devenir et du renouvellement des rites aujourd'hui, en particulier ceux qui touchent aux cycles de la vie (naissance, mariage et mort), ne peut

10 Segalen M. (1998) *Rites et rituels contemporains*, op. cit., pp. 92-117.

pas faire abstraction de cette donnée sociologique et de ses conséquences. En admettant que les rites se perpétuent, on doit s'attendre à ce qu'ils changent de dimension et de fonction, en somme de réalité, impliquant d'autres types de participations, déconnectés du sacré religieux institué, avec d'autres enjeux symboliques. Les rites n'ont pas une dynamogénie immuable. C'est pourquoi on ne peut pas vraiment dire que les rites se renouvellent du fait de leur plasticité. Celle-ci n'est pas inscrite dans la nature du rite, elle résulte plutôt d'une situation qui amène les rites à changer de rôle et à exprimer autre chose. Les rites sont plastiques parce qu'ils ont perdu leur dimension holiste et institutionnelle. Comme le souligne M. Augé¹¹, aujourd'hui, ce ne sont plus les rites qui créent le lien social mais le lien social qui crée du rite. Il est donc utile de se demander si le mouvement de personnalisation que l'on peut repérer sur le terrain n'obéit pas à des dynamismes et à une logique intrinsèques et inédits qui permettent aux rites de se renouveler.

Un premier bilan

En créant une rupture avec la tradition de l'inhumation, la crémation, au moment de mon enquête, ne semblait pas encore apporter d'alternatives claires et constituées au niveau des pratiques d'hommage. Dans ces conditions, on pouvait craindre certaines dérives, et particulièrement une surdétermination de la dimension technique sur la dimension humaine et culturelle du souvenir. Le potentiel de nos contemporains à mettre en œuvre des élaborations symboliques originales restait à l'état latent. Au regard de certaines apories que j'avais pu relever, on pouvait se demander si l'éclatement des formes de participation ne révélait pas une perte de repères et une déficience du lien social accusant une crise de l'individualisme contemporain. Cependant, il faut voir que l'autonomisation et la diversification des pratiques impliquent inévitablement davantage de complexité. Enfin ce n'était pas tant la crémation en soi qui posait problème mais la manière dont elle s'institutionnalisait, avec une carence et un retard de la législation sur la pratique.

11 Augé M. (1995) « Ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts », in Augé M., Et Verdié M., (sous la dir.), *La mort et moi et nous*, Paris, Ed. Textuel, p. 83.

LE MORT COMME OBJET DE PRESTIGE
DANS LES SOCIOCULTURES CAMEROUNAISES :
UNE ETHNANALYSE DES RITUELS FUNÉRAIRES ACTUELS
EN AFRIQUE

Luc Mebenga Tamba, Paul Ulrich Otye Elom
Université de Yaoundé I, Camerun

Résumé: Dans les cultures africaines, les cérémonies mortuaires ont non seulement comme fonction d'accompagner le mort vers le royaume des ancêtres, mais aussi jouent un rôle cathartique important pour les vivants. De nos jours cependant, l'on peut se rendre à l'évidence que célébrer le mort est plus devenu une affaire d'honneur pour les proches du décédé qui profitent des périodes de deuil pour faire surestimer leur statut social. Aussi, peut-on constater que les dépenses occasionnées par le deuil n'ont rien à envier à celles qu'on peut observer dans la plus grandiose des cérémonies festives. Il s'agit ainsi de montrer à ceux qui sont conviés au deuil que le mort est issu d'une famille respectable dans la communauté. Cette recherche des obsèques dignes a bien sûr des conséquences économiques qui se ressentent surtout dans les familles les moins nantis, dans la mesure où chacun veut offrir une cérémonie mortuaire inoubliable.

Mots-clé: Dépouille mortelle, mort, prestige, rite funéraire

Death as the giver of prestige in Cameroon: an ethno-analysis of contemporary funerary rituals in Africa

Abstract: In African cultures, funeral ceremonies not only have the function of accompanying the dead to the realm of the ancestors, but also play an important cathartic role for the living. In recent times, however, it is clear that funeral ceremonies have evolved from an occasion to celebrate the dead into an opportunity for those close to the deceased to take advantage of periods of mourning to flaunt their social status. Thus, it

can be seen that the expenses occasioned by these mourning ceremonies rival those of the most grandiose festive ceremonies in society. The purpose is to demonstrate to those invited to the ceremony that the dead person comes from a respectable family in the community. These attempts to demonstrate social status through opulent funerals has, of course, economic consequences that are particularly felt by less affluent families, who also feel under pressure to provide an unforgettable death ceremony.

Keywords: corpse, death, prestige, funerary rituals

Introduction

De tous les temps et dans toutes les sociétés, le phénomène de la mort a toujours créé des bouleversements au sein de la structure sociale. De ce fait, chaque socioculture a trouvé des stratégies qui lui sont propres pour la prendre en charge. De plus en plus, dans bon nombre de socio-cultures négro-africaines, la mort donne lieu à un véritable déchainement des procédures socio-économiques. Aujourd'hui, organiser les funérailles du mort nécessite non seulement une longue préparation mais aussi des ressources financières qui appellent la mobilisation des parents proches et lointains, des membres des familles par alliances, des amis et connaissances qui avaient eu des liens plus ou moins étroits avec le disparu. Cette mobilisation qui entraîne péremptoirement une théâtralisation du processus funéraire est la preuve qu'au-delà d'un dernier hommage rendu au mort, la mort est aussi l'occasion pour ses proches de montrer qu'ils existent, qu'ils font partie d'une communauté qui mérite du respect et sait être soudé dans les moments difficiles. C'est aussi l'occasion de montrer aux invités le pouvoir socio-économique de la famille.

En ce moment, la mort devient plus une affaire des vivants que celle du mort. Quant au mort, il est transformé en un objet de prestige par ses proches qui, en l'honorant, profitent de l'occasion pour renforcer la solidité de leur structure sociale et récolter des lauriers d'une organisation réussie. Le but souvent inavoué est d'asseoir la réputation non seulement de la famille entière, mais aussi celle de certains individus qui se sont illustrés par leur zèle pendant toute la durée des funérailles.

1. Sources des données et méthodologie

Les données exploitées dans ce texte ont été collectées au cours de nos recherches pour l'obtention d'une Maîtrise et de deux Thèses de Doctorat en Anthropologie à l'université de Yaoundé I au Cameroun (Voir bibliographie). De 1985 à l'an 2012, nous avons parcouru tout le pays du peuple Beti-Bulu de la Région du Centre et du Sud du Cameroun. Nous avons observé les pratiques funéraires, organisé des entretiens individuels et en groupe avec les organisateurs des cérémonies de deuil. Nous avons échangé avec les acteurs du milieu urbain qui interviennent d'une façon ou d'une autre dans le processus funéraire. Cette démarche qualitative a été renforcée par des enquêtes quantitatives notamment pour collecter des informations relatives à l'aspect économique de l'organisation du deuil chez ce peuple.

Notons que les observations et analyses reportées dans ce travail peuvent aussi refléter ce qui se passe dans plusieurs sociétés négro-africaines, toutefois, nous nous intéressons particulièrement aux Beti-Bulu du Centre et du Sud-Cameroun et centrer notre attention sur le deuil d'un homme vivant en zone urbaine, appartenant à la classe moyenne, marié et père d'enfants. Cela permettra ainsi de mieux appréhender le caractère prestigieux du processus funéraire. Mais avant cela, faisons un bref exposé sur la conception de la mort chez les Africains et les Beti-Bulu.

2. Considerations de départ sur la mort negro-africaine

Nous allons surtout rappeler ici l'imaginaire du négro-africain en général et du Beti-Bulu en particulier sur la mort et ses représentations.

2.1 LA MORT ET SES REPRÉSENTATIONS DANS LES SOCIOCULTURES NÉGRO-AFRICAINES ET DANS LA COMMUNAUTÉ BETI-BULU

La mort reste un phénomène tout autant naturel que culturel. Naturel, parce que personne ne peut y échapper, parce qu'elle est appelée à frapper tout un chacun. Culturel, parce que comme l'affirme Achille Pinghane Yonta (2010 :70) : « la mort est synonyme de douleur pour les familles et les communautés. En ce sens, les hommes ne cessent de tenter de la conjurer ». S'il est vrai que moult auteurs ont mené des études ethno-thanatologiques, il n'est jamais inopportun de revenir sur la vision du monde que les sociétés négro-africaines ont de la mort.

2.2 UNE APPROCHE AFRICAINE DE LA MORT

L'Africain reste intimement lié à ses morts. Pour lui, comme cela devient un adage, les morts ne sont pas morts. Ils font partie de son existence et interviennent régulièrement dans son train de vie de tous les jours. Ils sont donc présents au monde et dans le monde. Cheick Hamidou Kane (1961 :23) dira que la mort ici est « la finalité de la vie » ou tout simplement « changement d'état », comme le soulignent Bamunoba et Adokounou (1971 :11).

Aussi, lors des rites mortuaires, rien n'est laissé au hasard et ceux-ci reflètent toute l'attention que l'Africain accorde à ses morts. Tous les éléments présents en cette circonstance sont porteurs d'une grande signification. Le rite funéraire est minutieusement préparé et a une connotation qui va au-delà du simple *de visu*, ce qui prouve clairement qu'il ne s'agit plus d'un simple « dernier hommage que l'on rend au disparu ». En cette circonstance, la mémoire sapientielle négro-africaine ne laisse rien au hasard. On remarquera ainsi en cette circonstance un agencement de plusieurs pratiques rituelles qui, lorsqu'elles ne sont pas accomplies à la lettre, constituent une faute grave. Il ne faut pas occulter le fait que si la mort est un voyage vers un monde meilleur dans l'imaginaire des cultures africaines, elle reste un malheur que les rites viennent également conjurer. Le non-respect scrupuleux de ces rites est donc susceptible d'amener d'autres malheurs dans la société. Reconnaissons donc avec Louis-Vincent Thomas et René Luneau (1986 : 254) que : « parmi toutes les cérémonies religieuses d'Afrique Noire traditionnelle, les rites funéraires sont, avec les techniques d'initiation, à la fois les plus spectaculaires et les plus importants par leur fonction et leur signification culturelle ou philosophique ».

2.3 UNE APPROCHE BETI-BULU DE LA MORT

Comme tout regroupement anthropique négro-africain, les Beti-Bulu sont restés attachés à leurs morts et sont demeurés rigoureux vis-à-vis de leurs rites funéraires. Bien que les religions importées et notamment le christianisme, aient fait subir plusieurs modifications aux systèmes de croyances et ont largement eu une influence sur les comportements actuels, il est difficile d'affirmer qu'elles ont fait disparaître complètement les pratiques du terroir. Il y a eu ici, comme un peu partout en Afrique Noire,

soit des adaptations religieuses, soit des comportements religieux éclectiques en essayant le plus souvent de se coucher sur ce que Mbonji Edjenguèlè (2000 : 71) appelle « le lit de Procuste judéo-chrétien ». Toutefois, n'ayant pas catégoriquement trahi leurs croyances religieuses d'origine, les Beti-Bulu on su laisser aux rites mortuaires une certaine authenticité.

Par ailleurs, il faut reconnaître que la mort est aussi pour cette société un véritable mystère au point qu'on pense presque toujours qu'elle est provoquée par des ennemis. Aussi, lorsque qu'une personne meurt à fleur de l'âge, on a du mal à croire que cette mort est naturelle. On soupçonne, on accuse des individus mal intentionnés ou sorciers d'en être à l'origine. N'empêche cependant que la mort reste le passage vers un monde meilleur. Nous retiendrons ainsi que « La vie des morts apparaît donc comme la vie supérieure, car il y règne une véritable vie. Celle des vivants n'en constitue que le reflet » (Luc Mebenga Tamba, 1991 :56)

3. Ethnographie du processus funéraire dans le contexte beti-bulu en zone urbaine

L'organisation du processus funéraire en zone urbaine dans la communauté beti-bulu suit certaines étapes bien précises. Comme nous l'avons annoncé à l'avance, nous présentons ici la description des étapes rituelles du deuil d'un individu de cette communauté, vivant en zone urbaine, appartenant à la classe moyenne, marié et père d'une grande progéniture.

3.1 L'ANNONCE DU DEUIL

Dans ce cas d'espèce, dès que le deuil est annoncé, quelque soit l'endroit où se trouve la dépouille, on ira la déposer à la morgue. Il s'agit d'une sorte de chambre froide où les corps sont conservés à une température inférieure à 0°, généralement située dans l'enceinte d'un hôpital. On procède ici à la toilette du mort avant de le mettre tout nu dans un compartiment de cet édifice, conçu à cet effet. L'annonce du deuil suppose également le début des lamentations et l'arrivée des membres de la famille, des amis, des connaissances dans la maison du mort pour apporter un soutien psychologique aux proches, dans la mesure où ces derniers sont également affectés. Cela suppose que l'information du décès a été ventilée immédiatement à tous ceux qui de près ou de loin connaissent le mort.

On va donc procéder aux appels téléphoniques, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. Les canaux médiatiques comme la radio, la télévision ou encore la presse écrite seront également utilisés. On fera aussi intervenir le canal épistolaire et le bouche-à-oreille ; bref, on mettra en œuvre tous les moyens possibles pour que tous ceux qui connaissent le mort soient informés. Dès lors, on déroule un long programme de veillées mortuaires et de prières chrétiennes qui ne s'achèvera que le jour de l'enterrement. Au sein de la famille endeuillée, c'est un climat de recueillement : des chorales religieuses, des groupes de prières ou un disc jockey animent au fil du temps les veillées mortuaires. Tout à côté, on se concerte pour préparer les activités mortuaires.

3.2 LA PRÉPARATION DES ACTIVITÉS MORTUAIRES

Une fois le deuil annoncé, la famille du mort (frères et sœurs, progéniture, ascendants...) va procéder à des réunions pour organiser les différentes activités funéraires. Il s'agira ici de tableur sur les tâches à effectuer et désigner leurs responsables ; il s'agira aussi de mobiliser les participations financières. Une fois le chronogramme des activités établi et les participations financières arrêtées, on commence les préparations proprement dites. Dans un premier temps, on procède à la confection des « faire-part » ou brochures biographiques du mort, des T-shirts, foulards et macarons à l'effigie du mort, mais aussi et surtout à la commande du cercueil, à l'achat de la tenue mortuaire et autres accessoires auprès des services des pompes funèbres qui peuvent également offrir les moyens de transport du corps (Corbillards) de la morgue jusqu'au lieu de l'enterrement.

3.3 LA VEILLÉE MORTUAIRE EN VILLE

Généralement, la veille de la levée de corps, se tient une veillée mortuaire dans le domicile du défunt en ville. C'est l'occasion pour la grande famille et toutes ses connaissances de se réunir pour lui rendre un hommage plus ou moins bruyant. Pendant cette veillée on assiste à une cérémonie religieuse qui dure environ deux heures. Les animations sont assurées par un ou plusieurs chorales, par un disc jockey qui passe des chansons religieuses et parfois par des groupes de danses traditionnelles. Contrairement aux veillées programmées chaque jour au domicile du mort dès

l'annonce du deuil et qui durent généralement entre trois et quatre heures de temps, cette dernière veillée en ville se déroule toute la nuit et s'achève plutôt à l'aube.

Pour maintenir les participants éveillés, on leur offre de denrées alimentaires telles que du pain et du café ainsi que des boissons alcoolisées. Il est important de noter qu'après la messe et les animations religieuses, cette veillée prend une tournure plus festive où il ne s'agit plus seulement de rendre hommage au mort, mais aussi de célébrer le fait de se retrouver ensemble. Dans des cas rares, la veillée peut s'effectuer avec le corps du défunt, mais habituellement, il s'agit d'une veillée sans corps programmée le plus souvent le jeudi de la semaine, c'est-à-dire, un jour avant le déplacement de la dépouille mortelle vers le village pour l'inhumation.

3.4 LA LEVÉE DE CORPS

Dans la majorité des cas, c'est le vendredi qu'on assiste aux levées de corps (sauf quand la veillée se fait avec corps et dans ce cas d'espèce la levée de corps a lieu jeudi). Il convient de préciser que :

La levée de corps proprement dite est une procédure qui se déroule suivant plusieurs opérations. Celles-ci rappelons-le, sont effectuées le jour même de la levée de corps et quelques jours qui ont marqué le placement de la dépouille mortelle dans la chambre froide par la famille. La date de la levée de corps est fixée en commun accord entre le personnel de la morgue et la famille responsable du corps. (Luc Mebenga Tamba, 2009 : 83-84).

On va ainsi procéder, dans un premier temps, à l'identification du corps par un responsable de la famille et les agents de la morgue ; ensuite, on passe au traitement hygiénique de la dépouille mortelle après décongélation. Une fois le corps habillé et maquillé, il est livré à la famille dans un cercueil apprêté pour la circonstance ⁽¹⁾.

Avant le départ de la dépouille mortelle de la morgue, les membres de la famille et les autres participants observent un petit moment de recueillement en priant ou en méditant quelques passages bibliques, sous

1 Généralement cet habillement est constitué quand il s'agit d'un individu de sexe masculin, d'un costume noir, d'un nœud papillon, d'une chemise, d'une paire de chaussettes et d'une paire de gants de couleur blanche. On habille généralement les individus de sexe féminin avec une grande robe rose ou blanche, des gants et des chaussettes qui s'harmonisent avec la couleur de la robe.

la direction d'un homme d'Eglise. Au terme de ce moment religieux, on procède à la procession autour du cercueil : tous ceux qui ont connu le défunt viennent se prosterner devant son corps pour lui faire un dernier geste d'adieux, avant de placer le cercueil dans un corbillard et l'emporter au lieu de l'enterrement.

3.5 LE DÉPART POUR LE LIEU D'INHUMATION

Après la levée de corps, le cortège mortuaire composé du corbillard et d'autres véhicules et motos se dirige vers le lieu d'enterrement qui est le plus souvent le village natal du mort. Dans certains cas, on fait d'abord un détour de quelques heures au domicile familial urbain avant de continuer le voyage au village pour l'inhumation. Le voyage vers le lieu définitif de l'enterrement donne lieu à une dernière grande veillée mortuaire.

3.6 LA DERNIÈRE VEILLÉE MORTUAIRE

Comme nous l'avons précisé, la levée de corps se tient généralement le vendredi, jour où le corps arrive dans le village du mort et où se tiendra une dernière grande veillée mortuaire. Cette dernière n'est pas très différente de la grande veillée du jeudi et les articulations organisationnelles sont pratiquement les mêmes, à savoir : une messe ou un culte religieux et l'animation de tout genre jusqu'à l'aube. Toutefois, s'il est vrai que dans les autres veillées on consomme des boissons alcoolisées, on constatera que lors de cette dernière veillée, elles sont encore plus consommées et prennent une véritable tournure festive. On chante, on danse, on mange et on boit ; parfois ces chants et danses sont d'une obscénité sans pareil. Cette pratique, selon les informations reçues sur le terrain, est une façon de mieux préparer la journée du lendemain qui s'annonce plus triste, car c'est le jour de l'enterrement proprement dit du mort.

3.7 LE JOUR DE L'INHUMATION DE LA DÉPOUILLE MORTUAIRE

A l'aube, la responsabilité est laissée aux femmes (sœurs et belles-sœurs du mort, volontaires qui peuvent être des voisines, etc.) pour préparer la collation, constituée d'un ensemble de victuailles qui seront distribués aux différents participants suivant les liens de parenté, de voisinage ou sim-

plement des relations sociales particulières avec la famille du mort. Parfois, on fait appel à un service-traiteur qui prépare abondamment de la nourriture pour les invités qui ne font pas partie du lignage du mort pour marquer d'un sceau spécial les rapports privilégiés de solidarité et d'hospitalité de ceux-ci avec la famille en deuil.

Entre onze heures et midi, commencent généralement l'arrivée et l'installation des participants qui sont répartis selon leurs appartenances sociales. On peut alors introduire les cérémonies traditionnelles qui chez les Beti-Bulu ont pour point névralgique le *nsili awu*. Il s'agit d'une pratique rituelle dont le but est, pour les affins du mort, de connaître les véritables causes de son décès. Ce rituel de discours/plaintes s'ouvre avec l'intervention d'un membre influant de la famille maternelle du mort ce qui exprime « la prépondérance du pouvoir féminin à l'entrée de la vie (naissance) d'un individu comme à sa sortie (décès), dans la société des Beti. Partout chez ce peuple, c'est la condition première pour que le rite des discours (plaintes/demandes) puisse démarrer et évoluer normalement » (Luc Mebenga Tamba, 2009 : 113). Ces discours/plaintes sont le plus souvent adressées à la famille paternelle du mort et à celle de son épouse (ses épouses dans le cas où il est polygynes). Ici, les représentants des familles des épouses, dans une séance de joutes oratoires, s'attèlent à démontrer leur innocence. Il est à noter que paradoxalement, la désinvolture des discours, bien qu'ils soient soutenus, donne à ce rituel une atmosphère plus détendue qui contribue pendant un moment à éclipser la tristesse des différents participants.

Le *nsili awu* terminé, les cérémonies religieuses et les témoignages entrent en scène ⁽²⁾. Après cela, on procède à l'inhumation du mort, comme à l'étape de l'annonce du deuil, ce moment est le plus douloureux du processus funéraire. Car, c'est à ce moment que les uns et les autres s'explosent dans les pleurs et les cris des lamentations.

Lorsque qu'on a fait descendre le cercueil dans la tombe et qu'on a procédé à l'ensevelissement, vient donc la phase de la collation. C'est un mo-

2 Parlant des cérémonies religieuses, il s'agit le plus souvent d'une longue homélie consacrée au défunt, appelant ses proches à la paix et au renforcement des liens de solidarité. Le prêtre ou le pasteur commis à cette tâche fera tout pour faire comprendre aux uns et aux autres que seule la volonté de Dieu est accomplie. Les témoignages qui interviennent après, constituent un éloge funèbre pour le mort. Généralement, on met l'accent ici sur les qualités, les vertus et l'œuvre sociale du mort.

ment d'agapes où nourriture et boissons sont abondamment consommées. Quand tout le monde a pu se restaurer, chacun peut désormais quitter le lieu de l'enterrement : le processus funéraire prend fin.

4. Essai d'analyse anthropologique

Sans ordre ni préférence, nous allons tenter d'analyser le processus funéraire ci-dessus décrit en nous fondant certes sur la moisson des données de nos recherches sur le terrain mais également en convoquant l'ethnométhodologie comme base théorique.

4.1 LE POIDS FINANCIER DU DEUIL CHEZ LES BETI-BULU

Au regard du bref rapport ethnographique que nous venons de faire, il est clair qu'un certain nombre d'activités économiques s'organisent autour de la mort et à travers le mort. En dehors des cas de deuil d'un nourrisson, de celui d'un suicidé ou d'un individu qui s'est affirmé par des actes sociaux ignobles (banditisme, le vol), les transactions financières sont s'ordonnent suivant le rang social que le mort occupait dans son environnement social.

C'est du moins ce qui ressort du deuil d'un Beti-Bulu que nous avons retenu comme échantillon de référence dans cette étude. Il va s'agir ici de suivre l'itinéraire des dépenses effectuées dès l'annonce du deuil jusqu'au moment de la collation.

4.2 LA MORGUE

La conservation du corps à la morgue demande un budget qui oscille entre dix-mille (10.000) francs CFA et quinze mille (15.000) francs CFA par jour. Quand on sait que le corps du personnage que nous avons décrit plus haut met environ deux semaines (15 jours) à la morgue, on peut donc estimer les frais de conservation à environ deux-cents mille (200.000) francs CFA. Le morguier qui s'occupe de la toilette du mort doit également être rémunéré, ce service coûte environ quinze mille (15.000) francs CFA. Nous pouvons donc estimer le coût total de la morgue à deux-cent quinze mille (215.000) francs CFA.

4.3 LES VEILLÉES MORTUAIRES

Au niveau des veillées on loue la sonorisation et il faut également payer la prestation des chorales qui viennent animer. Si on estime la sonorisation et les chorales à trente mille (30.000) francs CFA la nuitée, le coût de l'animation revient environ à quatre cent cinquante mille (450.000) francs CFA. Notons que pendant les deux grandes veillées, on donne à manger et à boire aux différents invités. Ces collations coûtent environ deux-cents mille (200.000) francs CFA. Les deux veillées sont ponctuées par des messes qui coûtent généralement vingt cinq mille (25.000) francs CFA chacune (soit un total de : 50.000 frs CFA). On peut dès lors estimer le coût des veillées à sept cent mille (700.000) francs CFA.

4.4 LE JOUR DE L'ENTERREMENT

La principale dépense qui nous intéresse ici est celle de la collation et les honoraires de la messe. La collation, quand en plus de l'achat des produits alimentaires qui sont préparés par les femmes, on ajoute un service traiteur, on n'est pas loin d'une ardoise d'environ un million et demie (1.500.000) de franc CFA, en plus des vingt cinq mille (25 000) francs CFA pour la messe d'inhumation.

4.5 LE COÛT DU CERCUEIL

Il est important que les prix du cercueil varient en fonction des soins artistiques qui y sont apportés. Notons que s'il existe des cercueils dont le prix dépasse à peine cent mille (100.000) francs CFA, il existe également des cercueils qui atteignent facilement un million de francs CFA. Dans notre cas d'espèce, nous avons enregistré une dépense moyenne de trois cents mille (300.000) francs CFA pour l'achat du cercueil.

4.6 DES PRÉCISIONS SUR LES AUTRES DÉPENSES

Pour avoir un aperçu un peu plus élaboré des dépenses qui sont effectuées pour le deuil d'un individu en pays beti-bulu, rappelons ici la fiche élaborée grâce aux enquêtes menés par Luc Mebenga Tamba (2009 :147-149) :

- **Communiqué radio :**
- de 1 à 40 mots 1700Fcfa
- mot supplémentaire 40Fcfa
- **Faire-part dans le journal Cameroon Tribune :**
- Page entière : 1.000.000Fcfa
- Demi-page : 500.000Fcfa
- Autres : 20.000 à 60.000Fcfa
- Simple impression : 1000Fcfa/unité
- **Gadgets à l'effigie du mort :**
- Tee-shirts : 1000 à 1500Fcfa/unité
- Badges : 250 à 300Fcfa/unité
- Foulards : 300 à 500Fcfa/unité
- Banderole : 10.000Fcfa
- **Sonorisation**
- Veillée mortuaire : 10.000 à 25.000Fcfa/nuitée
- Messe : 10.000 à 25.000 F cfa
- **Reportage vidéo**
- Levée de corps : 25.000Fcfa
- Veillée : 25.000 à 50.000Fcfa
- Enterrement : 25.000 à 50.000Fcfa
- **Reportage photo :**
- Cartes : 300 à 1000Fcfa/unité
- **Accessoires du cercueil :**
- Filtre avion : 80.000 à 125.000Fcfa
- Tire-fond : 500 à 25.000Fcfa
- Poignets : 1200 à 40.000Fcfa/paire
- Poignets dorés : 30.000 à 75.000Fcfa/paire
- Enveloppes biodégradables : 25.000 à 50.000Fcfa
- Crucifix : 5000 à 50.000Fcfa
- Couronne de fleurs : 20.000 à 50.000Fcfa
- **Habillement :**
- costume}
- Robe 70.000 à 375.000Fcfa
- **Effets de la chapelle ardente :**
- Stèles : 75.000 à 350.000Fcfa
- Toiles et rideaux : 20.000 à 30.000Fcfa
- Cierges et bougies : 1000 à 13.000Fcfa
- Housses : 25.000 à 60.000Fcfa
- **Equipement d'hébergement :**
- Chaises : 100Fcfa/unité
- Bâches : 20.000 à 50.000Fcfa
- **Accessoires de la tombe :**

- Pierre tombale :600.000 à 2.000.000Fcfa
- Plaque funéraire en marbre : ...une lettre gravée 3500Fcfa et avec photo : 125.000Fcfa
- **Location du corbillard :**
- Déplacement de la ville au village :1000Fcfa/km
- Déplacement de la morgue au quartier résidentiel. 0.000 à 100.000Fcfa
- **Cahier de condoléances : 2500 à 7500Fcfa**

A l'évidence et sans prétention à préciser la valeur de la facture total du processus funéraire dans ce contexte, chacun peut constater que ce sont des millions de Francs CFA qu'il faut mobiliser pour organiser un deuil. Ce poids financier est la preuve que le mort devient dès lors un objet de prestige, grâce auquel les organisateurs de deuil exhibent au grand public leur pouvoir économique.

4.7 LE CARACTÈRE PRESTIGIEUX DU MORT DANS LA SOCIOCULTURE BETI-BULU

S'il est vrai que tous les rituels qu'on observe autour de la mort ont pour fonction de montrer l'attachement des vivants à l'être disparu, il convient de préciser qu'ils sont également un exutoire qui leur permet de mieux s'accommoder de cette situation dramatique. Reconnaissons ainsi avec Jean Maisonneuve (1988 :45) que :

Ces rituels de deuil sont associés à un ensemble de croyances concernant le passage entre la vie et la mort ; plus précisément le devenir des défunts et les rapports qu'ils ont eus, ou qu'ils peuvent encore entretenir avec les vivants. Mais, ces rituels expriment aussi la perte douloureuse ressentie par les proches, les amis, les voisins, les représentants de leur communauté, le village, la ville, parfois le pays tout entier.

Toutefois, convenons aussi que s'il ne s'agit pas que de cela, on accordera aux dépouilles mortuaires les mêmes égards, ce qui, à l'évidence, est loin d'être le cas. L'organisation et le traitement du deuil d'un paysan, cultivateur de son statut, sont différents de ce qui est fait pour le deuil d'un homme qui vit en ville et qui, socialement, a réussi à marquer son existence par des œuvres grandioses, ou du moins le deuil d'un homme dont les ascendants ou les descendants directs occupent une place honorable dans l'échelle sociale.

En célébrant le mort, c'est-à-dire en lui rendant le dernier hommage qu'il mérite, les vivants se célèbrent aussi. Le mort n'est plus ; aussi, c'est aux vivants qu'on demandera des comptes si l'organisation des funérailles connaît quelque dérapage. Dans ce contexte, il ne s'agit moins de l'honneur du disparu que de celui de ses proches. On tient tellement à ce prestige au point qu'il est parfois possible de

...laisser le corps à la morgue pendant trois mois, le temps de construire au village d'origine une maison digne de leur rang social et/ou de celui du disparu, de réaménager la concession familiale ; l'on a vu refaire des routes, désenclaver des villages afin de permettre aux invités d'atteindre le lieu de deuil. C'est dire que de son vivant, le mort ne s'y rendait pas, n'y avait pas de maison. Aujourd'hui qu'il est question de s'y rendre, la famille est dans la gêne de voir arriver ses amis et collègues qui découvriront le délabrement du lieu de naissance de « monsieur le directeur ». Il s'agit alors de faire attendre le mort à la morgue et de rattraper le coup pour éviter les potins, le papotage et les médisances de toute nature. (Mbonji Edjenguèlè, 2006 : 122-123).

Pourquoi donc se soucier des potins ou des papotages puisque de toutes les façons celui qui est mis en cause n'est plus là pour se défendre ? Pourquoi sacrifier des sommes importantes d'argent pour essayer de remettre à neuf le village, la concession familiale du mort dans la mesure où les médisances dont il fera l'objet ne l'affectent plus ? La réponse est toute simple, il ne s'agit plus de lui, mais de sa famille, donc de sa femme, de ses enfants, de ses frères et sœurs, de ses cousins, etc. Ces derniers ne veulent pas forcément éviter au mort d'être ridicule, non ce sont eux qui en réalité ne veulent pas paraître ridicule. Si le village est propre, la maison belle, les routes accessibles, etc., ce sont eux qui récolteront les lauriers, ce sont eux qui recevront les félicitations, bref, ce sont eux qui seront honorés quand on dira : « ce deuil était un grand deuil ! ».

A ce moment, le mort devient plus objet que sujet. Il devient un élément qui permet aux vivants d'affirmer leur statut, voire de le révéler. Vu dans ce sens, la mort n'est plus seulement un malheur, elle devient même un phénomène dont la société a subconsciemment besoin. Sans le vouloir, sans l'accepter, la société réclame parfois la mort, la sollicite afin d'expérimenter sa solidarité, son appartenance, son identité culturelle. Cela se voit dans les annonces de deuil. Dans ces dernières, on prend bien le temps de préciser le nom du lignage, de donner le nom des différents membres de la famille qui annoncent le décès en prenant la peine de donner leurs lieux de résidence, évidemment, il est impossible d'omettre le nom d'un membre

de la famille qui réside en Occident, on précise aussi le nom du village, la profession des membres de la famille cités, surtout si c'est une fonction prestigieuse, la profession du mort, etc.

Il est intéressant de faire une illustration :

- La Grande famille Y ;
- La famille B ;
- La famille E ;
- La famille Es ;
- Monsieur et madame O à Douala ;
- Monsieur et madame N à Leboudi II
- Madame Ev. née N et son époux ;
- Monsieur N.J au Gabon
- Monsieur E.T, officier de police à Yaoundé
- Monsieur O.P à Paris
- Mademoiselle R.S en Suisse
- Monsieur D.A à Yaoundé

Ont le regret d'annoncer le décès de leur fils, beau-fils, frère, père et mari N.K.I survenu le 12 décembre 2011 à l'Hôpital Central de Yaoundé des suites d'une courte maladie.

Après cela, on va donner le programme des obsèques qui précise évidemment le lieu de résidence du mort et son village d'origine.

Pourquoi donc déclamer tous ces noms, pourquoi ne pas dire simplement qu'il est annoncé le deuil d'untel et donner le programme du deuil ? Tout cela, parce que les proches du mort trouvent une occasion de faire non seulement leur propre publicité, mais aussi la publicité de leur lignage. Cela confirme donc l'idée selon laquelle les vivants ont besoin de la mort, qu'elle est parfois nécessaire pour la survie du groupe. On aurait pu se contenter d'appeler les uns et les autres ou de les en informer directement qu'on saurait qu'il y a deuil. En mettant l'annonce dans les médias, on ne donne pas seulement l'information à ceux qui connaissent le mort, mais on donne aussi l'information à tous les lecteurs du journal, auditeurs de la chaîne de radio ou bien aux téléspectateurs de la chaîne de télévision. Qu'on soit concerné ou pas par le décès, on est au courant qu'il existe un lignage nommé tel, une famille qui compte parmi elle tel grand officier de l'armée, tel universitaire, tel membre du gouvernement, qu'il existe un village nommé tel, etc.

Toutefois, il est important de préciser que cette publicité n'a de réelle importance que lorsqu'il s'agit d'une « bonne mort », c'est-à-dire cette

mort « qui s'accomplit selon les normes de la tradition » (Louis-Vincent Thomas, 1975 :192), car c'est cette mort qui honore les vivants. Celle où on sait que le disparu a mené une vie exemplaire. Aussi, en cas de « mauvaise mort », c'est-à-dire celle où le disparu de son vivant ne jouissait pas de « l'intégrité morale » (Dominique Zahan, 1970 :83) ou s'est écarté de l'idéal de la société qui l'a élevée par des actions infamantes, la famille a honte et fait tout pour que le deuil passe inaperçu.

La mort d'un individu est donc l'occasion de montrer les fruits de sa réussite sociale. S'il a construit une belle maison, on la montre aux invités, s'il possède des biens matériels, on trouve le moyen de les exhiber, s'il a des enfants qui ont réussi dans la vie, on les présente et, dans ce cas précis, s'il y en a qui sont à l'extérieur du pays, on fera tout pour qu'ils viennent assister aux obsèques. Tous les proches du mort n'hésitent pas également à exhiber leurs biens (voitures, vêtements, bijoux de valeurs, etc.) le jour de l'enterrement. On tiendra à la présence des invités de marque ; qui ne rêverait pas de voir par exemple le Président de la République envoyer son représentant le jour de l'enterrement d'un de ses parents ?

Au vu de ces observations, d'aucuns pourraient penser qu'il s'agit d'une banalisation du mort au profit de la valorisation des positions sociales des vivants ; au contraire, nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une potentialisation de la mort et du mort. Potentialisation, parce que le pouvoir de la mort et du mort peut être récupéré par les vivants. L'ambiance de fête qui règne parfois dans les lieux de deuil n'est pas signe de mépris envers le mort, mais au contraire signe de respect pour lui, car elle exprime la satisfaction du travail bien accompli, de l'hommage pleinement rendu, de l'établissement du mort dans la stature d'ancêtre, le retour enfin à une vie normale, car n'oublions pas que la fin des rituels de deuil marque « la pureté retrouvée, la disparition des interdits post mortem, l'établissement du défunt dans son état définitif » (Louis-Vincent Thomas, Bertrand Luneau et Jean Doneux, 1969 : 247). Pourquoi donc ne pas faire la fête quand on sait que le mort est enfin parti vers un monde meilleur, pourquoi rester triste alors que, pour les vivants, c'est enfin « le retour vers la vie normale, l'équilibre retrouvé dans le groupe » ? (Paul Ulrich Otye Elom, 2004 :99) car, on sait que ce « mort n'est pas mort ».

Les cercueils de luxe, les tombes bétonnées, bref tout le faste avec lequel les morts sont traités, aujourd'hui plus qu'hier, ne sont-ils pas finalement la preuve qu'on sait qu'ils sont parmi nous et qu'on tient à les garder près de nous ? S'il s'agissait d'une banalisation, pourquoi publie-t-on donc

des *in memoriam* comme celui-ci dans les médias pour appeler à se souvenir du mort ?

In Memoriam

10 décembre 1999-10 décembre 2010

Voilà 11 ans que nous quittait le patriarche C.A, ancien Ministre du gouvernement. En ce jour d'anniversaire de sa disparition,

- Sa veuve H.M.D
- Ses enfants et genres
- Monsieur A.C.D
- Monsieur A.R
- Monsieur A.A
- Madame A.R et son époux
- Madame A.A.A et son époux M.P
- Madame D.A et son époux le colonel D.O

Ainsi que les petits-enfants prient tous ceux qui l'ont connu d'avoir une pensée pieuse pour le repos de son âme.

A l'évidence, si le mort laisse son prestige aux vivants qui l'utilisent à leur compte, ce qui d'ailleurs n'est pas mauvais en soi, il n'en demeure pas moins qu'il occupe toujours une place pour eux. Si ce n'était pas le cas, beaucoup auraient refusé qu'on leur fasse des funérailles dignes. Or, avouons-le, chacun d'entre nous espère avoir les plus belles funérailles qui soient au moment de sa mort, car ce sera quand même la dernière ligne de son histoire qu'on écrira sur terre.

5. L'holisticité du prestige social du mort comme objet chez les Beti-Bulu

L'observation des différentes représentations socioculturelles que les Beti-Bulu se font de la mort et du mort nous permet de voir que son caractère prestigieux peut nous donner une vision holistique de cette communauté.

5.1 LE PRESTIGE AU NIVEAU DU POLITIQUE

En déclinant l'identité des différents membres de la famille qui annoncent le deuil et en donnant également leur position sociale, la famille affirme l'autorité politique de certains d'entre eux. Il n'est donc pas rare que des obsèques soient annoncées par un Ministre de la République, un chef de village, un patriarche, une famille régnant sur un territoire précis. En dé-

signant aussi certains grades de l'armée ou de la police, on subsume le poids de certains individus sur l'échiquier politique. Bien que n'étant pas des hommes politiques eux-mêmes, on voit toute l'importance qu'ils ont sur le sillage politique.

5.2 LE PRESTIGE AU NIVEAU DE L'ARTISTIQUE

A partir des différentes décorations qu'on retrouve sur le cercueil, la chapelle ardente, l'habillement du mort, le corbillard, la photo du mort, etc., il se dégage toute l'importance qu'occupe l'art, donc le beau dans la mort. Même si elle est un malheur, la mort, en tant que phénomène familier doit rester belle. Cette recherche du beau va également se traduire dans l'habillement des participants au deuil, la décoration de la maison, le nettoyage de la concession, etc. Le deuil est aussi l'occasion pour les groupes de danses traditionnelles de montrer leur dextérité et leur savoir-faire.

5.3 LE PRESTIGE AU NIVEAU DU RELIGIEUX

Ici, nous retenons que la famille du mort est plus honorée quand c'est par exemple un prêtre renommé, voire un évêque qui vient célébrer la messe du mort. Les groupes de chorale sont aussi importants et on ne se privera pas, si on en a les moyens, de faire appel à une chorale dont la renommée est établie.

5.4 LE PRESTIGE AU NIVEAU DE L'HISTOIRE DU GROUPE

Les rituels de deuil doivent laisser une histoire derrière ; c'est la raison pour laquelle on fait appel à des photographes et des cameramen pour immortaliser les différentes étapes du processus funéraire. Ceux qui ont même des moyens feront appel à des chaînes de télévision pour que l'événement connaisse une large couverture médiatique.

5.5 LE PRESTIGE AU NIVEAU LINGUISTIQUE

Le *nsili awu* que l'on retrouve chez les Beti-Bulu est l'occasion pour les membres de la communauté de se livrer à des joutes orales où chacun par un argumentaire soutenu, montre en même temps qu'en s'interrogeant sur

les causes de ce triste événement qu'est la mort, il excelle dans l'art oratoire par la maîtrise de la langue locale. Cela explique d'ailleurs pourquoi à certains moments cette étape du processus des obsèques laisse parfois place à une cacophonie, à une scène de théâtre car beaucoup profitent de ce moment pour tester leur niveau de langue par rapport à celui des autres. Proverbes, contes, citations, paraboles sont donc de mise et on sait sans le désigner qui a gagné ce concours d'orateurs. Tout ceci confère au deuil une atmosphère détendue, un terrain de compétition et de confrontation d'orateurs.

5.6 LE PRESTIGE AU NIVEAU JURIDIQUE

Le deuil est le lieu d'expression du droit du mort à des funérailles dignes de ce nom. Dans certaines circonstances, on estime que l'employeur du disparu doit prendre en charge une bonne partie des frais de funérailles. Le cas contraire, on considère cela comme une injustice envers le mort et sa famille. D'ailleurs, précisons qu'au Cameroun, il existe un dispositif officiel qui amène l'Etat à prendre en charge et à participer à l'organisation du deuil d'un fonctionnaire ou bien d'un simple Agent de l'Etat. Pour certaines professions, le mort a droit des hommages officielles (hommages académiques pour les enseignants de l'université ou encore honneurs militaires pour les fonctionnaires de l'armée). La responsabilité de l'Etat peut aller jusqu'aux cérémonies d'inhumation de son personnel par l'achat du cercueil et du linceul, le règlement des factures de la morgue, l'octroi des moyens de déplacement de la dépouille mortelle jusqu'à son village natal, le déblocage des fonds spéciaux pour les dépenses diverses, etc.

5.7 LE PRESTIGE AU NIVEAU ALIMENTAIRE

Le deuil est l'occasion de faire des prestations alimentaires à tous ceux qui sont présents. On fait donc boire et manger l'assistance pour montrer qu'on a le sens de l'hospitalité et le savoir-vivre. Retenons que chez les Négro-africains, quand on rassemble les gens pour une circonstance quelconque, on doit leur donner à manger et à boire. Ceci est valable autant pour un événement heureux que pour une circonstance de tristesse. C'est donc un véritable défi de s'assurer que tout le monde a au moins pris un petit repas lors de la collation, le cas contraire cela déshonore un peu les membres de la famille du disparu.

5.8 LE PRESTIGE AU NIVEAU DE LA SOLIDARITÉ

La présence des différents membres de la famille du mort permet de montrer aux invités la solidarité qui existe entre eux. On aura de ce fait honte quand lors du deuil, on se rend compte que la famille est divisée, qu'il y a des mésententes. La réussite de l'évènement funéraire dépend donc en grande partie de l'esprit de solidarité des proches du disparu. Et cela constitue une fierté de montrer aux yeux de tous la santé sociale de la communauté.

5.9 LE PRESTIGE AU NIVEAU DE LA ZONE GÉOGRAPHIQUE

Le deuil permet souvent à des étrangers d'arriver dans une zone qu'ils ne connaissent généralement pas ; c'est donc pour eux l'occasion de faire aussi du tourisme. La beauté des paysages qu'on traverse pour arriver au lieu de l'enterrement constituent donc un motif de fierté pour les proches du disparu. En invitant les gens à un deuil, on les invite aussi à découvrir son fief d'origine.

5.10 LE PRESTIGE AU NIVEAU ÉCONOMIQUE

Les dépenses orchestrées par la mort d'un individu montrent que la famille de ce dernier est soucieuse de montrer ses capacités financières. Il s'agit également d'une sorte de potlach, dans la mesure où ceux qui participent financièrement s'attendent également qu'on leur rende la pareille quand la mort surviendra chez eux. Le prestige économique se caractérise aussi par les sommes que chacun donne pour un deuil. On ouvre d'ailleurs un cahier pour consigner les donations de chacun. Aussi, celui qui donne le plus est généralement celui qui est le plus respecté dans la famille.

Conclusion

Arrivé au terme de notre exposé sur le mort comme objet de prestige dans les sociétés camerounaises, il est question de montrer que loin d'être uniquement la chose du mort, la mort est d'abord celle des vivants qui ont la charge de donner au disparu un hommage digne de son rang social. A cet effet, nous avons pu voir que le processus funéraire demande un véritable

génie organisationnel. Les dépenses financières et tous les autres aspects qu'on observe pendant cette circonstance sont la preuve que la mort n'est ni plus moins qu'un phénomène véritablement intégré dans le continuum social. Bien qu'elle soit un malheur, elle est nécessaire pour permettre aujourd'hui aux différents membres de la communauté de se retrouver, de communier. Ce qui montre que par moments, elle est même souhaitée. La mort est le moment où les vivants montrent qu'ils existent et expriment ainsi, non seulement leur attachement au mort, mais aussi aux valeurs de leur terroir. Si on considère donc que les morts ne sont pas morts, nous devons chuter en assertant que le processus funéraire sert autant le mort que les vivants. Les premiers étant des morts-vivants car sensé intervenir dans le vécu quotidien des vivants et les seconds des vivants-morts, car seront inévitablement un jour des victimes de la mort.

Bibliographie

- BAMUNOBA, (Y.K) et ADOUKOUNOU (1971). *Mort dans la vie africaine*. Paris. Hachette
- KANE (C.H) (1961) *Aventure ambiguë*. Paris. Julliard
- MAISONNEUVE, (J) (1988) *Les Rituels*. Paris. P.U.F (collection : Que sais-je ?)
- MBONJI EDJENGUÈLÈ (2000) *Les Culture-vérités. Le soi et l'autre. Ethnologie d'une relation d'exclusion*. Yaoundé. Editions Etoile
- MBONJI EDJENGUÈLÈ (2006) *Morts et vivants en négro-culture. Culte ou entraide ? Yaoundé*. P.U.Y
- MEBENGA TAMBA, (L) (1991) *Les Funérailles chez les Ewondo*. Thèse de Doctorat 3^è Cycle en anthropologie. Université de Yaoundé
- MEBENGA TAMBA, (L) (2009) *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais*. Paris. Harmattan
- OTYE ELOM, (P.U.) (2004) *Le Rite « édim ndoan » et les usages du feu dans les rites funéraires des Bene du Sud-Cameroun : contribution à une ethnologie du symbolisme*. Mémoire de Maîtrise. Université de Yaoundé 1
- PINGHANE YONTA, (A) (2009) « *L'Autopsie traditionnelle chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun : enjeux et perspectives* » in Ludovic Lado, *Le Pluralisme médical en Afrique. Hommage à Eric de Rosny*. Paris-Yaoundé. PUCAC/Karthala
- THOMAS, (L-V) (1975) *Anthropologie de la mort*. Paris. Payot
- THOMAS, (L.V), Luneau, (B) et Doneux, (J) (1969) *Les Religions d'Afrique Noire*. Paris. Fayard-Denoël
- THOMAS, (L.V)-LUNEAU, (R) (1986) *La Terre africaine et ses religions*. Paris. Harmattan
- ZAHAN, (D) (1969) *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris. Payot

3. ESPACIOS, TRANSICIONES

CEMENTERIOS Y ESPACIOS SOCIALES EN EL MODELO URBANÍSTICO DE LA PAMPA ARGENTINA

Marcelo H. Sarlingo

Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría (Argentina)

Resumen: Este trabajo surgió a partir de un conflicto judicial por la instalación de un cementerio en el centro de Sierra Chica, pequeño pueblo de pocos miles de habitantes perteneciente a la provincia de Buenos Aires (Argentina). Los vecinos del lugar recurrieron a la justicia civil para evitar que el cementerio fuera construido sobre la plaza central del pueblo. Utilizando aportes de la antropología urbana y simbólica se pudo demostrar que la instalación del cementerio significaba una ruptura física y simbólica con las tradiciones urbanísticas y colectivas que caracterizó a la sociedad pampeana durante todo el siglo xx. El proceso analítico del conflicto pone en evidencia un conjunto de disputas enmarcadas en cambios profundos de la cultura urbana nacional, entre ellos las modalidades adaptativas de las dirigencias políticas locales en relación a los procesos de privatización de la vida y de la muerte, la mercantilización de los contextos de duelo, la pérdida de significados colectivos tradicionales en dimensiones articuladoras de la vida social moderna.

Palabras clave: espacios urbanos, cementerios, antropología urbana

Cemeteries and social places in the urban development model of the Argentinian Pampa

Abstract: This paper describes a legal conflict caused by the construction of a cemetery in the centre of Sierra Chica, a small village in the province of Buenos Aires (Argentina). The inhabitants of Sierra Chica went to the local court to prevent the cemetery from being built in the main square of the village. Contributions from urban and symbolic anthropology help to demonstrate that the installation of the cemetery represents a physical and

symbolic break with the traditional processes of urban development and decision-making that characterised the society of the Pampa throughout the 20th century. An analysis of the conflict reveals a series of disputes rooted in profound changes to urban culture on a national level. Such changes include the ways in which local political leaders adapt to the privatisation of life and death, the commercialisation of mourning, the loss of traditional collective meanings in modern society.

Keywords: urban spaces, cemeteries, urban anthropology

1. Introducción

Una arbitraria decisión del intendente del partido de Olavarría, situado en pleno centro de la llanura pampeana, en la República Argentina, generó resistencias en un grupo de ciudadanos comunes ante la posibilidad de habitar la contigüidad del *locus* de la muerte. La decisión de construir un cementerio en la plaza central de un pueblo obligó a 12 familias a organizar acciones colectivas, que generaron un conflicto judicial. Como parte de este proceso se le requirió a la universidad pública una mirada antropológica que explicara el conflicto sociocultural generado entre la decisión del poder político y la resistencia de los vecinos a aceptar esta decisión. Fui consultado para desarrollar un peritaje judicial sustentado en los conceptos propios de la antropología, y de esta experiencia surgieron los principales elementos de este trabajo.

Estos hechos se dieron al iniciarse el siglo XXI, a mediados de 2002. En medio de la peor crisis socioeconómica de la República Argentina, la falta de inversión social en cementerios produjo que pueblos y ciudades no tuvieran donde enterrar a sus muertos. Durante toda la década de los noventa, la hegemonía neoliberal despojó al Estado de instrumentos de inversión en infraestructura pública y de recursos para desarrollar proyectos de interés social. Los cementerios estatales de la región se llenaron, y los costes de los cementerios privados los volvían prohibitivos para los escasos ingresos de los trabajadores. En varias localidades cercanas a la ciudad de Olavarría, la escasez de tierra urbana dedicada a este fin era casi total. Entonces, el intendente del partido de Olavarría decidió construir un cementerio en el centro de la localidad de Sierra Chica, lugar que contaba en ese entonces con una población superior a los 5 000 habitantes. Además, esta localidad es la sede de un penal de máxima seguridad con más de 100

años de antigüedad, donde hay 1 400 personas privadas de su libertad (la mayoría clasificados como de «muy alta peligrosidad», como consecuencia de los procesos de criminalización de la pobreza), lo que requiere el despliegue de un gran aparato penitenciario integrado por varios cientos de guardias y proveedores de servicios de todo tipo. La orografía del lugar, caracterizada por sierras de escasa altura, pero de subsuelo muy rico en rocas de aplicación, permite la explotación de canteras y la producción de mármoles graníticos de color rojizo que se distribuyen a escala mundial.

Los habitantes de Sierra Chica, y sobre todo aquellos que habitan las casas que están ubicadas frente a la plaza central, no estuvieron de acuerdo con las razones ni con los fundamentos verbalizados por el intendente. Después de una negociación en la que no fueron escuchados, iniciaron un expediente judicial en el que rechazaban la actuación del gobierno municipal. El juez civil que tenía que sacar adelante este proceso judicial le solicitó al Departamento de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) un peritaje técnico, para poder entender si era pertinente o no construir un cementerio en la plaza central de un pueblo y no en su periferia. Esto es algo excepcional en Argentina, puesto que la antropología es muy poco requerida como proveedora de información en procesos civiles. Sí se utiliza constantemente, en cambio, en los procesos de la justicia penal y en el campo de las políticas de los derechos humanos.

Como antropólogo con experiencia en antropología urbana¹, me correspondió la responsabilidad de explicar cuál es la ubicación de las necrópolis en la llanura pampeana y evaluar la pertinencia de obligar a las personas a vivir contiguos al *locus* de la muerte. Por tanto, lo que sigue a esta introducción combina la descripción sintética de los resultados de esta indagación con cuestiones relativas a los dispositivos de implicación que pude articular en esta modalidad de práctica profesional. Es la síntesis de una experiencia en la que todo el recetario profesional se vuelve rígido ante los imperativos del proceso judicial y en la que no es posible ninguna

¹ Fui investigador en la *Evolución de la planta urbana de Olavarría: el impacto socioambiental de los conjuntos de viviendas económicas*, FC3/131, NURES, Departamento de Antropología Social, UNICEN. Esta experiencia produjo publicaciones en medios nacionales e internacionales. También desarrollé actividades de investigación en el campo de la antropología urbana entre 1994 y 1997 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría (IIAO), donde produje cuatro monografías que se ingresaron en la biblioteca básica del IIAO, actualmente están publicadas en scribd.com.

negociación de roles ni objetivos, ni mucho menos de identidad socioprofesional. Esta rigidez está definida por los puntos periciales, que son las preguntas que deben responderse sobre la base del saber antropológico, y que en el conflicto planteado se reducían al interrogante siguiente: ¿Dónde se ubican las necrópolis pampeanas?

2. ¿Dónde se ubican las necrópolis pampeanas?

En las ciudades pampeanas, las necrópolis se ubican fuera de la planta urbana y generalmente separadas de ella. Esta ubicación forma parte de un modelo urbanístico² cuya estructura posee elementos nucleares (la plaza y los edificios públicos de su entorno) y elementos periféricos, entre los que se consignan los cementerios (aunque no son los únicos, ya que también se ubican lejos de la planta urbana los mataderos y los espacios denominados convencionalmente *remates feria*, es decir, los conjuntos de corrales aptos para el mercado del ganado que se cría en la pampa).

La urbanización de la región pampeana está ligada a los procesos culturales de hegemonía sobre el medio natural y geográfico. Desde ese punto de vista, el origen de las ciudades pampeanas está relacionado con el modelo de desarrollo que privilegiaron los grupos hegemónicos de la sociedad blanca, cuya cosmovisión era netamente europea. Las ciudades fueron el instrumento que permitió una lenta pero definitiva ocupación del territorio. Se fueron creando así varios asentamientos que fueron dejando de ser la línea de frontera a medida que se les ganaba territorio a los grupos indígenas. Este proceso de ocupación territorial fue el comienzo de otros: el reparto de la tierra pública, el dominio político y económico sobre los grupos aborígenes y el aprovechamiento del ganado cimarrón.

Puede parecer que la ubicación de las ciudades se decidía en virtud de su ubicación estratégica para la defensa de los núcleos poblacionales creados años antes. Este es el argumento más conocido y sostenido por la historia oficial en torno a la Campaña del Desierto, genocidio que exterminó a los indígenas a partir de 1879. No obstante, desde sus comienzos, las ciudades han sido más que enclaves militares una agrupación de comercios que acudieron atraídos por el incentivo que les ofrecía la actividad ganadera.

2 Hay una extensísima bibliografía que se ocupa del estudio del terreno y la discusión de este tema específico. Una obra fundamental es el texto de Patricio Randle *La ciudad pampeana*, publicado en Buenos Aires por Eudeba en 1969.

Así, la llanura pampeana no era un desierto que ocupar. En este verdadero sistema de articulación interétnica, con un grado de fricción importante, los aspectos militares se retroalimentaban con los comerciales. El grado de desestructuración económica de algunos grupos indígenas era alto, puesto que dependían de las raciones de comerciantes blancos, quienes atravesaban el territorio indio en un ir y venir constante de carretas.

El objetivo primordial de la ocupación territorial sufre constricciones de operacionalización sobre muchos aspectos. El que interesa en este sentido se vincula a la estructura urbana y a la forma que esta toma. Las ciudades en damero han sido las más aptas para los movimientos de expansión, no solo en la llanura pampeana, sino también en todo el movimiento urbanizador que se activó fuera de Europa y Asia en el siglo XIX. La planta rectangular obedecía mejor a los movimientos de frontera y a la ocupación de los nuevos territorios, y también facilitaba la dinámica de expansión de las ciudades. Sin embargo, la compleja experiencia histórica europea produjo otro tipo de ciudades. La ciudad pampeana era distinta a la ciudad europea debido a que las ciudades amuralladas tenían que responder a una arquitectura definida por una serie de necesidades militares sobrevenidas de los procesos de ocupación de los diferentes pueblos europeos. Asimismo, la coexistencia de tres religiones milenarias (musulmanes, judíos y cristianos) generó riquísimos espacios urbanos de una gran densidad simbólica y de materiales.

Nada de esto ocurrió en Argentina, puesto que sus ciudades no tienen murallas y su concepción del *hecho urbano* (alimentada por la experiencia cotidiana) es muy diferente. Las calles se cortan en un ángulo recto exacto, y puede atravesarse cualquier ciudad pampeana de una punta a la otra sin abandonar nunca la línea recta. El diseño de estas ciudades se originó en el absolutismo monárquico: las ciudades pampeanas tienen el sello del rey de España. Desde la época de Felipe II ya existían normativas que determinaban las formas de subdivisión de terrenos, tanto los destinados a espacios privados productivos como las ocupaciones públicas. El modelo de planta cuadrículada era el privilegiado en estos conjuntos de leyes, no por razones teóricas o estéticas (las ciudades europeas, con formas concéntricas o longitudinales, presentaban diseños totalmente diferentes), sino por la practicidad constatada en experiencias cuyo origen puede rastrearse ya en los textos de Vitrubio³. Este modelo determinó la ubicación de todas las estructuras,

³ En un texto muy comentado y citado por historiadores y arquitectos, Dan Stanislawski comparó las instrucciones de Felipe II en la Legislación de Indias con los textos del urbanista ro-

desde las nucleares (órganos de gobierno, estructuras de comercio y servicios) hasta las periféricas (mataderos y cementerios).

Por tanto, la ubicación periférica de las necrópolis en los núcleos poblacionales pampeanos está definida por estos procesos históricos y simbólicos, que han determinado la construcción del espacio urbano y de la experiencia del habitar—y también del morir—. No obstante, esta constatación empírica y material no es suficiente en términos antropológicos —aunque la lógica del poder tiende a reducir lo complejo de una experiencia cultural a unos pocos indicadores, en este caso espaciales— si no se tiene en cuenta un orden simbólico de gran riqueza, organizado en categorías dualistas (por ejemplo, la tipificación de lo sagrado y lo profano, véase Eliade, 1981 y 1994; y Blixen, 1994).

3. El dominio de lo simbólico y las prácticas sociales: el campo de lo religioso

Para entender por qué las áreas centrales de las ciudades pampeanas se reservan para determinadas funciones urbanas (dirección y gobierno, organización y gestión de los asuntos públicos) y por qué los elementos periféricos (cementerios y mataderos) se establecen en áreas muy alejadas, no solo es pertinente recurrir a lo histórico —que se ha sintetizado en el punto anterior—, sino también a otras dimensiones.

Para la antropología, el espacio está cargado de sentido, como también lo está para otras profesiones y saberes como la geografía, el urbanismo y la arquitectura. Las formas espaciales pueden verse y analizarse como la expresión de múltiples sentidos sociales que remiten a las relaciones sociales, por medio de las cuales se organiza lo humano, y al modo de producción de cada sociedad. Las formas espaciales tienen una historia cultural que se expresa en sus características simbólicas, y en el caso de los cementerios, las relaciones sociales que se han dado en el campo religioso son esenciales para comprender algunas de sus formas. Sin embargo, no son las únicas, ya que las coyunturas culturales alimentan esta simbología y pueden llegar a conferirle características singulares. Por ejemplo, hay

mano Vitrubio, y se percató de que las primeras no se destacaban por su originalidad. El valor de estos cuerpos legales reside en cuanto que sistematización de usos y experiencias ordenadas, asentadas no solo en tradiciones, sino también en conclusiones derivadas de la observación y experimentación (Stanislowski, 1947: 94-105).

varios cementerios pampeanos en los que se han combinado las determinaciones estructurales de un modelo de inscripción material (que obliga a ubicarlos lejos de la centralidad urbana) con elementos artísticos, de diseño, con innovaciones tecnológicas y con la aplicación de materiales, lo que ha potenciado su capacidad de simbolización. Por poner un ejemplo, el cementerio de la ciudad de Laprida tiene sobre su portal una imponente escultura realizada con bloques de piedra cortados y pulidos que representa a Cristo en la cruz. Obra del arquitecto y escultor Francisco Salamone, que trabajó en las ciudades pampeanas en las décadas de los años treinta y cuarenta, esta expresión simbólica transmite también significados políticos. En esos años, el poder político de signo conservador produjo una estética en la que la grandeza de los símbolos religiosos cristianos (construidos en una escala tres o cuatro veces mayor que las otras estructuras edilicias) intentaba dominar el horizonte pampeano en una analogía con las aspiraciones de las clases dirigentes nacionales, que se consideraban dueñas absolutas de los grandes campos ganaderos.

En la tradición occidental, Edgar Morin señaló que «el terror a la descomposición no es otra cosa que el terror a la pérdida de la individualidad» (1974: 31), y añadió que el horror no lo produce la carroña, sino la carroña del semejante, y es la impureza de ese cadáver la que se clasifica como contagiosa. La conservación de los cadáveres en sepulcros o sepulturas tiene una justificación práctica: evitar el contagio, según Louis-Vincent Thomas (1983: 182), y también una justificación anclada en simbolismos religiosos: favorecer el tránsito de la persona física que muere hacia el mundo de los espíritus conservando aspectos de su persona social. De esta manera, los dominios de la muerte estructuran en los conjuntos sociales múltiples simbolismos y representaciones, que organizan rituales, actitudes y conductas que están muy codificados culturalmente. Analizar el lugar en el que una sociedad deposita a sus muertos tiene relación con las formas de morir, la significación de la muerte, los rituales funerarios, el tratamiento de los cadáveres, las conductas de aflicción y de duelo, y la especialización profesional en torno a la muerte (fabricantes de ataúdes, sepultureros, etc., es decir, todo el conjunto de servicios tanatológicos). La costumbre de sepultar los cadáveres en el interior de las iglesias surgió con las persecuciones de los primeros cristianos por parte de los emperadores romanos. Sin embargo, fue durante el siglo v cuando sobre estos antiguos cementerios se construyeron iglesias, en las que se comenzó a enterrar en su interior a los dignatarios religiosos (cardenales y obispos), a los prín-

cipes y a otras personalidades distinguidas. En el siglo VI, esta costumbre ya se había extendido al resto de la población que profesaba esta religión.

En un primer momento, solo se enterraba en las iglesias parroquiales, pero a medida que se edificaban nuevas iglesias y conventos se enterraba también en estos lugares; incluso los patios de los claustros se utilizaban como cementerios. Las razones por las que las personas que iban a morir solicitaban ser enterrados en un determinado lugar son imaginables en función de cómo se pensaba el proceso de la muerte. Cabe destacar que, además, estas razones se explicitaban en la mayoría de los casos (en el texto del testamento) y estaban relacionadas con la pertenencia a grupos de identidad (por ejemplo, una misma familia, una cofradía específica, grupos de devoción a un santo particular, etc.). Es decir, también los vínculos sociales que la persona tenía en vida determinaban el lugar en el que se depositaban sus restos. Así pues, no solo los aspectos simbólicos religiosos tenían cabida en la elección del lugar del sepulcro.

Para la organización de las tumbas individuales en el interior de la iglesia, su planta se subdividía en tramos que se extendían desde el presbiterio hasta el vestíbulo de la entrada, y a cada uno se le asignaba un valor monetario. Dentro de cada tramo, los puestos individuales se disponían en hileras. El primer tramo, situado inmediatamente delante del altar, era el que tenía el precio más alto y estaba destinado a los sacerdotes y al resto de miembros del clero. Los niños se sepultaban en las naves laterales, mientras que las tumbas de los pobres y de los esclavos estaban ubicadas en los tramos más alejados, al fondo de las naves. En algunas iglesias del Nuevo Mundo, por ejemplo en Cuba, también se construyeron nichos funerarios en las paredes, que se situaban detrás del altar mayor. Se consigna esto con cierto detalle para que se comprendan las relaciones simbólicas entre la representación doctrinal, la jerarquía social terrenal y la organización concreta del espacio. Otro indicador de esta relación es el hecho de que estaba prohibido abrir una sepultura para enterrar a alguien antes de que el cuerpo que había sido enterrado previamente «no tuviese gastado el cuerpo conforme al tiempo que suelen otros tardar de consumirse en aquella iglesia» (Arco Moya, 1989: 320), es decir, antes de que se hubiera convertido totalmente en esqueleto.

No obstante, esta costumbre tuvo un efecto negativo inesperado, ya que la fetidez que producían los cadáveres reducía considerablemente la asistencia de los feligreses a los templos. Así fue recogido en palabras del obispo de la diócesis de La Habana, Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa:

Muchas iglesias arrojan un olor insufrible, capaz de causar varias y peligrosas enfermedades. Es tanta la multitud de cadáveres que se entierran en algunas iglesias, que su pestilente fermentación produce un olor tal, sus oleadas se difunden y extienden a más de treinta y cuarenta varas de distancia, y aunque en otra iglesia no es tanto, es lo bastante para retraer a los fieles de la asistencia a los oficios divinos (en Peña Obregón y otros, 1997: 4).

La costumbre de inhumar en las iglesias se mantuvo hasta el siglo XVIII, aun cuando en 1787 una real cédula de Carlos III estableció que, por motivos de salud pública, los cementerios debían asentarse fuera de las poblaciones. A principios de 1804, acatando una real cédula de Carlos IV, las iglesias españolas aceptaron modificar esta cuestión, siempre que mantuvieran su control sobre todos los otros aspectos de los complejos rituales ya mencionados. Esta progresiva separación entre la Iglesia y el Estado tiene otro capítulo vinculado a esta cuestión de la ubicación de los cementerios, que se dio a lo largo del siglo XVIII. En Alemania y Francia se desarrollaron un conjunto de sistemas de control de la población, que supusieron la primera red centralizada por el Estado moderno que permitía constituir una biopolítica específica. El desarrollo de los censos, de la medicina social, y de las profesiones liberales articuló también el peso del urbanismo higienista, perspectiva que ordenaba las modalidades de habitación de los diferentes grupos poblacionales y de construcción de servicios urbanos (primero, en las ciudades francesas, pero luego en casi toda Europa) sobre la base de etiologías, como la teoría de las miasmas. Estos procesos influyeron tanto como las cuestiones étnicas y corporativas en la ubicación de las necrópolis y de las fosas comunes, sobre todo en épocas de peste.

4. La urbanización latinoamericana

Durante el siglo XX se dio la urbanización del Tercer Mundo, lo que se dio a un ritmo mayor que el del mundo desarrollado durante la modernidad. En el siglo XIX, el ritmo más rápido de crecimiento de la población urbana era del 2 % anual, pero a partir de 1940 aumentó al 4 %, lo que es suficiente para duplicar la población urbana cada 18 años. Hacia 1980, alrededor de dos tercios de la población de América Latina vivía en ciudades, y Argentina y otras zonas de América Latina poseían megalópolis cada vez más difíciles de gobernar.

La expansión de la ciudad latinoamericana ha sido en gran medida ilegal, sin control por parte de los gobiernos locales y solamente orientada por el lucro y la especulación inmobiliaria. Muchos de estos aspectos alcanzaron las zonas contiguas a las necrópolis, y también a las propias necrópolis. En cuanto a los procesos de construcción de los cementerios públicos y a la permanencia de los restos mortales, comenzaron a ser sometidos a los mismos imperativos del mercado de tierras. En la Ciudad de México, una de las metrópolis más pobladas del planeta y la más grande de América Latina, muchos procesos de anomia están produciendo resignificaciones profundas en el festejo del Día de los Muertos, tradición que se ha conservado durante siglos. La razón de estos cambios tiene que ver con el hecho de que ya no existe espacio para que los entierros sean a perpetuidad, y solo pueden ofrecerse lotes múltiples en los que lo único que permanece es un número. Esta cuantificación opaca el riquísimo folclore popular que las masas campesinas llevaron a los cementerios urbanos, y que han hecho de estos espacios el escenario en el que se recrean creencias fundamentales para la identidad mexicana. El caso del cementerio de La Recoleta, en la ciudad de Buenos Aires, y de otras ciudades de Argentina, cuyos cementerios se localizan hoy en zonas residenciales o de servicios, está asociado estructuralmente a procesos de urbanización impulsados principalmente por el mercado de tierras, por la especulación inmobiliaria y por los procesos de producción de tierra urbana. No obstante, aun así, los significados que vehiculan van mucho más allá de la simple rentabilidad que pueda ofrecer la mercantilización de la muerte.

Originalmente estaban ubicados en lugares alejados del centro físico de la ciudad y también de los centros simbólicos en los que se desarrollaba la vida urbana. El crecimiento y la complejidad de la ciudad fue resignificando su relación con su entorno, de modo que no está demasiado estudiada en profundidad todavía⁴. Sin embargo, la proliferación de arte escultural en el cementerio de La Recoleta ha implicado su reconocimiento mundial por la corporización de significados asociados a representaciones y creencias cuya manifestación estética expresa también las glorias pasadas de las clases altas argentinas (solo con algunas incursiones aisladas del populismo fúnebre, como sucede, por ejemplo, con las tumbas de

4 Para el caso porteño, existe un trabajo de Francisco Liernur (1984) que analiza parte de las relaciones entre urbanización y tecnología en las primeras décadas del siglo, en el que se empieza a visualizar la complejidad de los procesos de urbanización modernos.

Eva Perón y de Luis A. Firpo, campeón de boxeo de principios del siglo xx). No obstante, esta revalorización estética no está alejada tampoco de procesos de mercantilización del arte y de la estética arquitectónica, de la industria del turismo y de la hibridación entre tradición histórica y reinvención de símbolos urbanos. Todo este complejo conjunto de procesos que se entrecruzan han devenido en una gentrificación⁵ de las zonas contiguas al cementerio, que además, se dieron con el transcurrir de las décadas en zonas con una altísima densidad de población y demanda de servicios diversificados. Son procesos que no tienen parangón en cuanto a las representaciones que movilizan ni a la dinámica de los actores sociales que intervienen en la creación de un cementerio público en un poblado pampeano.

La construcción de cementerios privados, pensados como la etapa final del proceso de mercantilización de la muerte, incluye la opción de contar con crematorios dispuestos como servicio para la población que no comparte la idea de resurrección de la carne ni las otras creencias de la religión católica. Reflexionando sobre esto en una reunión del Departamento de Humanismo y Bioética de la ESCS-UNICEN, el Dr. Rubén Storino, médico cardiólogo e historiador de la medicina, explicó lo siguiente:

Los restos mortuorios se presentan como el residuo de un proceso de mercantilización de la muerte, que a su vez es consecuencia del exagerado avance del proceso de medicalización... Los operadores de un crematorio del área metropolitana dicen que se va perdiendo el sentido de la posesión de las cenizas de los antepasados. Se manifiesta una indiferencia casi total hacia los restos mortales, por eso ha aumentado la preferencia por la cremación, y esto hace que no haya tiempo real de cremar [incinerar] cada cuerpo individualmente, por lo que se colocan de tres a cuatro en el horno, y después se entregan las cenizas todas mezcladas... Obviamente, también se hace para ahorrar gas... Pero, además, es frecuente que los deudos no aparezcan al retirar las urnas donde se ponen las cenizas de los muertos, y cuando los operadores del crematorio se quedan sin lugar para guardarlas, salen con una camioneta por la ruta 2 y mientras viajan van tirando todas las cenizas sobrantes... (comentario personal, abril de 2012).

5 El fenómeno que designa es la jerarquización simbólica de una zona urbana determinada, en términos tanto del valor de las propiedades como de renovación estética y social. Se utiliza para adjetivar el cambio urbano en zonas residenciales europeas y en ciudades norteamericanas en las cuales la instalación de centros comerciales o de un determinado equipamiento cultural atrajo el consumo de la clase alta y adinerada, y por consiguiente, se transformó el perfil sociocultural de sus habitantes.

Han sido todos estos aspectos (la falta de espacio urbano, la mercantilización de la muerte y la revalorización estética) los que han contribuido a la decisión política de crear un cementerio en el centro de una urbanización pequeña. En este sentido, el Ejecutivo municipal de Olavarría responde más a aspectos pragmáticos relacionados con el manejo del poder concreto que a necesidades sociales definidas desde tradiciones identitarias religiosas y simbolismos trascendentales. Y este es el origen del conflicto que motiva mi intervención profesional como perito antropológico y el proceso de construcción de un discurso pericial específico.

5. Implicación profesional y aspectos políticos

El discurso pericial requerido por la justicia civil es un tipo de discurso muy diferente al académico. No es un *paper* publicable en alguna revista indexada, ni por su estructura ni por su función. Se origina en la necesidad de los jueces de contar con información experta, fundamentada de manera positiva en la realidad microsocia. El peritaje tiene un requisito protocolar que define totalmente sus aspectos técnicos y operativos; esto es, solamente debe responderse a los puntos periciales fijados por la autoridad judicial responsable del proceso, y esta respuesta está circunscrita temporalmente a un plazo muy breve. Este protocolo provoca que la argumentación antropológica no pueda ser validada a través del procedimiento clásico de construcción de la autoridad etnográfica (recurriendo al «estar ahí» del trabajo de campo, a la inmersión total en el terreno) porque los plazos de producción del documento que sintetiza la argumentación son de apenas cinco días. En tan poco tiempo no existe la posibilidad de observar y atribuir significados a los «imponderables de la vida cotidiana», exigencia básica colocada por Bronislaw Malinowski como piedra angular de la experiencia etnográfica, y mucho menos hay tiempo para construir una perspectiva polifónica. En este peritaje singular, esto juega a favor del poder político porque claramente es imposible el recurso de incluir una muestra de las categorías de pensamiento nativas (en este caso, los habitantes de la localidad de Sierra Chica) acerca de las representaciones espaciales de lo sagrado y lo profano. Así, esta cuestión vulnera una de las bases de la legitimidad profesional construidas históricamente sobre la experiencia de inmersión en el campo.

Sin embargo, en el aparato judicial la legitimidad de la labor antropológica no se da por la dinámica interna de construcción disciplinar del discurso. La legitimidad está otorgada por la separación entre el antropólogo y los sujetos que son actores en el conflicto. El aparato judicial da por hecho que el perito es externo al mundo de los sujetos y a su lenguaje, y exige que participe de otros dispositivos simbólicos (el lenguaje judicial, al que debe subordinarse el lenguaje disciplinar) e institucionales (el campo de la justicia civil, la universidad). Por ello, el discurso del documento judicial debe sostener una cientificidad dura, dado que la autoridad judicial instala una exigencia de objetividad positivista, que justamente estuvo siempre en crisis para el grueso del pensamiento antropológico en el siglo xx.

¿Cuáles son los ejes sobre los que ha sido posible la construcción de un dispositivo que permitiera resolver los puntos periciales exigidos por la autoridad judicial? Han sido dos: *a*) el recorte epistemológico que detalló Gerard Althabe en sus enfoques sobre una antropología del presente (2006: 13), y *b*) la noción de *implicación reflexiva* como un momento de interacción en el que el orden simbólico del campo social se pone en juego orienta el agenciamiento de los rasgos identitarios individuales y permite una objetivación del conflicto, del escenario institucional de la justicia, y la autoconciencia del espacio social de pertenencia del antropólogo como contexto a la producción del documento pericial.

En primer lugar, sobre estos dos ejes se pudo construir una opción teórica para abordar los puntos del peritaje. En primer lugar, se decidió relativizar aquello que sabemos todos los que practicamos aspectos de la antropología urbana, y que ha sido claramente expresado por James Ferguson: «¿Qué le sucede a la antropología en una situación donde los nativos, igual que el etnógrafo, carecen de una buena comprensión de lo que está ocurriendo a su alrededor?» (1999: 19). La lección resultante indica que debe reemplazarse el ideal del sitio de campo como un todo conocido y coherente mundo social, por aquello de «una tumultuosa, ruidosa escena callejera, donde diferentes lenguajes, distintas culturas, diversos micromundos sociales y marcos de significados discordantes se lanzan todos juntos siguiendo el curso normal de las cosas y donde cada uno está un poco confundido» (Ferguson, 1999: 208). Un antropólogo urbano está obligado a reconocer esta condición de producción de su conocimiento, y a hacer del cruce de sentidos y de la multiplicidad de discursos la materia que descotidianizar. Ahora bien, no es posible descotidianizar una experiencia urbana en cinco días, considerando dentro de esos cinco días

el tiempo de elaboración (escritura y revisión) del documento pericial. Por este imperativo temporal, se optó por homogeneizar y aplanar todas las ricas manifestaciones de la diversidad social cotidiana para destacar procesos históricos y aspectos estructurales de manera cuasimecanicista, y sintetizarlos alrededor de lo expuesto en el punto 2.

En segundo lugar, otra opción teórica importante fue la de resignificar las posibilidades de hacer una antropología urbana más explicativa de los procesos contemporáneos, desmarcando el análisis de los paradigmas históricos y espaciales que provienen del urbanismo europeo y de la lectura ilustrada de la sociedad moderna. Estos paradigmas proponen visiones dicotómicas asentadas sobre supuestos culturalistas que presentan una realidad urbana, industrial, cambiante y occidental opuesta a un mundo rural y tradicional, descrito como congelado en el tiempo y menos occidentalizado. La operativización de este discurso lleva a la construcción de las escalas unilineales desarrollistas, agrupando en un extremo a las urbanizaciones en ciudades «desarrolladas»: con crecimiento urbano planificado y ordenamiento territorial, y en el otro, a las ciudades del Tercer Mundo: desordenadas, informales e incontrolables. En Argentina, ya desde mediados de los años sesenta se ha cuestionado este paradigma con obras como *Villeros y villas miseria* o *El cabecita negra*, ambas escritas por el antropólogo Hugo E. Ratier. Estos libros, de amplísima circulación entre los sectores populares a principios de los setenta y de tardío reconocimiento académico, ya presentaban la ciudad como algo más que un decorado o escenario donde las clases sociales luchaban por su hegemonía o dominación. Las ideas de la ciudad moderna y del medio rural atrasado son integrales a los significados, los valores y las relaciones afectivas que sostienen las condiciones históricas en las que se reproducen los diferentes grupos que viven en la ciudad. Es decir, las categorías de pensamiento nativas contribuyen a explicar cómo las ciudades, ya sea como enclaves espaciales o como símbolos culturales, se producen en *locus* históricos particulares, enmarcados en modos de producción específicos, y de acuerdo con relaciones de poder y prácticas sociales situadas.

Relativizar la riqueza de lo urbano situado en función de hacer hincapié conscientemente en una impronta histórica europeocéntrica y resignificar las concepciones urbanas, entendiéndolas como el producto de una historia situada en un tiempo y lugar, historia producida por sujetos colectivos, no fueron decisiones que se dieron en el vacío epistemológico. La exigencia pericial es la de suprimir al máximo la tarea interpretativa del

investigador, ya que esta dimensión le corresponde al juez civil. Por ello, el ajuste a la exigencia de reproducción simbólica de un orden jerárquico, el del aparato judicial, me obligó a construir un discurso recortando desde mi subjetividad lo que debía presentar como apariencia de máxima objetividad: un discurso apoyado en las claves científicas de la antropología. Dicho de otra manera: la mecánica pericial me colocaba ante la obligación de producir un discurso racionalista, disolviendo bajo una racionalidad técnica mi propia lectura de las lógicas de poder que estructuran lo local. Sin embargo, todos los antropólogos sabemos que es imposible la objetividad total, y que ya no es sostenible la exigencia de separación total entre el antropólogo y las prácticas sociales que observa. También sabemos que toda práctica social se resiste a reducirse únicamente a la expresión empírica de la norma. La producción social del *locus* de la muerte no escapa a esta afirmación. No obstante, admitir esto en un peritaje judicial ofrecía un argumento muy sólido al poder político para decretar el estado de excepción y construir el *locus* de la muerte en una plaza céntrica, justamente donde los occidentales ubicamos el lugar de encuentro entre las personas que están vivas.

El resultado de esta experiencia fue lograr enunciar un discurso que resignificó los usos y los sentidos de los datos etnográficos, y a través de este trabajo, se pretende mostrar un modelo diferente de actividad científica, que sustenta este discurso. Desde el momento en el que se fue consciente de las reglas del peritaje judicial, la comprensión de las condiciones de producción del informe condujeron a una búsqueda consciente de un efecto retórico del saber antropológico sobre las ciudades pampeanas. Este efecto retórico era el de persuadir a la autoridad judicial del peso simbólico de una tradición urbana sobre los intereses del poder local circunstancial como forma de limitar su arbitrariedad y de trabar el logro de legitimidad acerca de sus procesos de decisión, y al mismo tiempo, ocultar un dispositivo de implicación, cuyo reconocimiento es inaceptable según las reglas de la autoridad judicial.

Basta concluir comentando que el cementerio no se construyó en la plaza central de Sierra Chica. El proyecto fue retirado días antes de que saliera el fallo judicial, y actualmente parece haber sido totalmente olvidado. El poder político local no ha presentado ningún proyecto similar en los últimos 10 años. Los jóvenes de la ciudad siguen encontrándose en este espacio y tienen otras problemáticas en su horizonte simbólico.

6. Conclusiones

El peritaje judicial civil podría analizarse como un género textual con características propias, extraordinariamente rígidas y sometidas a fórmulas rituales, que permanentemente recuerdan la potestad del juez al emitir la sanción. Una sola posición es posible para un profesional de la antropología en cuanto que hablante en el campo judicial: la de subordinación a lo que su señoría quiere saber (contenido en los puntos periciales) como garantía de neutralidad, distancia social y objetividad. No obstante, en este trabajo se ha tratado de presentar mi experiencia personal, centrada en la utilización de una retórica específica con el fines de sostener un dispositivo de implicación condicionado por las necesidades prácticas y rígidas definidas por poderes asimétricos. Se pretende recordar con esta experiencia la inexistencia de un posicionamiento neutro, ya que es imposible olvidar que somos personas imbuidas de categorías socioculturales significativas, como la clase social, la raza, la definición de *persona*, el origen nacional, la filiación política y ciertas convicciones morales, y que, además, nos movemos en contextos culturales determinados.

Bibliografía citada

- ALTHABE, G. (2006): «Hacia una antropología del presente», *Cuadernos de Antropología Social*, 23, julio, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- ARCO MOYA, J. del (1989): «Religiosidad popular en Jaén durante el siglo xvii», en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.): *La religiosidad popular*, Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- BLIXEN, O. (1994): «La vida breve. La introducción de la muerte entre los hombres según la mitología sudamericana», *Moana. Estudios de Antropología*, 4, vol. iv, Montevideo.
- ELIADE, M. (1981): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Editorial Guadarrama.
- (1996): *Historia de las religiones*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- FERGUSON, J. (1999): *Expectations of modernity: myths and meaning on the urban life of Zambian Copperbelt*, Berkeley: University of California Press.
- LIERNUR, F. (1984): *El umbral de la metrópoli*, Buenos Aires: Sudamericana.
- MORIN, E. (1973): *El hombre y la muerte*, Barcelona: Editorial Kairós.
- PEÑA OBREGÓN, A. J. y otros (1977): «La parroquia de San Isidoro de Holguín. Manifestación de una costumbre funeraria», ponencia en el Congreso Dominicano de Historia, Santo Domingo.
- RANDLE, P. (1969): *La ciudad pampeana*, Buenos Aires: Eudeba.
- RATIER, H. (1971a): *Villeros y villas miseria*, Buenos Aires: CEAL (Historia Popular 60).
- (1971b): *El cabecita negra*, Buenos Aires: CEAL (Historia Popular 72).
- STANISLAVSKY, D. (1977): «Early Spanish town planning in the New York», *Geographic Review*, 67 (1), enero, pp. 94-105.
- THOMAS, L. V. (1973): *Antropología de la muerte*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- (1989): *La muerte*, Barcelona: Ediciones Paidós.

NEGOTIATING A RELIGIOUS MEMORY. THE CASE OF THE
«CARRÉS CONFESIONNELS» IN THE CEMETERIES OF PARIS

Antonella Grossi
Università degli Studi di Messina

Abstract: This presentation aims to analyze death as a public and political phenomenon. Specifically, I focus on the institutional strategies governing the “religious collocation” of the dead in cemetery spaces. The ethnographic case I examine relates to Parisian cemeteries, burial places where both death and memory are constantly related to the secular configuration defining the identity of the sites themselves.

Keywords: cemeteries, secularism, funerary legislation, religious minorities, public authorities

Negociando una memoria religiosa. El caso de los «carrés confessionnels» en los cementerios de París

Resumen: La presente intervención quiere contribuir al análisis de la muerte como fenómeno público y político. En concreto, mi interés se dirige a las estrategias institucionales que gobiernan la “colocación religiosa” de los difuntos en los espacios de los cementerios. El caso etnográfico que analizo atañe a los cementerios de París, lugares fúnebres en los que la muerte y su memoria se encuentran constantemente relacionados con la configuración laica que define la identidad de los propios lugares.

Palabras clave: cementerios, laicidad, legislación funeraria, minorías religiosas, poderes públicos

The twenty cemeteries of Paris¹ present themselves as secular-oriented public locations where the free exercise of worship is guaranteed, and thus the equal treatment of the deceased, their tombs and burial rituals, regardless of the religious affiliation of each individual.

The historical origin of the secular identity of cemeteries dates back to 1804, when the Napoleonic Decree marks the genesis of the cemeteries themselves as civil sites dedicated to the reception and preservation of the dead. With the Napoleonic measures, as is known, some funerary practices became the subject of legislation, including: the impossibility of burials in churches or private places; the abolition of mass graves and the consequent burial in separate, individual graves; the obligation for municipalities to build new cemeteries; and the possibility of purchasing funeral concessions in cemeteries (Moreaux, 2009). These measures brought with them consequences that did not stop at changes in the spatial positioning of the cemeteries and burials. In fact, the entire system of the preservation of the dead which had existed until then was completely transformed, especially in terms of two important aspects: the cult of the dead that began to take shape with the building of cemeteries, and the new administrative status of these cemeteries. The cemetery, where it now became possible to have individual tombs in which to preserve the deceased, their identity and their «tangible» presence, became «the place of an incessantly reactivated exchange, one of whose languages was the new ritual of visiting the family tomb» (Vovelle, 1993: 570). If the imperial decree led to the spread of the modern cult of the dead and tombs, it also marked the passage of cemeteries from their subjection to religious authority to that of civil authority. The places where the dead are preserved became the property of the secular State, that became, in lieu of the Church, the new administrator of all activities taking place in cemeteries, and the driving force behind the different identity that funeral spaces were to take. For some scholars (Urbain, 1978; Thomas, 2007), the process of the secularization of cemeteries (Parisian and French in

1 Fourteen lie within the city walls: those of Auteuil, Batignolles, Belleville, Bercy, Charonne, Grenelle, La Villette, Le Calvaire, Montmartre, Montparnasse, Passy, Père-Lachaise, Saint-Vincent and Vaugirard. Six, meanwhile, are outside the city municipal district: Bagneux parisien, Ivry parisien, La Chapelle parisien, Pantin parisien, Saint-Ouen parisien, and Thiais parisien. This ethnographic investigation was conducted from 2009 to 2011. The overall objective of the study I made was to analyze the practices of memory, both «private» and «public», which take place in the French capital's cemeteries.

general) caused these places to lose their sacred nature, that was replaced by administrative rationality. The aspect that became dominant was the relationship with the city's largest structure organizing public and civic life: cemeteries became now fell within the sphere of institutional decisions, thus becoming themselves an «institutional object». With regard to more specifically cultural aspects, the rising secular cult of the deceased found in civil cemeteries is based on the compromise between those who have a religious belief in the immortality of the soul and those who entrust its survival to the renewed memory of the living (Vovelle, *op. cit.*), developing the idea of a «secular immortality» (Ragon, 1981: 230), in which the deceased is not imagined in a religious afterlife. The shift away from the authority of the Church to that of the state therefore resulted in a different model for considering and remembering the dead, which however failed to eliminate the model followed by the believer, that continued to change with the times. We can talk then, according to the line taken by Gabriel Le Bras (1979), of two civilizations (as he defines them), secular and religious, that started to cohabit in the reality of the cemetery and the rituals they expressed. With secularizing legislative measures, «the secular State administratively ousted the Christian Church, but the cult of the dead preserved its religious significance» (*Ibid.* 65). The cemeteries are in fact full of «outward signs» (*Ibid.* 58) of a religious nature - just think of the number of «objects of piety on the graves» (*Ibid.* 61), bearing witness to a religious presence that continues to inform the funerary experience.

In continuity with the process that at the beginning of the 19th century marked the shift of the cemeteries from the religious to the civil domain, cemetery spaces in Paris today belong to the *Mairie de Paris*, the municipal body that regulates and sustains the cemetery system. The *Mairie* directs the activities that take place in cemeteries, such as: access and use; their supervision which also extends to individual graves and the ritual practices dedicated to them; operations relating to the use of funeral concessions and their rates; and the rights and obligations of concession holders.

As far as regards the morphological conformation of the cemeteries in question, dead bodies are preserved through the practice of burial, thus placed in a coffin and placed in the earth, or cremated. In the latter case, cemetery regulations provide different places for the ashes of the deceased: scattered in the *jardin du souvenir*, positioned in a cinerary urn and placed in niches in the columbarium, or inserted, again in the urn, in a concession.

The graves are grouped into «cemetery divisions», areas separated by the boulevards and footpaths of the space not occupied by graves.

The current institutional management of cemetery divisions follows the «principle of secularism», i.e. «of neutrality», reserved for (French) municipal cemeteries. Ratified under law², this principle is opposed to the presence of religious symbols on public monuments and in public areas of cemeteries, although such symbols are allowed on the private graves. The (religion-based) aggregation of graves in the same division of a cemetery is not regulated by law, i.e., there is no legislative prohibition of the practice, but at the same time, there is no legal formality that recognizes it; the decision as to whether to create religious groupings is the responsibility of the municipal authorities. The mayor, the representative of municipal power, is the person who, by law,³ ensures compliance with the non-religious identity of cemeteries because, through the exercise of his «policing powers», he intervenes to reconcile the secular nature of the places and of the burials performed there with the individual freedom of belief and worship. The legal reference to the «conciliatory action» for which the Mayor is responsible is found in the *Code général des collectivités territoriales* (CGCT). Article L2213-7 of the version of the code in force since 5 January 2012, in the section «Police des funérailles et des lieux de sépulture», states that «the Mayor, or in his absence the State's representative in the Department, provides that all people who have died should be buried decently irrespective of religion and belief». In the next article it is established that it is the Mayor's responsibility to «ensure the public safety of funerals and cemeteries». Article L2213-9 further specifies that the Mayor's policing power concerns «the mode of transport of the deceased, the maintenance of order and decency in cemeteries, burials and exhumations, without distinctions or particular requirements on the basis of the beliefs or worship practices of the deceased being permitted».

If we move the focus from the legislative apparatus to the actual contemporary use of cemeteries on the part of their users, namely those who buy funeral concessions in which to bury their dead, we note that the cultural needs of the latter, and the concrete possibility of implementing them, do not always receive tangible feedback from the institutional

2 Consider, for example, the law of 14 November, 1881 and 9 December, 1905 (Nunez, 2011).

3 Law of 5 April 1884 relating to municipal organization. Cf. in this regard Seban and Vasseur (2010).

apparatus that in secular terms regulates the funerary experience. What we find, in fact, is a growing demand, coming especially from so-called «religious minorities»⁴, for denominational areas that allow funeral rites to be practised according to their respective religious canons⁵. Such a trend testifies that the «freedom of belief and worship» is a right that is not automatically satisfied by institutional power, contrary to what is established by legislation. A person I met in the cemetery of Thiais parisien told me, for example, that «for Muslims it is crucial to be buried with one's head facing Mecca, and this implies that the tomb must be placed in a precise direction, something which becomes complicated if in the same area there are non-Muslim graves since, in general, all burials must be aligned following a definite pattern»⁶. While still on the actual use of the cemeteries, a second phenomenon that we find, and which reflects the widespread demands of the religious communities, is the presence, though not permitted by legislation, of divisions occupied by tombs related to a single religion. In practice, therefore, *carrés confessionnels* exist (see images 1 and 2). Their presence is observable above all in the cemeteries outside the city, where the total area granted to burials is fairly extensive, so there are more opportunities to create or extend groupings based on religion. In the more centrally located cemeteries (such as Montparnasse or Père-Lachaise), the presence of *carrés* is less clear. Here it is more common to find, due to the reduced availability of space, groups of «religiously similar» graves (within a division) also alongside burials of other confessions, so we could say that in these cases the confessional aggregation ends up occupying not an entire cemetery division but only a part.

The facts described above reveal a contradiction that lies at the heart of the delicate and complex meeting of state power, by definition secular, with the right to be buried and remembered in accordance with one's religious principles. The contradiction is expressed essentially on three interconnected levels. On a first level we find the identification of

4 Jewish and Muslim, but also East Asian ones.

5 Denominational requests should not be attributed only to the religious dimension with which the deceased is received, since they also represent the *social precedent* on which is based the need to be buried together with their *group*. Still, we should not forget the base of family aggregation, responding to the old rule of the *quartiers lignagers*, where order and security were guaranteed by family structures, both nuclear and extended, and their territorial recognizability.

6 Conversation recorded on 7 July 2010.

cemeteries as places that support religious freedom; on a second level, we see the lack of legal recognition of the right to create confessional spaces, hence the tendency to leave municipal authorities free to decide how to regulate freedom of worship; on the third level, finally, we find the de facto existence of *carrés confessionnels*, despite them not being envisaged by legislation.

The consequences of the difficult relationship between religious worship and public authorities are to be found in two main directions, relating both to the behaviour of the family members of the deceased, and to the «conciliatory» actions of the municipality. In relation to the first, an official at the cemetery of Pantin parisien⁷ provided me with some information about the tendency among Jews as well as among Muslims, to respond with the decision «not to bury» unless this is allowed in a *carré*. When it is not possible to satisfy the desire for interment in a confessional division, the family members concerned choose to «expatriate» the deceased, an ever-increasing number of whom are French citizens. With reference to the institutional actions that affect management of the phenomenon by the public authorities, religious divisions become «de facto groupings». This means that the creation of religious areas inside cemeteries is permitted and encouraged, although they lack any specific legal status.

The questions raised by this phenomenon are various: why does institutional and secular power formally allow freedom of worship and yet, in fact, tend to limit its real possibilities of expression? Moreover, why does the city council in fact endorse the creation of *carrés confessionnels* when these are not legally regulated?

In practice, the *carrés confessionnels* exist basically because they are the result of a conciliatory compromise promoted by the State. The operational criteria for such a compromise can be deduced from the political directives that set out the formal terms with which to apply the reconciliation of secular and religious practices. In several circulars (1975, 1991, 2008) addressed to prefects, the interior minister formally encouraged the practice of *confessionnels carrés* (Nunez, *op. cit.*). It was recommended to create religious divisions in municipal cemeteries, allowing grouping of graves, «with the proviso that the principles of neutrality of the public

⁷ Conversation recorded on 13 June 2010.

parts of the cemetery and the family's freedom of choice regarding the burial are respected» (*Ibid.* 31). The solution formalized by the interior minister seems the only one compatible with legislation currently in force, which aims to eliminate discrimination based on religion.

Understanding episodes of cultural negotiation means focusing not so much on their recent, concrete outcomes, namely, the de facto existence of confessional divisions, but more on the reasons that precede and determine the need to adopt conciliatory measures. One possible reason can be found in the episodes of «non-burial» that lead to the expatriation of «deceased French citizens». Letting the dead bodies of French nationals be expatriated, without giving them the possibility of a final resting place on French territory is tantamount to a defeat for the political power of the Republic, and for the project of assimilation pursued towards those who «enter and settle in France». The French model of assimilating immigrants, based on the absorption of their cultural differences into the national identity in fact continues up to death, and goes beyond it, in other words in the mnemonic representation made possible in cemeteries. Juliette Nunez writes: «the modes of burial play a significant role in the national assimilation of religious minorities of foreign origin» (*op. cit.* 30). A second possible reason behind the implementation of measures aimed at negotiating the confessional needs of cemetery users can be found in the very identity of the funerary spaces, that is presumed to be secular. Secular rhetoric underlines an equality of citizens that goes beyond their religious faith, and thus aims to eliminate any discrimination on grounds of religion. Without risking an incomprehensible paradox, this mission cannot be translated into a rejection of the desire of someone who buys a concession and wishes to be interred alongside his co-religionists. This would contradict the neutrality of secular cemeteries and the consequent freedom of worship allowed in them. As highlighted by Didier Seban and Jean-Louis Vasseur (*op. cit.*), the failure to recognize spaces that group together the dead of the same confession could be viewed as contrary to article 9 of the European Convention for Human Rights, which stipulates that «Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, and to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance».

The contradiction at the heart of the *carrés confessionnels* issue crops up again if we examine another aspect of the phenomenon, that of the «threat» to the secular order. The secularism of Parisian funeral spaces is a crucial principle at the basis of their municipal nature, whose strength can be seen in its ability to assert itself when it is «endangered». We in fact see that the religious requests of the concession holders are perceived as a possible cause of the precariousness of the secular order. The view that leads confessional groupings to be seen as a threat to secularism is detectable in a conversation recorded in the cemetery of Bagneux parisien between two cemetery attendants.

It's incredible: cemeteries are secular spaces, yet as a result of a free decision people want to be buried separately from other, non-Jewish deceased; we witness real religious discrimination after death. In the city's quarters it's not like this; Muslims, Jews, and Christians live together and their houses are indistinguishable, architecturally speaking, from each other. It's inside the cemetery that confessional membership immediately becomes evident due to the religiously-based divisions. Death brings with it this desire for grouping and separation: secularism stops at the cemetery gates. What we see is a real form of sectarian communalism⁸.

The opinion transcribed above seems to be prevalent among those who work in cemeteries, especially among those involved in surveillance. In addition to such views, we should also add practical issues related to the problem of the lack of availability of space where the dead can be buried. Again, according to the opinions recorded, the desire of those who request a confessional collocation for the deceased, which leads to the demand to reserve grave groupings, would make the spatial management of the concessions even more difficult.

Another question we need to ask is: why are denominational requests perceived as an insult to the secular nature of cemeteries? Moreover, if the law stipulates that religious symbols should not be used in the communal parts of the cemeteries, and their presence should be limited to private concessions, why is the creation of *carrés confessionnels* seen as an extension of religious symbolism to the communal areas? The division that contains graves of the same confession can be seen by taking a glance at the graves, and at the façades of private concessions, which display

8 Conversation recorded on 16 January 2011.

the same devotional signs engraved on the graves. There are no further religious symbols in the division, namely in its communal areas, and, therefore, no law is violated.

It can therefore be argued that the presumed threat of the *carrés* is to be found more in the municipal administration's fears that an assemblage of religious tombs could lead to «sectarian communitarism», rather than in the actual occurrence of such a consequence. Creating separate spaces for the grouping after death of believers belonging to «religious minorities» means - on a perceptual level that may merely involve seeing a collection of denominationally-grouped tombs, without there being any formal recognition of such groupings -, questioning and threatening the secular identity of the cemeteries, but not only of them. Within this arbitrary conception, professed by the public authorities, the reality of the divisions is seen primarily as a symptom of closure, vindication and identification on the part of the cultural and religious minorities who inhabit the city of Paris, who, by acting in this way, undermine the Republican and secular identity of the nation.

To better understand the origins of such a conception, that shifts the practice of the funerary cult towards a tendency to vindicate religious identity, we must extend the cemetery experience to the more general problem of «the religious question» in France. We must therefore leave behind the secular-religious reality of cemeteries and analyze secularism as a more general historical and social category. The extended examination of the secular dimension which distinguishes France is justified by the fact that Parisian cemeteries should be seen as peculiar projections in which the secularizing imprint of funerary remembrance reflects the needs, principles and even antinomies of the more general phenomenon of secularism in the country.

In his *Histoire de la laïcité en France*, Jean Baubérot (2010) examines French secularism from the late 18th to the early 21st century. 1789 marks the beginning of secular history, which is based on the diffusion of the idea of a state unencumbered by any theological concepts. The main objectives of the process of secularization aim at the freedom of conscience, the free exercise of worship, and an equality of rights that goes beyond religious affiliation. An early and important signal of secularization can be seen in the Declaration of the rights of man and of the citizen (August 1789), in which Article 3 secularizes sovereignty, no longer seen as coming from God but from the nation. It recognizes the possibility of different

public cults, although Catholicism remains the only authorized religion: «the institution of the freedom of conscience coexists with the idea of a *national religion*» (*Ibid.* 10). To non-Catholics, on the other hand, a margin of freedom of action is granted, within which they are not discriminated against. The first and unavoidable consequence of the change of control in the sphere of sovereignty is the affirmation of a *secular morality*, based on the cult of reason, and the development of a *revolutionary religiosity* that believes in the power of the institutions guiding human existence. Again, according to Baubérot, with the birth of the Republic, we see a transfer of the religious towards the institutional, but, in reality, if we assess the changes inspired by the revolution, we note that the secular solution fails to break away from the situation in which politics and religion remain linked, without leading to the effective attainment of the freedom of conscience and the equality of citizens, regardless of their beliefs. The secularization of the French State, therefore, follows a difficult and at times confrontational path, which suffers from the political events of the restoration and the changes embodied in the various Republican constitutions.

Observing it from an anthropological point of view, the experience of French secularism, especially in the contemporary context, displays the same problems that emerge from its historical interpretation. Mondher Kilani (2005, 2006, 2011), by questioning the inconsistencies in the social and cultural category of secularism, criticizes the idea of a uniform path of secularization in Western society, which he counters with the concept of the inclusion of the religious in the civil sphere. Secularism, then, must be looked at as a sectorial reality not totally free from the religious imagery that partly determines it (Kilani, 2005). Secular principles are considered by the French Republican model as the only ones capable of ensuring the equality of citizens, according to an assimilationist doctrine that rejects signs of (religious) identity, and excludes them from the public space. Those signs, manifestations of the religious and cultural diversity of immigrants, have become threats to the *spirit of the nation* and the *secular culture* of Europe. Secularism is beset by a persistent confessional factor, that translates into the impossibility of definitively rejecting it and into its ability to continue to affect individuals' social and cultural images and practices. Specifically, the religious imagery implemented is that of the Western Christian tradition. It follows, then, continues Kilani, that the exercise of religious difference in the territory of the French Republic is experienced as a form of identification, of individuals' affiliation to

religious congregations, rather than as a matter of doctrine (Kilani, 2011). All this makes the principle of equality regardless of religious affiliation contradictory, despite this seeming to have been the driving force of the process of secularization in France. When we propose again – according to Kilani – a non-egalitarian, and thus hierarchical treatment of different religions, led by Western Christianity, not only do we see how far the French secular identity is based on a religious perception of relations between citizens and cultures, but we also see the collapse of those basic tenets which still define it today (Kilani, 2005).

Returning to the reality of Parisian cemeteries, confessional requests regard more than the mere fact of the burial and remembrance of the deceased. Set in an interpretative framework that identifies the ritual needs of individuals as a vindication of a religious affiliation, they end up becoming part of a more general political practice and rhetoric which treats minority religions (with respect to dominant Catholicism) as an area of *conflictual representations* (Kilani, 2011) that extends to issues of identity and a social nature. The «religious segregation» in the cemeteries in fact involves burials of minorities and not those of Catholics. Catholicism can be considered the majority religion in France as in Paris, and in cemeteries the general allocation of space reflects the pattern in which we see a majority of Catholic graves covering the divisions of each cemetery, within which the religious minority communities are housed. Catholics do not claim a space because they are already granted one, without any need to vindicate their presence or raise any sectarian issues.

Immersed in the contradictions that characterize the encounter between secularism and religiosity, the funerary experience ends up being defined in the structure that encompasses the needs and desires of the faithful, the power of the state and the legislation through which this power influences the concrete and everyday experience of the cemetery. The fear shown by public authorities regarding the threat to cemeteries' secular nature not only highlights the continued institutional reiteration of this secular identity, but also shows how the funeral rituals practised by «religious minorities» end up being inevitably determined and conditioned by socio-political strategies underlying the wider reality of the cemeteries in which the religious confession itself is hosted.

References

- BAUBÉROT, Jean (2010) *Histoire de la laïcité en France*. Paris: Puf.
- KILANI, Mondher (2005) «Il faut déconfessionnaliser la laïcité. Le religieux imprègne encore les imaginaires», *Journal des anthropologues* [En ligne] 100-101.
- KILANI, Mondher (2006) «La laïcité entre universalisme et hiérarchie», *Journal des anthropologues* [En ligne] 106-107.
- KILANI, Mondher (2011) «La religion dans la sphère civile. Une critique du «désenchantement»», *Esprit* 2 (372) 91-111.
- LE BRAS, Gabriel (1979) *La chiesa e il villaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- MOREAUX, Pascal (2009) «Naissance, vie et mort des cimetières», *Etudes sur la mort* 2 (136) 7-21.
- NUNEZ, Juliette (2011) «La gestion publique des espaces confessionnels des cimetières de la Ville de Paris: l'exemple du culte musulman (1857-1957)», *Le Mouvement Social* 4 (237) 13-32.
- RAGON, Michel. (1981) *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Paris: Albin Michel.
- THOMAS, Louis-Vincent. (2007) *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.
- URBAIN, Jean-Didier. (1978) *La société de conservation. Etude sémiologique des cimetières d'Occident*. Paris: Payot.
- SEBAN, Didier and VASSEUR, Jean-Louis (2010) «Carrés confessionnels: la quadrature du cercle», *La Gazette* (November 8) 54-56.
- VOVELLE, Michel. (1993) *La morte e l'Occidente*. Roma-Bari: Laterza

LA MUERTE RESERVADA. DISCUSIÓN (DE NUEVO) SOBRE LA SEPARACIÓN ENTRE TUMBAS

Sol Tarrés y Jordi Moreras

Universidad de Huelva y Universidad Rovira i Virgili

Resumen: Los cementerios son el reflejo de los avatares políticos y religiosos de una sociedad. Las transformaciones que se operan en estos espacios son antes consecuencia directa de los cambios sociales, que no de las mutaciones respecto a la ritualización de la muerte y de la memoria. En este texto queremos explorar las formas en que se ha ubicado la pluralidad cultural, ideológica y religiosa en el interior de los cementerios españoles. La separación entre tumbas, que hoy en día se interpreta como ejemplo positivo de reconocimiento de la diversidad, ha generado amargos debates en el seno de la sociedad española. Analizando el caso de los espacios reservados para las inhumaciones de difuntos musulmanes en España, mostraremos cómo siguen estando presentes algunas de las constantes simbólicas que se relacionan con la separación entre tumbas.

Palabras clave: cementerios, separación entre tumbas, diversidad cultural y religiosa

Reserved death. Debating (again) on the separation between graves

Abstract: Cemeteries are reflections of a society's political and religious avatars. The transformations that take place in these spaces are a direct consequence of social changes and not, of the mutations regarding the ritualization of death and memory. In this text we explore how cultural, ideological and religious plurality has been represented within Spanish cemeteries. The separation between tombs, which today is interpreted as a positive example of recognition of diversity, has generated bitter discussions within the Spanish society. We will analyze the separation of burial spaces reserved for Muslims in Spain to show how some of the symbolic constants, related to the separation of tombs, are still present.

Keywords: cemeteries, distinction between graves, religious and cultural diversity

Los cementerios son el reflejo de los avatares políticos y religiosos de una sociedad. Las transformaciones que se operan en estos espacios son antes consecuencia directa de los cambios sociales que de las mutaciones respecto a la ritualización de la muerte y de la memoria. En este texto, se quieren explorar las formas en que se ha ubicado la pluralidad cultural, ideológica y religiosa en los cementerios españoles. La separación entre tumbas, que hoy en día se interpreta como un ejemplo positivo de reconocimiento de la diversidad, ha generado amargos debates en el seno de la sociedad española. A través del análisis del caso de los espacios reservados para las inhumaciones de difuntos musulmanes en España, se mostrará cómo siguen estando presentes algunas de las constantes simbólicas que se relacionan con la separación entre tumbas.

1. Introducción: ¿dónde enterrar a los «otros» muertos?

Toda sociedad sabe cómo enterrar a sus muertos, así como dónde enterrar a sus «otros» muertos. Determinar el lugar donde debían ser inhumados aquellos difuntos que se consideraba que no formaban parte de la comunidad parece haber sido mucho más relevante que la forma en que estos debían ser enterrados, en tanto que se entendía que esto implicaba de forma privada a aquellos que compartían con el difunto la misma alteridad¹. Para comprender mejor la relevancia de esta dimensión espacial, es preciso tener presente la ambivalente relación que se establece entre ciudades y cementerios, entre el lugar de los vivos y el de los muertos. Esta ambigüedad se expresa en un doble plano: en primer lugar, respecto a la reproducción de las formas y los significados sociales entre cementerio y ciudad. La expresión de Michel Ragon «la necrópolis es el reverso de la metrópolis, reproducción perfecta del orden socioeconómico de los vivos» (1981: 51) da a entender que los cementerios se muestran como espacios socialmente diferenciados, con sus centralidades y periferias. En segundo lugar, respecto al distanciamiento físico y simbólico que siempre ha existido entre ambos espacios. Los muertos se mantienen separados de los vivos en espacios claramente diferenciados. A pesar de que estos lími-

1 El reconocimiento de la pluralidad religiosa se apunala sobre el principio de que aquello que es particular y propio de un colectivo ya no solo implica a sus miembros, sino también a las instituciones públicas, que deben proporcionar los medios necesarios para que el derecho de libertad religiosa se haga efectivo.

tes de separación no solo son simbólicos, sino también materiales (Baudry, 1999: 69), lo cierto es que las topografías que los distinguen no constituyen un patrón constante ni a lo largo de la historia ni desde una perspectiva intercultural².

Philippe Ariès (1999: 33-83) muestra cómo los primeros cristianos introdujeron como novedad respecto a las tradiciones romanas o germanas la inhumación de los difuntos dentro de los límites de las ciudades, lo que situaba los cementerios en lugares próximos a las residencias de los vivos. Esta vecindad con los muertos alentó durante la Edad Media la llamada *inhumación ad sanctos* (es decir, junto a la tumba de algún santo), de modo que muchas zonas adyacentes a basílicas e iglesias erigidas en su nombre acabaron convirtiéndose en espacios cementeriales. Los cristianos, a diferencia de los judíos, optaron por la proximidad espacial con los muertos, como forma de asegurar su futura reencarnación³. En cambio, los antiguos cristianos mantuvieron la tradición mosaica de veneración por los santos, lo que favoreció con el tiempo las llamadas *predilecciones funerarias* o el proceso de elección del lugar de enterramiento, pues se entendía que existían emplazamientos de mayor prestigio que otros (por ejemplo, los colindantes con los muros exteriores de la iglesia y, especialmente, junto a su entrada). Pese a que la legislación canónica y civil solo permitía muy contadas excepciones para poder ser inhumado en el interior de la iglesia o en los claustros de los conventos (Bango, 1992: 93-132), la predilección por querer ser enterrado junto a ellos provocó que, a partir

2 La afirmación de Urbain «los cementerios se retiran de la vida social» (1998: 148) quizá tenga sentido en las sociedades occidentales —en las que probablemente los tanatorios parecen haber desplazado a los cementerios del centro de la ritualización funeraria—, pero no resiste la comparación intercultural. Entre los wólof, por ejemplo, el cementerio no se aleja mucho del centro de la ciudad, ocupando una posición estratégica, en donde el «hábitat de los muertos» es el resultado de un imaginario social en el que la muerte y sus ritos siguen estando presente entre los vivos» (Ndiaye, 2009). En la sociedad marroquí, los cementerios, entendidos como lugares marcados históricamente por la centralidad religiosa de las tumbas de los santos, están viendo cómo se convierten en espacios socialmente contestados, debido a las presiones urbanísticas de grandes ciudades como Salé o Rabat, que requieren reconvertir esos espacios cementeriales en residenciales (Philifert, 2004). Quizá estos ejemplos sirvan para seguir apuntando la idea de cómo los cambios sociales son los que alteran las relaciones entre los espacios urbanos y funerarios.

3 «El motivo principal del enterramiento *ad sanctos* fue asegurar la protección del mártir, no solo al cuerpo mortal del difunto, sino a su ser entero, para el día del despertar y del juicio» (Ariès, 1999: 36).

del siglo IX, se estableciera la necesidad de definir un perímetro de doce pasos alrededor de la iglesia, que debía reservarse como cementerio parroquial (García de la Borbolla, 2007: 213-239). Al emplazar a los difuntos en un espacio cementerial junto al lugar de culto de los vivos, se conformaba una comunidad espiritual de todos los fieles. El cementerio, ya indisoluble de la iglesia, asumía también su condición de espacio sagrado y de devoción (Lauwers, 2005: 11).

En este espacio cementerial no se contemplaba la inhumación de los difuntos de otras tradiciones religiosas. Además, la legislación canónica se preocupó por determinar quién no merecía recibir sepultura eclesiástica⁴. Los difuntos judíos se enterraban de forma discreta fuera de los límites de las ciudades⁵. El destino de los difuntos de otras tradiciones, pero también de los apóstatas o los ajusticiados era el límite externo de la ciudad. El término *muladar* fue rápidamente relacionado con el lugar en la muralla exterior de una población donde se arrojaban inmundicias y desperdicios, así como se inhumaba a los que se les había denegado la sepultura eclesiástica⁶. La Iglesia católica, que gestionó durante siglos los cementerios en España, trató de impedir de forma activa la inhumación en sus cementerios de herejes o de contrarios a su doctrina, como forma de evitar lo que consideraría una polución indeseable del espacio cementerial⁷.

4 Hoy en día, el Código de Derecho Canónico de 1983 (canon 1184) indica «aquellos a quienes se ha de conceder o denegar las exequias eclesiásticas», se les negará a «los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos; a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana; a los demás pecadores manifiestos, a quienes no puedan concederse las exequias eclesiásticas con escándalo público de los fieles».

5 «El deseo y el hecho de enterrarse en tierra “binesa” o virgen, en la que nunca hubiese sido enterrado nadie, y fuera de los cementerios e iglesias, aparece muy pronto como una señal de judaizar» (Jiménez Lozano, 2008: 268).

6 La contemporánea definición de este término, recogida en el Diccionario de la Real Academia Española, es muy ilustrativa: ‘aquello que ensucia o inficiona material o moralmente’.

7 Así lo expresaría el cardenal Vidal i Barraquer en 1932, poco después de la aprobación de la ley de 30 de enero de ese año, que determinaba la secularización de los cementerios: «Conviene advertir que solo en caso de sepelio de un infiel o de un excomulgado, previa sentencia condenatoria o declaratoria, queda violado o profanado el cementerio, es decir, la santidad del lugar queda manchada, de manera que no se puede dar sepultura a otros, hasta que no sea reconciliado el cementerio» [«Convé advertir que només en cas de sepeli d'un infidel o d'un excomunicat, previa sentència condemnatòria o declaratòria, resta violat o profanat el cementiri, ço és, la santedat del lloc resta llavors maculada, talment que no s'hi podria donar sepultura a altres, mentre no fos reconciliat el cementiri»] (Vidal i Barraquer, 1932: 22-23).

A finales del siglo XVIII, el rey Carlos III ordenó la construcción de cementerios fuera de las ciudades aduciendo razones higiénicas y sanitarias. La real cédula de 1787 indicaba que los cementerios debían emplazarse «en sitios ventilados é inmediatos á las parroquias, y distantes de las casas de los vecinos». A pesar de ello, tal práctica no se generalizó hasta la segunda mitad del siglo XIX, e incluso hasta después de la Guerra Civil española del siglo XX (Quirós Linares, 1990 y Santonja, 1998-1999)⁸. Desde el punto de vista urbanístico, se recuperaron toda una serie de espacios interiores, no sin resistencia de los habitantes de las ciudades, que seguían prefiriendo ser enterrados junto a las iglesias. Desde el punto de vista jurisdiccional, los ayuntamientos debían asumir la responsabilidad de los servicios funerarios sustituyendo a las parroquias, lo que provocó no pocos desencuentros.

En cierta manera, podría interpretarse que la expulsión de los cementerios fuera de la trama urbana de las ciudades representaba el primer paso hacia su secularización. Los cementerios seguirían siendo espacios consagrados por la Iglesia católica, pero al convertir las atenciones funerarias en servicios públicos, se planteaba la cuestión de cómo proceder ante la defunción de los no católicos. Fueron las presiones de las legaciones diplomáticas, especialmente la británica, las que permitieron habilitar espacios para que los no católicos pudieran recibir una sepultura digna. El rey Fernando VII dictó una Real Orden en 1831 en la que se autorizaba la creación de cementerios segregados que «deben observar las formalidades prevenidas, a saber: que cierren con tapia, sin iglesia, capilla ni otra señal de templo ni culto público ni privado, poniéndose de acuerdo con las autoridades locales» (citado por Jiménez Lozano, 2008: 99). La acumulación de diferentes ordenanzas y disposiciones en la segunda mitad del siglo XIX demuestra que, excepto en unos casos muy concretos, esta normativa no se convirtió en una práctica generalizada. Lo habitual para resolver estas situaciones pasaba por habilitar «un rincón del cementerio municipal o católico, o se enterraba al “indigno de sepultura eclesiástica” junto a la tapia del cementerio, bien por la parte interna o bien por su lado exterior», «[...] pero en la práctica [los cementerios civiles] se convirtieron en un

⁸ «Los cementerios municipales no se inician hasta fines del siglo XVIII. El más antiguo del que tengo noticias es el construido en Cartagena en 1774, destinado a los esclavos moros que trabajaban en las obras del Arsenal, siguiéndole el del Real Sitio de San Ildefonso, de 1785» (Fernández de Velasco, 1935: 134).

vaciadero de desechos o en agrios eriales abandonados y de aspecto hosco y desolado por su reducido tamaño y su inmenso abandono» (Jiménez Lozano, 2008: 102 y 103)⁹.

El decreto de secularización de los cementerios, firmado el 30 de enero de 1932, y su posterior derogación el 10 de diciembre de 1938, constituyen un ejemplo palmario del vaivén ideológico tan característico de la sociedad española. La supresión de los muros que delimitaban el cementerio católico del civil y su posterior reinstauración son la representación iconográfica de ese corto periodo en el que los cementerios pasaron a ser administrados por los ayuntamientos. En las discusiones políticas que se sucedieron tras la aplicación del decreto de 1932 seguían suscitándose cuestiones aún no resueltas sobre quién merecía una muerte digna. Se citarán tres ejemplos.

Primero, en la exposición de motivos del proyecto de ley (diciembre de 1931) se justificaba la unificación de los enterramientos civiles y religiosos, de acuerdo con unos argumentos un tanto paradójicos:

[...] ser disidente era motivo de sanción aún en la hora de la muerte, pues como tal se ha venido considerando la privación de enterramiento en sagrado... Sagrados serán siempre los cementerios, independientemente de las ceremonias religiosas que en ellos tengan lugar, porque el carácter sacro lo recoge la tierra en que se sepulta a los humanos por el halo de misterio religioso en que va envuelta la muerte, y por el respeto y veneración que enciende en el alma el sentimiento de la separación eterna¹⁰.

9 La tesis que defiende este autor es que los cementerios civiles, debido al fracaso de la secularización política en España, se convierten en un espacio donde emplazar a los disidentes de la ortodoxia-españolidad, que habían desafiado a toda una sociedad, a su tradición e, incluso, «al afecto de los suyos». De ahí que aquellos que fueron inhumados en él arrastraban consigo el estigma de ser diferente en la vida y en la muerte: «en la mente popular, ser enterrado “como un perro” se asimila en los mismos proverbios populares a ser enterrado “como un judío”, “como un moro”, “como un hereje”, y todas estas expresiones se han usado en el habla popular para señalar la misma realidad de un enterramiento civil, sin la presencia de la liturgia católica. Y eso aunque no se tenga fe. Se quedan como rotas o heridas las normas sociales de la tribu; hay una descastificación, una violenta ruptura con los valores convenidos, e incluso estética, y sentimentalmente resulta intolerable esa ausencia de liturgia funeral» (Jiménez Lozano, 2008: 222).

10 Citado por Fernández de Velasco (1935: 285-286), que encontraba serias contradicciones ante el hecho de apelar a un significado sagrado para justificar la supresión de las simbologías religiosas en los cementerios municipales.

Segundo, en el contexto de la reacción de la jerarquía católica contra el decreto de secularización, el cardenal de Tarragona, Francesc Vidal i Barraquer, redactó un documento en el que ponía en cuestión la necesidad de crear cementerios particulares:

Puesto que los católicos constituyen la inmensa mayoría o la casi totalidad del país, esta separación es impracticable, porque los casos excepcionales en que la sepultura eclesiástica debe ser rechazada o negada a los difuntos no son lo bastante frecuentes como para justificar la existencia de otro cementerio [«Donat que els catòlics constitueixen la immensa majoria o la quasi totalitat del país, aquesta separació és impracticable, perquè els casos excepcionals en què la sepultura eclesiàstica ha d'ésser refusada o negada als difunts no són prou freqüents per a justificar l'existència d'un altre cementiri»] (Vidal i Barraquer, 1932: 26).

El prelado sugería mantener lo que había sido hasta entonces la práctica habitual, refrendada por el mismo derecho canónico católico:

[...] la práctica común hasta ahora entre nosotros ha sido reservar un lugar sin bendecir en el ángulo del cementerio católico o adyacente al mismo cementerio, con una separación con el resto del cementerio y con una puerta independiente hacia el exterior. Pero conviene advertir que la ley canónica no exige tanto: aquello que es sustancial y necesario es que el espacio sea distinto, que se distinga bien del cementerio católico, y que no sea bendecido, que no sea espacio sagrado. No es necesario que la puerta de este lugar sea independiente y dé al exterior del cementerio común; ni tampoco que se levante una pared alta de separación como la del cementerio. Es suficiente con que esté separado por un muro poco elevado, por una valla metálica, por una cerca de madera o de vegetación, por una pequeña zanja, o cualquier otra manera de distinguirlo bien [«[...] la pràctica comú fins ara entre nosaltres era la de reservar un lloc sense beneïr en el angle del cementiri catòlic o adjacent al mateix cementiri, amb tanca com la resta del cementiri i amb porta independent a l'exterior. Però convé advertir que la llei canònica no exigeix pas tant: la cosa substancial i necessària és que el lloc sigui distint, que es distingeixi bé del cementiri catòlic, i que no sigui beneït, que no sigui lloc sagrat. No és necessari que la porta d'aquest lloc sigui independent i doni a l'exterior del cementiri comú ; ni tampoc que sigui murallat amb paret alta de separació com la del cementiri. N'hi ha prou que estigui separat per una paret poc elevada, per un reixat de ferro, per una tanca de fusta o d'arbrissons, per una petita rasa, o de qualsevol altra manera suficient per a distingir-lo bé»] (Vidal i Barraquer, 1932: 27).

Por último, el hecho de que se levantaran de nuevo los muros que debían separar a los difuntos entre sí no impidió que el odio fratricida extendiera los límites de la inhumación fuera de los cementerios mediante fosas comunes para aquellos que habían sido ajusticiados por partidarios de ambos bandos entre 1936 y 1939, así como en años posteriores. Mediante un doloroso ejercicio de memoria histórica, la exhumación de tumbas de desaparecidos durante la Guerra Civil sigue poniendo en evidencia, décadas más tarde, los complejos significados a la hora de representar una muerte digna (Fernández de Mata, 2011 y Ferrándiz, 2011 y 2013)¹¹.

El régimen franquista retornó a la Iglesia parte de la gestión y el mantenimiento de los cementerios municipales como espacios sagrados, pero no eliminó las secciones que se habían destinado a las inhumaciones civiles. En ellas, acabaron agrupándose los difuntos de otras tradiciones religiosas que, de forma discreta, se enterraban en recintos rodeados de las simbologías católicas imperantes. La discreción —aunque no el anonimato— fijaba el criterio que mantenía estas secciones «distintas» dentro de la homogeneidad simbólica católica¹².

Tras cuatro décadas de vigencia, el ordenamiento jurídico de enterramientos en cementerios municipales fue derogado por la Ley 48/1978, de 3 de noviembre, que más acorde con el clima de apertura democrática, instituyó la no discriminación por razones de religión en relación con los ritos funerarios y la posibilidad de establecer capillas o lugares de culto, y conminaba a los ayuntamientos a reestablecer la comunicación de los recintos civiles con el resto del cementerio. La Ley 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa reconoció el derecho a «recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos» (artículo 2b). Igualmente, hay que

11 Muchos municipios españoles han querido rendir homenaje en sus cementerios locales a aquellos que murieron en la contienda civil, instalando placas o erigiendo motivos conmemorativos. Algunos de ellos han compensado de esta manera la existencia de monolitos o mausoleos que ya habían sido dedicados a aquellos que lucharon en el lado de los «vencedores». Otros han optado por un ejercicio reparador de agrupación de todos aquellos que murieron durante la guerra, sin importar el bando en que lo hiciesen. Sea como sea, se requiere un análisis también espacial para ver qué lugar ocupan en los cementerios esos espacios de la memoria.

12 En otro trabajo se ha reflexionado sobre la configuración de un patrimonio funerario de las minorías religiosas en España, indicando cómo esta discreción de las simbologías distintas de las católicas no impedía su presencia dentro de los cementerios públicos (Tarrés y Moreras, 2013b).

tener presente lo dispuesto en los Acuerdos de Cooperación con el Estado de 1992, con rango de ley, con evangélicos, judíos y musulmanes, especialmente entre estos dos últimos, pues en su articulado se hace referencia explícita a la reserva de parcelas en cementerios municipales, así como al derecho de poseer cementerios propios¹³.

Todo este marco jurídico es el que inspira hoy en día el desarrollo de propuestas para ubicar la pluralidad religiosa en el interior de los cementerios españoles (Morera y Tarrés, 2013). Tal como se expondrá a continuación, los criterios de distinción entre tumbas han querido hacer compatibles argumentos doctrinales con presupuestos de un reconocimiento positivo de la diversidad.

2. Explicación de la distinción

La salvaguarda del principio de no discriminación por motivos religiosos o ideológicos a la hora de recibir atenciones funerarias en la práctica no ha sido incompatible con la determinación de espacios de inhumación diferenciada. La ley no solo otorga a las comunidades religiosas la posibilidad de disponer de cementerios propios, sino que les permite tener en propiedad (o arrendamiento) tumbas, panteones y nichos, así como disponer de parcelas reservadas en cementerios municipales. De este modo, las diferentes comunidades se han procurado, de forma dispar, espacios y lugares donde llevar a cabo la inhumación de sus miembros. La reserva discrecional por parte de los ayuntamientos no ha sido la única alternativa. Muchas congregaciones religiosas disponen de tumbas o nichos donde son inhumados sus miembros. Otras han adquirido o arrendado el uso de parcelas diferenciadas donde depositar a sus difuntos. Han habido familias que años atrás han adquirido panteones donde poder enterrar a sus allegados de acuerdo con sus costumbres funerarias. También se han renombrado secciones que pertenecían a los antiguos cementerios civiles donde fueron ubicados los difuntos evangélicos y hebreos. Es decir, el cri-

13 En palabras de Mariano Blázquez, secretario de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas (FEREDE): «Durante años hemos querido que se tiren las tapias, no vamos a reivindicar ahora que se vuelvan a poner esas tapias. Por eso no hay nada relativo a cementerios en el Acuerdo de Cooperación de 1992. Las parcelas evangélicas que puedan haber son iniciativa de iglesias locales, pero no es nuestra posición oficial como FEREDE» (entrevista realizada el 22 de octubre de 2011).

terio de reserva de parcelas diferenciadas se sitúa en un contexto previo en el que se han desarrollado distintas maneras de garantizar el derecho a recibir una sepultura digna¹⁴.

Quizá uno de los ejemplos más interesantes en la España contemporánea de promoción por parte de las instituciones públicas para salvaguardar las condiciones de una muerte digna de los no católicos ha sido la apertura de espacios donde inhumar a los soldados marroquíes que lucharon en las filas del ejército insurgente durante la Guerra Civil. Poco a poco se van conociendo más detalles de esta iniciativa, que favoreció la creación de numerosos espacios para que estos soldados pudieran ser enterrados según el rito islámico (especialmente junto a los hospitales militares que fueron creados). Algunos de ellos han sido reabiertos en la actualidad para dar servicio a la población musulmana española. Es una más de las paradojas que se sucedieron durante el conflicto bélico: el hecho de rendir el último homenaje de agradecimiento a unos soldados que dieron la vida para el triunfo de una revuelta armada, que se autodefinía como una «santa cruzada», que luchaba contra «el peligro de los hombres sin fe», pero que eran musulmanes y no podían ser enterrados en los cementerios católicos. Atendiendo a su condición islámica, se les situó fuera de los cementerios, en emplazamientos segregados, pero en los que se permitía llevar a cabo sus ritos funerarios.



Imagen 1. Cementerio moro en Talavera de la Reina, en Toledo (foto de S. Tarrés).

14 Si bien en un plano diferente al público algunos cementerios privados en España ofrecen dentro de sus servicios la posibilidad de que los difuntos sean inhumados de acuerdo con sus tradiciones funerarias.

Las diferentes recomendaciones a favor de la reserva como práctica de gestión pública más adecuada¹⁵ la presentan como una forma de integrar y normalizar la diversidad religiosa en los cementerios. Implícitamente, todas ellas parten de la aceptación de unos criterios doctrinales religiosos, según los cuales es preceptivo establecer una separación entre difuntos. Se citan los ejemplos de las tradiciones judía y musulmana, partiendo del requisito de que sus tumbas no pueden entremezclarse con otros difuntos. La no mixicidad a la que se refieren estas doctrinas se da, por supuesto, sin tener en consideración que, primero, este criterio se aplica en el marco de unas sociedades en las que tales tradiciones son mayoritarias —y, por tanto, la no mixicidad sirve para explicar la ubicación segregada de las otras minorías religiosas, reconocidas y respetadas de acuerdo con un estatuto concreto, pero situadas a parte— y, segundo, que se producen adecuaciones de la doctrina para que pueda aplicarse en contextos diferentes, apelando a criterios de necesidad¹⁶.

Las demandas que formulan las representaciones de las minorías religiosas para disponer de un espacio de inhumación reservado representan un plausible ejercicio de búsqueda de reconocimiento de su propia especificidad, que se respalda jurídicamente. No obstante, las experiencias administrativas que se derivan de la gestión de esas tumbas suponen que los derechos individuales para ser enterrado de acuerdo con las propias convicciones deben tramitarse de forma colectiva a través de las interlo-

15 Se recoge, en primer lugar, la recomendación elaborada por la Generalitat de Catalunya (Recomendaciones para la gestión de la diversidad religiosa en el ámbito de los cementerios, 2009): «Se recomienda que estas parcelas sean creadas en el interior de los cementerios municipales existentes o bien que se valore la posibilidad de crear parcelas de ámbito supralocal mancomunadas, en forma de consorcio, en el caso de comarcas o zonas en donde haya una demanda creciente». En segundo lugar, se recoge el argumento que expone el Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa, elaborado en 2011 por la Fundación Pluralismo y Convivencia: «La reserva de parcelas para enterramientos judíos y musulmanes dentro de los cementerios municipales y la gestión municipal de estos espacios es la respuesta que en mayor medida permite compatibilizar el ejercicio del derecho individual de libertad religiosa y el principio de igualdad y no segregación».

16 La doctrina islámica prohíbe enterrar a un musulmán entre tumbas de difuntos de otras religiones. Es por ello que los juristas islámicos recomiendan a los musulmanes que viven en países no musulmanes que hagan lo posible para disponer de un espacio propio donde poder enterrar a sus difuntos. No obstante, apelando al principio de necesidad (*darura*), que implica por encima de todo la obligación de enterrar a los difuntos, algunos juristas permiten contemplar la opción de que los difuntos sean enterrados en un cementerio no musulmán.

cuciones de estas minorías. Si un ciudadano, individualmente, desea unos servicios funerarios acordes con sus convicciones —no necesariamente coincidentes con las de la mayoría—, lo más habitual es que la Administración pública correspondiente le derive a la entidad religiosa con la que se haya establecido un convenio previo para la gestión de la parcela reservada o del servicio funerario específico. Todo esto, que en términos de derecho podría definirse como una subrogación, formula más de un interrogante ante el hecho de que puedan generarse situaciones arbitrarias que administren a discreción el acceso a este recinto dentro de un equipamiento público. Por ejemplo, ¿es posible, de cara a preservar la no mixicidad entre tumbas con difuntos de diferentes tradiciones, establecer una serie de criterios que puedan ser exigibles para poder ser inhumado en él? Si así fuera, ¿Bajo qué legitimidad y qué autoridad podría denegar la inhumación en este espacio a un miembro de esa comunidad religiosa? ¿Haber llevado una vida alejada de los principios que dicta la moralidad religiosa podría ser un motivo para no aceptar su inhumación? ¿Qué habría que hacerse en caso de suicidio o muerte por sobredosis de droga?

La paradoja a la que apuntan todos estos interrogantes tiene que ver con el hecho de que aquellos ciudadanos a los que se les atribuye una vinculación a una determinada comunidad religiosa parece que se dé por supuesto que las atenciones y los ritos funerarios que vayan a recibir deban ser religiosos. En un momento en el que los sepelios laicos aumentan en número, parece no contemplarse la posibilidad de que esta opción también esté al alcance de los miembros de estas comunidades religiosas minoritarias.

A continuación, se analizarán las formas de distinción que se establecen entre parcelas reservadas. Para ello, se definirán cinco indicadores que se consideran significativos para interpretar su emplazamiento en el contexto de los cementerios municipales, que son los siguientes: separación (elementos que delimitan o cercan el espacio destinado a las inhumaciones), periferización (emplazamiento de estas parcelas en espacios limítrofes o lindes externos del cementerio), señalización (indicaciones que muestran e identifican estos espacios reservados), extensión (porción espacial reservada de acuerdo con una previsión de uso concreta) y acceso (entrada específica a esta parcela o entrada compartida con otros accesos al recinto del cementerio). El análisis que se llevará a cabo se efectuará a partir de ocho ejemplos de espacios de inhumación musulmana en España¹⁷.

17 He aquí las referencias bibliográficas con las que se ha elaborado este análisis: Valencia (1995), Moreras (2004), Tarrés (2006 y 2010), Rosón (2008), Moreras y Tarrés (2012), y Tarrés y Moreras (2013).

3. Cerca de la baraka: el cementerio de Sidi Embarek (Ceuta)

El cementerio de Sidi Embarek es el cementerio musulmán en uso más antiguo de España. Su existencia se remonta al siglo XIX y su origen está vinculado con el morabito del mismo nombre (que data del siglo XVIII), en cuyas inmediaciones se enterraban a los musulmanes devotos, siguiendo la tradición propia del norte de África. Los enterramientos más antiguos se encuentran situados en las inmediaciones del morabito (manteniendo la diferenciación social de los musulmanes: los de clase alta se sitúan a los lados del camino de acceso al morabito y cerca de sus muros), y poco a poco se van extendiendo por los bancales próximos. Hasta bien entrado el siglo XX, las prácticas funerarias islámicas se realizaban de forma privada y familiar, por lo que no existía un registro fiable de los fallecidos y de sus ubicaciones en el cementerio.

El cementerio de Sidi Embarek constituye una unidad independiente del Departamento de Sanidad y Salud Pública de la Consejería de Sanidad y Consumo de la Ciudad Autónoma, y desde mediados de la década de los ochenta su gestión la realiza la Asociación Religiosa Masyid An-Nour. La parte antigua del cementerio, que se situaba en los alrededores del morabito, se ha clausurado por saturación. Sus instalaciones funerarias siguen en funcionamiento: sala de cadáveres, almacén de material y casa del *mo-qaddem*, que se ocupa del mantenimiento del morabito, así como de la asistencia a los familiares de los difuntos enterrados en el cementerio. Los bancales que se encuentran situados frente al morabito corresponden a la ampliación más moderna del cementerio. Su oficina se encuentra en el cercano barrio de La Reina, que cumple la función de sede administrativa desde la que se atiende a los familiares del difunto, se recoge la documentación necesaria para la inhumación, se mantiene el registro de datos de los difuntos y de sus tumbas, y se gestiona el uso de este espacio cementerial.



Imagen 2. Morabito y cementerio antiguo de Sidi



Imagen 3. Vista general de parte de los bancos por los que se extiende el cementerio de Sidi Embarek (foto de S. Tarrés).

El recinto actual del cementerio de Sidi Embarek se muestra insuficiente para cubrir las necesidades de la comunidad musulmana de la ciudad. Desde el año 2000 se calcula que la media de enterramientos gira en torno a unos 20 o 30 difuntos por mes. Está proyectada su ampliación, que debe ocupar una nueva zona de 13 000 m², que unirá la parte clausurada con la que en la actualidad está en uso, y que contará con nuevas instalaciones. Las tumbas siguen, en general, la tradición magrebí, en la que el perímetro se señala con pequeños muretes de piedra, y en muchas ocasiones están encaladas. Las tumbas más antiguas han perdido, en su mayoría, la identificación del difunto, mientras que en las actuales esta suele señalarse mediante el nombre y alguna pequeña leyenda en árabe, o bien mediante el número de registro.

4. En un patio trasero de San Fernando: el cementerio de Sevilla

La parcela islámica del cementerio de San Fernando en Sevilla se inauguró en 1936, durante la Guerra Civil, para depositar los cuerpos de los soldados marroquíes que formaban parte del ejército insurgente (Valencia, 1995 y Tarrés, 2006). Esta parcela se encuentra en la esquina noroeste del cementerio, junto a la pared exterior, y tiene una entrada independiente, si bien también está conectada con el cementerio municipal por una puerta posterior. Finalizada la contienda civil, el Ayuntamiento de Sevilla cerró el cementerio en 1944 alegando que se encontraba en desuso. Esta zona pasó a convertirse en un almacén para el mantenimiento general del cementerio. En 1984, la Comunidad Islámica de Sevilla-Umma (la primera

comunidad musulmana organizada en la ciudad, y compuesta principalmente por musulmanes conversos) solicitó al Ayuntamiento de la ciudad la reapertura de la parcela. Tras varias iniciativas, propuestas y negociaciones, el Ayuntamiento accedió en 1987 a reabrir la parcela que se denominó como *cementerio musulmán*. Su gestión se concedió en perpetuidad a la Comunidad Islámica de Sevilla-Umma.



Imagen 4. Entrada principal al cementerio musulmán de Sevilla (foto de S. Tarrés).



Imagen 5. Conexión entre el cementerio musulmán y el cementerio municipal (foto de S. Tarrés).

El patio del cementerio islámico de San Fernando ocupa unos 200 m², con una capacidad de 48 tumbas para adultos. En el plano oficial del cementerio, esta sección se denomina *cementerio árabe*. Esta sección dispone de un espacio para el lavado ritual de los muertos, y las tumbas están orientadas perpendicularmente a la entrada de la parcela.

El acuerdo firmado entre la ciudad y la comunidad islámica determinaba que el Ayuntamiento sería relevado de la responsabilidad de la administración de esta parcela, que pasaría a manos de la entidad con la que se firmó el convenio. Esta solicita un certificado de *shahada* (profesión de fe musulmana) a todos aquellos que deseen ser inhumados en esta parcela. Es un equipamiento que se reserva para musulmanes residentes en Sevilla, y se determina que el entierro se hace sin ataúd, acogiendo a lo establecido en la normativa vigente en la Comunidad Autónoma de Andalucía¹⁸. Este cementerio está cerca de su saturación, pero el Ayuntamiento no tiene previsto ampliarlo.

18 En el Decreto 95/2011, de 3 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria, se establece en su artículo 21.4, que por razones de confesionalidad, «podrá eximirse el uso de féretro para enterramiento, aunque no para la conducción».

5. La Rauda de Granada

El cementerio islámico de Granada reúne en un mismo espacio varios aspectos significativos: en primer lugar, es un ejemplo de reutilización de un espacio abierto durante la Guerra Civil; en segundo lugar, es singular en cuanto a que este terreno —cedido por el Patronato de la Alhambra— se emplaza dentro de un espacio patrimonial, el Parque Periurbano de la Alhambra y Generalife; y en tercer y último lugar, su gestión es compartida entre la comunidad musulmana local, que se encarga de los aspectos prácticos y religiosos, y la empresa funeraria municipal, Emucesa, que asume la gestión administrativa de este espacio.

El antiguo cementerio, que acogía a una treintena de soldados marroquíes, se clausuró en la década de los cuarenta del siglo xx, y así continuó hasta mediados de la década de los setenta, cuando la comunidad musulmana —compuesta principalmente por conversos— volvió a utilizarlo de forma irregular. Tras una larga negociación con las autoridades locales, en el año 2002 se firmó un acuerdo entre el Ayuntamiento, el Consejo Islámico de Granada y la empresa Emucesa. Este acuerdo establece el uso de la parcela para enterramientos musulmanes durante 75 años renovables y especifica que pueden ser enterrados los musulmanes residentes en Granada y su área metropolitana (integrada por 51 municipios en la actualidad), o los musulmanes que hayan fallecido en la ciudad y su cuerpo no sea reclamado.



Imagen 6. Remodelación de la entrada del cementerio (foto de J. Moreras).



Imagen 7. Tumbas sencillas con el perímetro señalizado con piedras y sin estela funeraria (foto de S. Tarrés).

Tras una serie de obras de rehabilitación, acondicionamiento y construcción de espacios destinados a la tanatopraxia, salas de espera, aseos, zona administrativa, etc., el espacio funerario se inauguró en enero de 2009. La Rauda de Granada tiene la consideración jurídica de «patio» ubicado en el seno de las demarcaciones del cementerio municipal, aunque se encuentre separado físicamente de este, y cuente con una superficie cercana a los 5 000 m², de los cuales 676 están ocupados por tumbas (en julio de 2010 había un total de 139 inhumaciones, de las que 80 están identificadas nominalmente). Del mantenimiento y la gestión funeraria (lavado y amortajamiento, tumbas, exequias, limpieza, etc.) se encarga la Comunidad de la mezquita At-Taqwa, cuyo presidente fue uno de los firmantes del acuerdo de 2002. La tipología general de las tumbas sigue la práctica habitual del norte de África: tumbas excavadas en el suelo, con recubrimiento de tierra y señalizadas por un perímetro de piedras. Las más sencillas no tienen ninguna indicación del difunto, mientras que otras cuentan con pequeñas estelas funerarias en las que se señala el nombre del fallecido.

Entre las tumbas singulares de este cementerio se encuentra la de Muhammad Asad, periodista austríaco de origen judío que abrazó el islam en 1927. En su prolongada vida formó parte de importantes proyectos, siendo uno de los impulsores de la creación del Estado de Pakistán, y falleció en la localidad malagueña de Mijas en 1992. La presencia de esta tumba histórica, junto a las de los marroquíes fallecidos en la Guerra Civil, refuerzan el sentido simbólico, patrimonial y de memoria histórica del espacio funerario de La Rauda. Consecuentemente, desde su reapertura se ha hecho hincapié en el uso cultural de este espacio como jardín islámico (requisito planteado por el Patronato de la Alambra y el Generalife, así como por la legislación vigente relativa al patrimonio histórico español), por lo que debe estar abierto al público varios días a la semana.

6. Saturación y caos: el cementerio de Griñón (Madrid)

Situado junto al cementerio de la ciudad de Griñón (a 27 km de Madrid), este cementerio fue el resultado de una donación privada al Ejército, que lo destinó como lugar de inhumación de los soldados marroquíes que lucharon en el bando insurgente. No fue hasta 1970 cuando el Ministerio de Defensa confió su gestión al Consulado de Marruecos en Madrid. Hoy en

día sigue siendo el único espacio en el centro de España donde los musulmanes pueden enterrar a sus difuntos según el rito islámico.

A pesar de que este espacio cementerial ocupa unos 7 000 m², es un espacio prácticamente saturado, pues atiende anualmente a una media de 200 inhumaciones, y da servicio a los musulmanes que residen en Madrid y en las comunidades de Castilla-La Mancha y Castilla y León, sea cual sea su origen nacional. Se estima que actualmente hay 3 000 tumbas, y se calcula que su límite de capacidad está fijado en 3 600 tumbas. Los musulmanes de esta región han criticado públicamente la mala gestión y la falta de mantenimiento del cementerio por parte del Consulado marroquí, que incluso se ha visto obligado a reubicar los restos de antiguas inhumaciones con el fin de poder disponer de más espacio en el cementerio.



Imagen 8. Cementerio musulmán de Griñón
(foto: 20minutos.es. [Consulta el 27/01/2011]).

Este espacio dispone de una pequeña sala de oración, que está dirigida por un imán contratado por el Consulado marroquí. Las tumbas están orientadas hacia La Meca y los difuntos son inhumados en un ataúd. El Consulado prohíbe emplazar imágenes del difunto, y se asegura de que las tumbas mantengan una apariencia modesta.

La paradoja que muestra este cementerio es que en él se hayan enterrados musulmanes originarios de Irak, Irán, Pakistán y Egipto, así como conversos españoles, ya que la mayoría de los difuntos marroquíes prefieren ser repatriados a su región de origen.

7. Un recinto entre cipreses: cementerio de Collserola (Barcelona)

En 1997 el Ayuntamiento de Barcelona firmó con representantes de varias entidades musulmanas (Centro Islámico de Formación Religiosa, Wright Protection Association, Asociación Cataluña-Líbano y Asociación Catalano-Palestina) un acuerdo mediante el que cedía una parcela de 552 m² en el cementerio de Collserola para inhumaciones según el ritual islámico. Este acuerdo reconocía que algunos de estos rituales, como es el lavado y amortajamiento del cuerpo, podrían realizarse en el domicilio del difunto y que, además, el cuerpo podría ser trasladado a una mezquita donde celebrar la ceremonia religiosa. Asimismo, establecía que el enterramiento debía realizarse con ataúd, según marca la normativa catalana vigente. Los trabajos de adecuación y construcción de las tumbas los sufraga la comunidad musulmana, y en la actualidad este equipamiento realiza entre 20 y 30 inhumaciones anuales. En los últimos años, se ha incrementado el número de inhumaciones de fetos o neonatos, lo que ha provocado la búsqueda de alternativas para evitar que se llegue a una situación de saturación de unas tumbas que, principalmente, están pensadas para adultos. El recinto islámico, que es como se denomina a esta parcela, está separado del resto de agrupaciones funerarias por una fila de cipreses. Las tumbas tienen un diseño uniforme y muy sencillo, y tienen la particularidad de organizarse tres cuerpos por debajo del nivel del suelo (a modo de nicho vertical subterráneo), lo que ha generado algunos desacuerdos en el seno del colectivo musulmán. Externamente solo algunas tumbas se encuentran individualizadas mediante pequeñas lápidas indicativas, y adornos efímeros y discretos.



Imagen 9. Parcela islámica en el cementerio de Collserola (foto de J. Moreras).



Imagen 10. Detalle de una estela con epitafio en una de las tumbas islámicas (foto de J. Moreras)

El recinto islámico de Collserola está configurado como un espacio funerario al servicio de toda la región catalana, ya que no se ha establecido la condición de inhumar solo a aquellas personas que estaban previamente empadronadas en la ciudad de Barcelona. Según los datos proporcionados por el responsable musulmán encargado de la gestión de este espacio, el 59 % de los enterrados entre 1998 y 2002 no estaban empadronados en la ciudad de Barcelona.

8. Al servicio de toda la comunidad islámica: el Parque Cementerio Suhail de Fuengirola (Málaga)

En 1996 se inauguró el Parque Cementerio Suhail. Se trata de uno de los pocos cementerios privados islámicos en España, situado en las cercanías del cementerio municipal de la localidad malagueña de Fuengirola, y cuya gestión la realiza la Comunidad Islámica Suhail a través de la Empresa Funeraria. El Parque Cementerio Suhail ofrece, en un espacio que supera los 5 000 m², todos los servicios de tanatorio y funerarios que los musulmanes precisan: la posibilidad de realizar todos los trámites administrativos necesarios, una zona para realizar las prácticas funerarias rituales (sala de lavado y amortajamiento, y oratorio), salas de espera, un amplio aparcamiento y una zona de enterramientos; todo ello con vigilancia constante.



Imagen 11. Vista general del Parque Cementerio Suhail, con las instalaciones administrativas y rituales en primer plano (foto de S. Tarrés).



Imagen 12. Espacio de inhumaciones en el interior del Parque Cementerio Suhail (foto de S. Tarrés).

La necrópolis está urbanizada y organizada en bloques separados, que combinan zona ajardinada y tumbas dispuestas directamente en el suelo donde, según la legislación andaluza, puede inhumarse sin féretro. Dispo-

nen de un espacio específico destinado a inhumaciones de niños, que son las más frecuentes. Estéticamente es un cementerio muy austero, las tumbas cuentan con una pequeña estela funeraria en la que figura el nombre del fallecido —o en algunos casos un simple número— y pocos datos más, y en las que prima el idioma árabe. Al tratarse de un cementerio musulmán privado, un elevado porcentaje de los enterrados proceden de otras regiones de Andalucía e incluso de fuera de esta.

9. Los lauburu islámicos: el cementerio de Bilbao-Derio

El cementerio de Derio-Zamudio, emplazado entre ambos municipios, es el principal cementerio municipal de Bilbao. Con una superficie de 208 000 m², contiene cerca de 28 600 tumbas. La creación de una parcela musulmana fue el resultado del acuerdo firmado en octubre de 2008 entre los servicios funerarios de Bilbao y la Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco (UCIPV), a fin de que los musulmanes de esta región pudieran inhumar a sus difuntos según el rito islámico. Ese mismo año, el *ararteko* (defensor del pueblo vasco) elaboró una recomendación en su informe anual para que los cementerios municipales pudieran ofrecer espacios reservados para los enterramientos islámicos.

Se trata de una parcela de 450 m², con una capacidad de unas 50 tumbas, ubicadas en la parte norte del cementerio de Derio, que está pegada al muro exterior y es limítrofe con el antiguo cementerio civil. Se encuentra en una zona discreta, sin indicación particular, y con una puerta de acceso desde el interior y otra desde el exterior del cementerio, que es la que se utiliza para llevar a cabo las inhumaciones. Este criterio fue requerido y especificado en el acuerdo entre los servicios funerarios de Bilbao y la UCIPV. A pesar de que en el plano oficial del cementerio no se indica la ubicación de esta parcela (siguiendo un criterio de seguridad por parte de los gestores del cementerio), cada tumba está señalada con la misma estela —que representa un *lauburu*, y constituye una de las señas de identidad de los espacios funerarios tradicionales vascos— que disponen el resto de tumbas del cementerio.



Imagen 13. Puertas de acceso interior y exterior a la parcela musulmana en el cementerio de Derio-Bilbao (foto de J. Moreras).



Imagen 14. Interior de la parcela musulmana en el cementerio de Derio-Bilbao (foto de J. Moreras).

El acuerdo con la UCIPV establece el derecho a utilizar esta tierra durante 75 años. Por cada año de concesión, la comunidad musulmana debe abonar un coste anual cercano a los 6 000 euros. Los trabajadores del cementerio municipal llevan a cabo la excavación y preparación de la tumba, mientras que los representantes musulmanes se encargan de la preparación y la manipulación de cadáveres, de acuerdo con las normas sanitarias vigentes. Según el acuerdo establecido, solo pueden ser enterrados aquellos musulmanes nacidos o residentes en la ciudad de Bilbao.

10. Al fondo, junto al muro: el cementerio de Manresa

Manresa es una ciudad de unos 77 000 habitantes de la región central de Cataluña, situada a unos 57 km de Barcelona. Desde hace décadas se han asentado en esta ciudad colectivos musulmanes, principalmente de origen marroquí. Sus demandas para disponer de un espacio reservado en el cementerio municipal se remontan a principios de los años noventa del siglo xx, cuando se inauguró el primer oratorio musulmán en la ciudad. La Comunidad Al-Fath, responsable de la gestión de uno de los dos oratorios musulmanes, presentó en 1996 una demanda formal al respecto.

Finalmente, en noviembre de 2002 se firmó un acuerdo entre el Ayuntamiento y los representantes musulmanes que suponía la reserva de una parcela de unos 136 m², que puede albergar unas 29 tumbas verticales, hechas de hormigón, con dos o tres niveles, y que tienen una profundidad de dos metros por dos metros de largo y 80 centímetros de ancho. Esta

parcela se sitúa sobre el espacio del antiguo cementerio civil, donde eran enterrados los difuntos no católicos. La comunidad islámica es la encargada de gestionar este espacio mediante tumbas con concesiones de 5 o de 50 años. La inversión inicial hecha por el Ayuntamiento de Manresa (unos 33 700 euros) deberá ser retornada por esta asociación musulmana a lo largo de este tiempo de concesión.

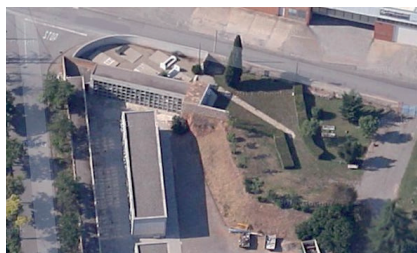


Imagen 15. Vista general de la parcela islámica en el cementerio de Manresa (Fotos de Google Maps. [Consulta el 22/02/2012]).



Imagen 16. Interior de la parcela islámica del cementerio de Manresa (foto de J. Moreras).

La cuestión que quizá presentó más dificultades durante la negociación fue el aspecto del acceso a esta parcela reservada. Los musulmanes querían que se les hiciera una entrada particular para ellos a fin de evitar tener que atravesar todo el cementerio. El Ayuntamiento se negó en un principio al considerar que esto reforzaría aún más el carácter exclusivo de la zona musulmana, y que contravenía el espíritu laico del cementerio municipal, pero finalmente se llegó al acuerdo de utilizar una antigua puerta lateral, muy cerca de esta parcela, exclusivamente en el momento de la inhumación.

11. Conclusión: las constantes de la separación

Los cementerios islámicos en España presentan dos diferencias sustanciales respecto a otros casos europeos. Si bien algunos de los más antiguos cementerios islámicos en Europa (entre los siglos XVIII y XIX) se crearon para inhumar a diplomáticos y a sus allegados, en España existen como espacio cementerial para dos poblaciones con una histórica presencia musulmana (Ceuta y Melilla), y como resultado de la habilitación de espacios para enterrar a los soldados marroquíes que murieron en la Guerra Civil.

En ambos casos se genera una intensa complejidad simbólica, que hoy en día se interpreta basándose en un paradigma de progresiva aceptación de la pluralidad religiosa. Los ocho casos analizados han proporcionado el suficiente material empírico como para poner en contexto lo que supone esta reserva de espacios.

En relación con la reserva de un área para inhumaciones islámicas, cabe decir que no existe un único patrón que defina la forma en la que esta se lleva a cabo ni se sigue un protocolo previamente establecido en la administración de los cementerios públicos. Además de aquellos espacios cuyo origen se sitúa en tiempos de la Guerra Civil, se han citado casos en los que la reserva fue acordada entre ayuntamientos y comunidades musulmanas locales, pero también existen otros casos que son el resultado de la iniciativa privada de una comunidad local. En el caso de las reservas públicas, no todos los convenios se elaboran siguiendo los mismos criterios ni las mismas condiciones. Las recomendaciones públicas que se han citado anteriormente no especifican más detalles concretos sobre cómo proceder respecto a estas reservas.

De acuerdo con la morfología de estos espacios, pueden establecerse dos categorías, según se trate de parcelas vinculadas al recinto del cementerio, o bien sean independientes a este. La Rauda de Granada es un claro ejemplo de los espacios que se segregan del resto del cementerio. Las parcelas reservadas recientemente acostumbran a ocupar sectores dentro del recinto del cementerio, que habitualmente se sitúan junto a los muros externos del cementerio, y que anteriormente podían haber tenido otros usos. Es significativa en los casos de Bilbao o Manresa la proximidad de estos espacios con los llamados *cementerios civiles*. Si estos ya ocupaban un emplazamiento más bien periférico y discreto, parece que las parcelas islámicas representan una continuidad respecto a esta periferización espacial.

Es evidente que los cementerios separados tienen elementos que sirven más para delimitar que para separar: es decir, puertas, vallas o muros cumplen la función de definir un espacio diferente, mientras que esos mismos elementos dentro del recinto del cementerio sirven para distinguir entre tipos de enterramientos. La manera en la que deben delimitarse estos espacios interiores sigue planteando debates respecto a su forma y dimensión, sobre todo porque representan la concreción de un principio de separación que no representa segregación, tal como se indica en el marco legal vigente. En las recomendaciones a favor de la reserva de espacios,

se sugiere que estos elementos no contengan una separación severa¹⁹. No obstante, a pesar de ello, en los casos analizados puede observarse el uso de muros, e incluso de puertas que se mantienen habitualmente cerradas, detrás de las cuales se emplazan estas parcelas. Otro elemento de discreción es la ausencia de letreros o indicadores que identifiquen estos espacios. En ocasiones, esta discreción llega incluso a reflejarse en su ausencia en el plano oficial del recinto, lo que redundará aún más sobre el carácter reservado de estos espacios de inhumación.

La extensión de estos espacios suele ser relativamente discreta. Los cementerios siempre suelen tener carencias de espacio, lo que les obliga a llevar a cabo reordenaciones de las zonas interiores, o a intentar ampliar el recinto en terrenos limítrofes. He aquí un primer impedimento de tipo estructural. Otro se deriva de una limitada previsión de espacio, de acuerdo con unas estimaciones poco elaboradas respecto a las necesidades de inhumación de estos colectivos. Si no fuera porque la tendencia que rige en las defunciones entre musulmanes prioriza la repatriación del cadáver, buena parte de las parcelas reservadas estarían ya prácticamente saturadas. Sin embargo, debido al hecho de que surgen nuevas necesidades que requieren de nuevas respuestas específicas (como es el caso de las inhumaciones de fetos o niños), en algunos casos ha llegado a plantearse el desarrollo de alternativas de inhumación fuera del espacio reservado (como ha sido la habilitación de una serie de nichos de párvulos para la inhumación musulmana en el cementerio de Montjuïc en Barcelona). Es evidente que de cara al futuro, la cuestión de la extensión del espacio representará una de las principales dificultades para llevar a cabo estas inhumaciones, sabiendo las limitaciones que impone la doctrina islámica a la exhumación de los difuntos.

¹⁹ En el ya citado informe de *Recomendaciones para la gestión de la diversidad religiosa en el ámbito de los cementerios* (2009), editado por la Generalitat de Cataluña, se propone lo siguiente: «En cuanto a la separación de la parcela, y por los mismos motivos por los que desaconsejamos la creación con fondos públicos de cementerios confesionales específicos, recomendamos que no se construya ningún muro de obra como separación en el interior del cementerio municipal, ya que esto fomentaría la segregación de la comunidad respectiva en relación al resto de la población y viceversa. En todo caso y como máximo, si la comunidad de referencia no acepta que no haya separación, se podría instalar una separación vegetal con arbustos u otras plantas, que no crearía ninguna ruptura dentro el cementerio ni tampoco una segregación severa».

En el caso de las parcelas reservadas musulmanas también se plantea la cuestión del acceso diferenciado. Dejando al margen, de nuevo, los cementerios segregados (Ceuta, Granada, Griñón y Fuengirola), se plantea la cuestión de poder disponer de una puerta de entrada diferente de la principal. De hecho, la práctica habitual (tal como recordaba el cardenal Vidal i Barraquer) era instalar una entrada independiente en aquellos espacios que estaban reservados en los cementerios municipales para enterrar a los no católicos. Como se planteó en aquel tiempo, la demanda de una entrada diferenciada desde el exterior del cementerio se plantea en clave de evitación de confluencias entre simbologías religiosas. No obstante, lo que por entonces se consideraba procedente, en la actualidad se cuestiona, puesto que se considera que contribuye a la segregación de la comunidad implicada. A pesar de las reticencias iniciales planteadas por las autoridades municipales, lo cierto es que las parcelas de Sevilla, Bilbao y Manresa disponen de un acceso de servicio específico, utilizado por las comunidades musulmanas en el momento de la inhumación de uno de sus miembros.

Con todo lo dicho hasta ahora, se plantean dos argumentos de síntesis: por un lado, los espacios de inhumación islámica en los cementerios españoles heredan la condición de discreción y reserva que anteriormente habían tenido los cementerios civiles o las secciones que habían servido para inhumar a difuntos no católicos. Dentro de la topografía de los cementerios estas parcelas se emplazan dentro de las periferias existentes. Se mantiene, pues, la reserva de lo que es reservado. Por otro lado, comprender el significado actual de la reserva de espacios para inhumaciones diferenciadas supone reconocer y asumir lo que representó en el pasado. Sin ese ejercicio de memoria histórica difícilmente pueden asentarse las bases para el progresivo reconocimiento de un derecho fundamental de opción religiosa, como es tener una muerte digna de acuerdo con las propias convicciones.

Bibliografía

- ARIÈS, P. (1999): *El hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus.
- BANGO, I. G. (1992): «El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM)*, vol. IV, pp. 93-132.
- BAUDRY, P. (1999): *La place des morts. Enjeux et rites*, París: L'Harmattan.
- FERNÁNDEZ DE MATA, I. (2011): «Demediados y desajusticiados. Los conflictos de la memoria como antesala de la reparación y la justicia», *XII Congreso de Antropología*, León, septiembre.
- FERNÁNDEZ DE VELASCO, R. (1935): *Naturaleza jurídica de cementerios y sepulturas*, Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado.
- FERRÁNDIZ, F. (2011): «Autopsia social de un *subtierra*», *Isegoría*, 45, pp. 525-544.
- (2013): «Exhuming the defeated. Civil War mass graves in 21st-century Spain», *American Ethnologist*, 40 (1), pp. 38-54.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á. (2007): «Proximidad espacial: los lugares de enterramiento», en J. PAVÓN BENITO y Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA: *Morir en la Edad Media. La muerte en la Navarra medieval*, Valencia: Universitat de València, pp. 213-239.
- JIMÉNEZ LOZANO, J. (1978): *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid: Taurus.
- LAUWERS, M. (2005): *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, París: Aubier.
- MORERAS, J. (2004): «Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio», en B. López García y M. Berriane (eds.): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, pp. 427-429.
- MORERAS, J. y TARRÉS, S. (2012): «Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'altérité», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 13-26.
- (2013): *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios*, Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.
- NDIAYE, L. (2009): *Parenté et mort chez les wolof. Traditions et modernité au Sénégal*, París: L'Harmattan.
- PHILIFERT, P. (2004): «Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 97, pp. 34-43.

- QUIROS LINARES, F. (1990): «El jardín melancólico. Los cementerios españoles en la primera mitad del siglo XIX», lección inaugural del curso 1990-1991, Universidad de Oviedo.
- RAGON, M. (1981): *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, París: Albin Michel.
- ROSÓN, J. (2008): *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino*, tesis doctoral del Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada.
- SANTONJA, J. L. (1998-1999): «La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen», *Revista de Historia Moderna*, 17, pp. 33-44.
- TARRÉS, S. (2006): «Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla», *Zainak*, 28, pp. 429-446.
- (2010): «Musulmanes en Andalucía», en R. Briones (dir.): *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Madrid: Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria Editorial, pp. 289-347.
- TARRÉS, S. y MORERAS, J. (2013a): «Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (siglos XX-XXI)», en J. J. CAEROLS (ed.): *Religio in labyrintho*, Madrid: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y Escolar y Mayo Editores, pp. 309-321.
- (2013b): «Patrimonio cultural funerario. Los cementerios de las minorías religiosas en España», en B. SANTAMARÍA (ed.): *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*, Valencia: Editorial Germania y Asociación Valenciana de Antropología, pp. 247-263.
- URBAIN, J. D. (1998): *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, París: Payot.
- VALENCIA, R. (1995): «El cementerio musulmán de Sevilla», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, pp. 263-270.
- VIDAL I BARRAQUER, F. (1932): *La secularització dels cementiris*, Barcelona: Foment de Pietat.

RITUALES FUNERARIOS TRANSNACIONALES. LA REPATRIACIÓN COMO RESPUESTA A LA MUERTE EN CONTEXTO MIGRATORIO

Ariadna Solé Arraràs
Universidad de Barcelona

Resumen: La antropología ha interpretado a menudo el rituales funerarios como una forma de construir y reconstruir los vínculos comunitarios rasgados por la muerte de uno de sus miembros, afirmando la continuidad del grupo a pesar de o gracias a la desaparición de uno de sus. Este esquema clásico, sin embargo, se ve ciertamente alterado cuando un individuo muere lejos de aquella comunidad que lo reclama como miembro. En el actual escenario dibujado por las migraciones internacionales resulta pertinente preguntarse por la preferencia en el lugar de enterramiento de las personas migrantes y por la repatriación como respuesta a la muerte en contexto migratorio. Sostengo que la repatriación no es una tendencia necesariamente destinada a desaparecer y hay que tenerla en cuenta en el momento de formular proyectos de reserva de parcelas o de diseñar servicios funerarios destinados a inmigrantes. Sobre la base de varios estudios sobre los rituales funerarios de los musulmanes en Cataluña este texto propone una reflexión teórica sobre la repatriación de cadáveres en colectivos migrantes y sus implicaciones identitarias y en la construcción de nuevos rituales funerarios transnacionales.

Palabras clave: migraciones, rituales transnacionales, repatriaciones

Transnational funerary rituals. Repatriation as the preferred choice in the context of migration

Abstract: Anthropology has often interpreted funeral rituals as a way of constructing and rebuilding community ties after they have been weakened by the death of one of its members. Therefore, the continuity of the group is reaffirmed despite the loss of one of its members. However, this classical

scheme, is altered when an member dies away from his/her community. Currently, due to an increase in international migration, it is pertinent to ask about migrants' preferred burial site and to offer repatriation in the case of migrants' death. I maintain that repatriation is not common and, that it is a service that is diminishing. However, it must be considered when organizing projects related to reserving parcels or to designing funeral services for immigrants. This text poses a theoretical reflection on the repatriation of migrant groups, based on various studies of Muslim funeral rituals in Catalonia. It also addresses the identifying implications of these actions and of constructing new transnational funeral rituals.

Keywords: migration, transnational rituals, repatriation

En muy distintos contextos y situaciones de migración puede observarse cómo la repatriación de los cadáveres al país de origen es la opción preferente de muchos colectivos migrantes. Este texto se basa en distintos trabajos sobre las prácticas funerarias de los musulmanes residentes en España¹, especialmente entre los musulmanes originarios de la región de Kolda (Senegal) residentes en Cataluña². Asimismo, tiene la voluntad de proponer algunas reflexiones teóricas de carácter general sobre la repatriación de cadáveres en colectivos migrantes.

La antropología a menudo ha interpretado los ritos funerarios como una forma de construir y reconstruir los vínculos comunitarios desgarrados por la defunción de uno de sus miembros, afirmando la continuidad del grupo a pesar de la desaparición de uno de los suyos o gracias a ella. Entre los forjadores de este esquema clásico puede situarse la interpretación de los ritos funerarios de Robert Hertz (1907), la consideración de los ritos funerarios como «ritos de paso» en la definición que hace de ellos Arnold Van Gennep (1909), o lo que Victor Turner (1967, 1980: 7-18) llama *rituales de las crisis vitales*, entendiendo que las ceremonias funerales están destinadas a recomponer un estado de cosas que ha sido perturbado.

1 Este texto se enmarca dentro de un proyecto de investigación iniciado en 2004 y compartido por miembros de los departamentos de antropología de las universidades de Huelva, Barcelona y Tarragona, que ha producido varios trabajos y publicaciones (Moreras, 2004; Tarrés, 2006; Solé, 2006; Tarrés, 2010; Jàvega, 2011; Tarrés y Moreras, 2012; y Moreras y Solé, 2014).

2 Algunas publicaciones anteriores referentes a este trabajo son las siguientes: Solé Arraràs, 2009, 2010 y 2011; y Moreras y Solé, 2012.

Esta línea estructuralista de raíz durkhemina ha influido mucho a los antropólogos que han trabajado los ritos funerarios (por ejemplo, Thomas, 1983). Especialmente ha sido influyente el argumento de que la muerte evoca obligaciones sociales expresadas en prácticas funerarias culturalmente determinadas. Se trata de un marco analítico que, si bien puede y debe matizarse, sigue siendo una referencia válida para el estudio de los ritos funerarios, como argumenta también Jenny Hockey (2002). Las migraciones internacionales y los ritos funerarios de los colectivos migrantes proponen un interesante reto al que confrontar este modelo, que se ve ciertamente alterado cuando un individuo muere lejos de aquella comunidad que le reclama como miembro.

Así pues, en el actual escenario dibujado por las migraciones internacionales resulta pertinente preguntarse por la preferencia del lugar de entierro de las personas migrantes y por la repatriación como respuesta a la muerte en un contexto migratorio. Es una decisión compleja en la que intervienen distintas motivaciones: identitarias, religiosas, rituales, emocionales, familiares y comunitarias. Por ello, se propone ir más allá de los debates sobre diversidad religiosa en Occidente y situar la reflexión alrededor del concepto de *rito funerario*, de sus interpretaciones clásicas y de los desafíos que para estas supone la construcción de nuevos ritos funerarios trasnacionales.

1. El proceso de repatriación

La repatriación de un cadáver desde España a un país extranjero es un proceso burocrático lento y complejo que requiere también cierta adaptación por parte de las empresas de pompas fúnebres³. En primer lugar, como rige la ley, todo cuerpo que no sea enterrado antes de 48 horas debe ser embalsamado, de forma que, en la práctica, todos los cadáveres repatriados deben ser embalsamados⁴. En el caso de los musulmanes, el lavado ritual del cadáver se hace con posterioridad al embalsamamiento. Ade-

3 Este hecho no necesariamente altera su orientación comercial: en septiembre de 2011, el Grupo Mémora organizó en Las Palmas de Gran Canaria las primeras jornadas informativas sobre repatriaciones dirigidas al personal consular.

4 El embalsamamiento es un proceso para retrasar la descomposición del cadáver y que, fundamentalmente, consiste en la introducción de una solución antiséptica en el cuerpo a través de las arterias.

más, es necesario contar con cámaras refrigeradas donde conservar los cuerpos mientras duran los trámites burocráticos para su traslado efectivo. Se trata de un proceso lento que suele alargarse entre 10 y 15 días, si no hay impedimentos legales que retarden todavía más la repatriación.

Igualmente, se exigen una serie de formalidades. Como en toda defunción, se requiere, en primer lugar, el certificado de defunción que otorga un médico y, a continuación, inscribir la defunción en el registro civil correspondiente. En el caso de que el difunto tenga que ser trasladado al extranjero, es necesaria la obtención de un permiso de traslado internacional, que en el Estado español está regulado desde la Subdirección General de Sanidad Exterior. También es necesaria la autorización del consulado o la embajada del país de destino. Finalmente, se requiere atender a las normas internacionales que rigen el transporte de cadáveres en féretros con características específicas para el traslado internacional, que son sellados herméticamente. El traslado del féretro suele realizarse en un avión de pasajeros y, una vez en el país de origen, en medios de transporte locales hasta la localidad donde debe sepultarse el cuerpo. Los cuerpos viajan en las bodegas de carga de los aviones de pasajeros, y es habitual que viajen acompañados por algún familiar o conocido que conozca la localidad de destino.

En este caso, se ha prestado una especial atención a la repatriación entre los colectivos musulmanes. No ha sido posible conocer ninguna estadística o estimación oficial del número de musulmanes difuntos que son repatriados a sus países de origen. Los informantes suelen hablar de cerca de un 90 % de repatriaciones.

La gestión del proceso de repatriación es siempre compleja y costosa desde el punto de vista administrativo y económico, pero también por lo que supone en materia de adaptación y reinención ritual para conferirle un carácter transnacional. La necesidad de hacer frente a la eventualidad de la muerte en la migración ha generado numerosas iniciativas comunitarias de organización del traslado de los difuntos. Estas pueden tener carácter individual o familiar (optando por la contratación de un seguro de repatriación), o pueden suponer la constitución de mutualidades comunitarias mediante aportaciones voluntarias.

Entre el colectivo marroquí han sido las entidades bancarias quienes tradicionalmente han ofrecido productos de previsión y ahorro que incorporan tanto la repatriación como la gestión de las remesas de las familias emigradas. La Banque Populaire, a través de la aseguradora Maroc Assis-

tance, ha sido la principal entidad que ha desarrollado estos productos, que han contado con el apoyo de las propias delegaciones consulares y de entidades, como la Amical de Treballadors Marroquins, para difundirlas entre el colectivo. Otras iniciativas, como la de Wafa Bank o el BNCE (Banque Nationale de Commerce Extérieur), se han incorporado a las existentes, lo que ha ampliado las prestaciones de sus seguros.

Otro ejemplo lo proporciona la Asociación Funeraria de Inmigrantes de la República Islámica de Mauritania, que se creó en 2005 en la localidad almeriense de Vícar, con el objetivo de facilitar y organizar la repatriación de los cuerpos de los inmigrantes mauritanos fallecidos en esa provincia. Esta asociación, que ya funcionaba informalmente con anterioridad a la fecha indicada, se mantiene con las aportaciones de los socios y organiza actividades culturales, dirigidas por un imán, así como actividades de apoyo y ayuda mutua entre el colectivo mauritano (Tarrés y Salguero, 2010: 345).

En el caso de las comunidades de origen senegalés, en las que se ha centrado este trabajo, estas formas de asistencia comunitaria en caso de muerte en España están sólidamente organizadas en forma de cajas de ayuda mutua, a menudo oficializadas como asociaciones, cuyos miembros pagan una cuota mensual⁵. Estos fondos se usan también para otros gastos de las asociaciones, aunque cuando el difunto es miembro activo de la asociación y está al corriente de pago de las cuotas, se retira una cantidad de la caja para su repatriación. En ocasiones, incluso puede llegarse a ofrecer algún dinero para compatriotas que no son miembros. Sin embargo, estos fondos generalmente no son suficientes para cubrir el coste del traslado de un cadáver desde España a Senegal y, por ello, la repatriación de un difunto suele requerir la organización de una colecta.

2. Las razones de la repatriación

En el caso de los colectivos musulmanes, morir en España pone sobre la mesa algunos conflictos para cumplir los preceptos religiosos del islam respecto al ritual funerario⁶. En este sentido, la tanatopraxia de purifica-

⁵ De igual forma lo describe para Andalucía Susana Moreno (2006).

⁶ Sobre los ritos funerarios islámicos en España, véase Tarrés (2006) o Moreras y Tarrés (2012).

ción del cuerpo del difunto y la oración comunitaria, que son los dos fundamentos principales de la ritualidad funeraria islámica, se desarrollan en la mayoría de las defunciones entre este colectivo en España, tanto si se decide inhumar el cadáver allí donde encontró la muerte o repatriarlo a su país de origen.

Entre los juristas musulmanes, la repatriación es fuente de debate. El debate doctrinal intenta dirimir, fundamentalmente, si debe prevalecer el dictado profético de enterrar al musulmán allí donde muere, o bien garantizar que su inhumación se haga correctamente en un país musulmán: sin ataúd y con el cuerpo orientado a La Meca. Así, a pesar de ser una práctica muy habitual, el hecho de repatriar el cadáver (es decir, inhumarlo en otro lugar diferente al que falleció) es, para muchos, contrario a los preceptos islámicos.

De ahí que la prevalencia abrumadora de repatriación de los difuntos supone una respuesta que no se elabora basándose en la adecuación doctrinal. Atribuir la razón de esta repatriación mayoritaria al hecho de que no existen suficientes parcelas reservadas en cementerios municipales es tan poco plausible como sugerir —al contrario— que si hubiera estas reservas se revertiría esta repatriación. El elevado coste de la repatriación (que dependiendo del país de destino asciende a varios miles de euros), y el esfuerzo que ello supone (y no solo desde el punto de vista económico, sino también desde la movilización comunitaria) debe explicarse como algo más que una práctica de evitación.

A menudo, esta preferencia se interpreta como una respuesta por haber emigrado a una sociedad donde imperan tradiciones religiosas distintas a las propias. Así, la repatriación se contempla como una forma de poder ser enterrados según marcan las propias tradiciones religiosas y evitar las dificultades con que estas pueden encontrarse para adaptarse al marco normativo y a las formas de gestionar la muerte imperantes en España.

Sin embargo, si el caso de los musulmanes es, quizá, un caso paradigmático, son abundantes los ejemplos empíricos que hablan de la preferencia por la repatriación entre muy distintos colectivos migrantes. En algunos de ellos no puede aplicarse el argumento religioso, por ejemplo, el estudio de Dolorès Pourette (2002) sobre los residentes en Francia procedentes de la isla de Guadalupe. Estos son en su mayoría católicos, y a pesar de ello, deciden trasladar a sus difuntos a su país de origen para ser inhumados en él. Por otro lado, Dessing (2001) muestra que en los Países Bajos no todos los musulmanes desean ser repatriados a su país de ori-

gen: mientras que los musulmanes de origen marroquí y turco prefieren ser enterrados en sus países de origen, los surinameses de origen javanés e indostánico optan mayoritariamente por enterrarse en Europa. Por su parte, Yassine Chaïb (2000: 65-66) se refiere a las comunidades vietnamitas y chinas en Francia, quienes, a pesar de practicar mayoritariamente un taoísmo favorable a la inhumación, siguen enviando las cenizas del difunto a su país de origen. Otro ejemplo destacado lo proporciona la obra de Françoise Lestage (2008), que ha estudiado el caso de las repatriaciones entre Estados Unidos y México, y ha observado los diferentes niveles de implicación que intervienen en este proceso, desde la familia directa, las amistades, las comunidades, las empresas privadas o las administraciones públicas. La evidencia de este tránsito inverso convierte el fenómeno de la repatriación en un componente más de las relaciones transfronterizas entre ambas naciones.

Entonces, al margen de las religiosas, ¿qué otras razones pueden explicar esta preferencia? Según Atmane Aggoun, que ha trabajado la gestión de la muerte entre musulmanes franceses de origen magrebí, la preferencia por la repatriación puede y debe entenderse también como una forma de «respetar el orden genealógico enterrándose en las tumbas de la familia en origen» (2006: 77). El sentimiento identitario que expresa esta elección de querer ser trasladado al lugar donde se nació contiene dimensiones más nacionales y culturales que no religiosas. La muerte se convierte en la última ocasión en la que poder vincularse con la historia familiar y la tierra materna. Es la atracción por una tierra nunca olvidada la que parece prevalecer en las decisiones que llevan a la repatriación, por encima de la fidelidad a las prescripciones religiosas. También para Chaïb (2000: 23), el cuerpo es un «apoyo genealógico, una prueba de la identidad», y la muerte una posibilidad para hacer un proceso de «reparación genealógica» y de «reapropiación del propio itinerario biográfico». Una voluntad que a menudo se alimenta por el temor a morir lejos del núcleo familiar y poder pensar que en el futuro uno podrá ser olvidado en la memoria familiar.

Al margen de los debates religiosos, pues, la elección del lugar de sepultura en un contexto de migración es una forma de vincularse a un grupo de referencia y con un espacio de referencia, es decir, por un lado, el grupo de referencia está constituido por la comunidad inmigrada que se moviliza y activa para organizar la repatriación, y por otro lado, el grupo y el espacio de referencia se encuentran en el país de origen.

Los estudios sobre grupos migratorios no pueden realizarse teniendo en cuenta únicamente los lugares de instalación. Por el contrario, los fenómenos que afectan a los colectivos migrantes se producen también en los países de origen. Así, el reclamo por parte de las familias y los colectivos en origen es otro de los factores que debe tenerse en cuenta al analizar la repatriación. Como sostiene Agathe Petit (2002: 138-140), la muerte lejana induce un sentido de desposesión cuando la familia no ve el cuerpo del difunto, lo cual, a su vez, dificulta el trabajo de duelo. Según Katy Gardner (2002), esta es también la justificación más habitual que esgrimen las familias bengalíes para la repatriación: ver el cuerpo del difunto al menos una vez, poder visitar su tumba y rezar por su alma. El caso de los bengalíes emigrados, en este caso a Portugal, ha sido estudiado también por Clara Saraiva y José Mapril (2012), lo que ofrece interpretaciones análogas. Esta visión se presenta como un bálsamo para el dolor de aquellas personas que han perdido a un familiar en una tierra lejana. Además, la visión del difunto se presenta como disipadora de la duda sobre la defunción. El retorno de los difuntos es, de este modo, una forma socialmente reconocida de poner fin al estado transitorio que supone la migración, puesto que facilita el duelo y el ritual funerario mediante un retorno que no fue posible en vida.

Mis propios trabajos en la región de Kolda, en Senegal, permiten llegar a conclusiones similares. Reiteradamente aparece en la argumentación la necesidad y el reclamo por parte de los familiares del difunto de ver por última vez a aquella persona que han perdido o van a perder. Puede afirmarse que, en cierto modo, la emigración es una muerte social. Aquel que ha emigrado no está presente en la vida de la comunidad, que a menudo pasa meses o años sin tener noticias de su pariente, especialmente en las áreas rurales. No es raro que una familia en la región de Kolda ignore gran parte de los detalles de la vida del emigrante en Cataluña, como la localidad donde se encuentra o su situación laboral. Las desigualdades económicas mundiales y las restricciones legales a la circulación de personas constituyen barreras que contribuyen a la lejanía y extrañeza con que las familias de la región de Kolda —y de muchas regiones emisoras de emigración en todo el mundo— perciben el lugar donde han perdido a un familiar. Una Europa vivida como un lugar remoto, sin continuidad con el lugar donde se vive.

Un relato similar ofrece Lestage (2008) cuando habla del desconocimiento que los mexicanos tienen de la situación de sus familiares emigrados a Estados Unidos. En palabras de Lestage, las familias necesitan rea-

propiarse del difunto. Mediante su retorno y el ritual funerario se inscribe de nuevo al ausente dentro del núcleo familiar. Su noción de *reapropiación* se considera especialmente pertinente.

No solo los grupos familiares se reapropian de sus difuntos, sino también los estados, por ejemplo, dando facilidades para el traslado de los difuntos. Lestage describe el caso de México (2008), al que puede sumarse el ejemplo de Pakistán, en el cual un organismo gubernamental, la Overseas Pakistanis Foundation, a través de la compañía aérea Pakistan International Airlines gestiona desde 2003 el transporte gratuito de cadáveres con destino a Pakistán⁷.

Esta reapropiación pasa a menudo por la presencia del cadáver y, sin embargo, no son raras las formas que podrían llamarse *compensatorias*. Un buen ejemplo sería el ya mencionado y descrito por Chaïb (2000: 65-66) sobre las comunidades vietnamitas y chinas en Francia, quienes, a pesar de practicar mayoritariamente un taoísmo favorable a la inhumación, se resignan a enviar las cenizas a su país de origen. Otro ejemplo sería el descrito por Petit (2002 y 2005) sobre los *manjak* instalados en Francia, quienes tienen la costumbre de devolver a su país de origen una maleta con la ropa y los objetos personales del difunto. Este caso es similar al narrado por algunos de mis propios informantes de la región de Kolda, donde la práctica de retornar la «maleta» con la que se marchó el difunto en lugar de su cuerpo en lengua *pulaar* se denomina *traer la calabaza*.

Abdelmalek Sayad en el prólogo a una de las obras referentes sobre la muerte de los migrantes, *L'émigré et la mort*, de Chaïb, proporciona alguna de las claves interpretativas del requerimiento al vínculo comunitario que provoca cada defunción: la solidaridad que se organiza alrededor del cuerpo del difunto «es un asunto de creencia, un asunto de fe, pero no de fe religiosa, sino de fe y creencia en la pertenencia respecto al país del que se marchó o se desertó» (2000: 12). Sayad insiste en el principio de la repatriación del cadáver como forma de culminar el proceso de emigración/inmigración-retorno, puesto que restituye los vínculos con la familia dejada en el país de origen. Que la repatriación se mantenga como principal tendencia (especialmente en el caso de las primeras generaciones) es resultado de la asunción de la responsabilidad comunitaria para mantener vivos los vínculos con su origen.

7 <www.opf.org.pk/WTransportationofDeadBodies.aspx>. [Consulta el 26/04/2013].

3. *Rituales funerarios transnacionales*

Se ha iniciado este texto hablando de rituales funerarios y se pretende terminarlo planteando si puede hablarse de la construcción de ritos funerarios transnacionales.

Como se ha visto, la repatriación es practicada por los musulmanes, pero no por todos, ni por ellos solamente. Por tanto, situar la repatriación dentro del paradigma del pluralismo religioso ayuda poco a entender este fenómeno —y, por ello, se dejará aquí de lado el debate sobre el reconocimiento legal, social e institucional de rituales específicos según la observancia religiosa—. La repatriación tiene mucho más que ver con las relaciones que las comunidades migrantes mantienen con su país de origen y con el papel que este juega entre los referentes sobre los que construyen su identidad.

Si se toma como definición de *ritual* aquella ya célebre de Jonathan Z. Smith (1988: 63), el ritual representa la creación de un «entorno controlado», «una forma de actuar de la forma como las cosas deberían ser en tensión consciente con como las cosas son». La insistencia en la repatriación de los cuerpos y el traslado de una parte de la ritualidad funeraria al país de origen habla de comunidades que se construyen sobre la idea de provisionalidad. Los cadáveres se trasladan a su país de origen porque es allí donde deberían haber muerto.

Abordar la responsabilidad comunitaria ante la muerte de uno de sus miembros es tener que responder a lo que se entiende como una «buena muerte». Louis-Vincent Thomas (1983) define la «buena muerte» como aquella que se cumple de acuerdo con las normas previstas por la tradición. Unas normas que también son las que regulan la vida de los miembros de una comunidad, entendiendo que debe haber una continuidad lógica entre una y otra. Vivir lejos del país de origen y en un contexto de inmigración genera potenciales circunstancias que pueden alterar esta continuidad entre la «buena vida-buena muerte». El fallecimiento del emigrante puede provocar una «mala muerte», o una muerte anómica, por lo que supone de efecto disgregador y perturbador en el funcionamiento del colectivo. Así, la solidaridad que da pie al cuidado del cadáver se convierte en un mecanismo de protección y defensa ante las evidencias que pueden sugerir la incapacidad de la comunidad para regularse internamente.

Trasladar el cadáver a su país de origen permite usar precisamente este origen común como elemento vertebrador de una identidad colectiva.

Usando el concepto de Lestage (2008) de *reapropiación*, si se traslada el cadáver a su lugar de origen, la reapropiación se produce allí, pero también aquí. La asunción colectiva de la repatriación de un cadáver es, pues, al mismo tiempo un elemento de construcción comunitaria para los colectivos migrantes, que puede entenderse como una parte integrante de un ritual funerario en transformación.

Las ritualidades se encuentran en continua transformación y dinamismo. Una propuesta para estudiar estas transformaciones es la perspectiva de la *transfer of ritual*, que se define como la 'transformación de un ritual en su paso de un contexto a otro, o de forma más general, el cambio en el contexto provocado por ese ritual' (Langer y otros, 2006: 1)⁸. Sin embargo, aquí no se habla tanto de un cambio de contexto como de la creación de un contexto nuevo, de un ritual que se produce en parte en el país de instalación (lavado del cuerpo, plegarias y movilización para la repatriación) y en parte en el país de origen (plegaria sobre el cadáver y entierro).

Si se decía al principio que los rituales funerarios contribuyen a reconstruir colectivos que han perdido a un miembro, la construcción de rituales que se producen a la vez en el país de instalación y en el de origen habla de la generación de identidades de carácter transnacional, de forma que los traslados de cadáveres producen nuevos escenarios de pertenencia.

⁸ Interesa esta perspectiva en cuanto que relaciona cambio, continuidad y adaptación. Su aplicación en trabajos como los de Venhorst, Venbrux y Quartier (2011) ha servido para contextualizar las modificaciones que operan en las ritualidades de purificación de los difuntos musulmanes en una ciudad holandesa, ante la inexistencia de lugares habilitados para llevarlos a cabo.

Bibliografia

- AGGOUN, A. (2006): *Les musulmans face à la mort en France*, París: Vuibert.
- CHAÏB, Y. (2000): *Lémigre et la mort*, Marsella: CIDIM/Edisud.
- DESSING, N. M. (2001): *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among muslims in the Netherlands*, Lovaina: Peeters.
- GARDNER, K. (2002): «Death of a migrant: transnational death ritual and gender among British Sylhetis», *Global Networks*, 2 (3), pp. 191-205.
- HERTZ, R. (1990) [1907]: «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte», *La muerte y la mano derecha*, Madrid: Alianza.
- HOCKEY, J. (2002): «The importance of being intuitive: Arnold Van Gennep's the rites of passage», *Mortality*, 7 (2), pp. 210-217.
- JÀVEGA, N. (2011): «Els ritus de pas en un món global. Pràctiques rituals entorn de la mort del col·lectiu marroquí a Catalunya», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 11, pp. 77-93.
- LANGER, R. y otros (2006): «Transfer of ritual», *Journal of Ritual Studies*, 20 (1), pp. 1-10.
- LESTAGE, F. (2008): «Le dernier voyage des migrants mexicains. Ethnographie du retour des défunts», *CMHLB Caravelle*, 91 (2008), pp. 131-147.
- MORERAS, J. (2004): «Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio», en B. LÓPEZ GARCÍA y M. BERRIANE (dirs.): *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones, pp. 427-429.
- MORERAS, J. y TARRÉS, S. (2012): «Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'altérité», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 13-26.
- MORERAS, J. y SOLÉ ARRARÀS, A. (2012): «La mort genealògica», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 38, pp. 237-239.
- (2014): *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*, Barcelona: Departament de Cultura-Generalitat de Catalunya (Estudis sobre el Patrimoni Etnològic de Catalunya, 7).

- MORENO, S. (2006): *Aquí y allí. Viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla una comunidad transnacional*, Sevilla: Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía.
- PETIT, A. (2002): *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*, tesis doctoral elaborada en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (École des Hautes Études en Sciences Sociales).
- (2005): «Des funérailles de l'entre-deux. Rituels funéraires des migrants Manjak en France», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 131, pp. 87-99.
- POURETTE, D. (2002): «Pourquoi les migrants guadaloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île?», *Hommes et Migrations*, 1237, mayo-junio.
- SARAIVA, C. y MAPRIL, J. (2012): «Le lieu de la “bonne mort” pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 51-70.
- SAYAD, A. (2000): «Préface», en Y. Chaïb: *L'émigré et la mort*, Marsella: CIDIM/Edisud.
- SMITH, J. Z. (1988): *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SOLÉ ARRARÀS, A. (2009): «Espacios de muerte y diversidad religiosa: La presencia del islam en los cementerios y tanatorios de dos ciudades catalanas», en Fundació CIDOB: *La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales. Edición de las actas del II Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*, Barcelona: CIDOB Edicions.
- (2010): «La visión del cuerpo. Importancia de la repatriación del cadáver para los emigrantes senegaleses en Catalunya», *Ankulegi. Revista de Antropología social*, 14, pp. 71-80.
- (2011): «La mort invisible. La preferència de la repatriació dels difunts musulmans a Catalunya», en A. SOLÉ ARRARÀS (ed.): *Els fantasmes de l'exclusió. Ordre, representacions i ciències socials a la ciutat contemporània*, Barcelona: Publicacions i Edicions UB (Estudis d'Antropologia Social i Cultural).
- TARRÉS, S. (2006): «Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla», *Zainak*, 28, pp. 423-440.
- (2010): «Espacios de culto y cementerios de las confesiones minoritarias en Andalucía», en R. BRIONES (ed.): *¿Y tú (de) quién eres? Mino-*

- rias religiosas en Andalucía*, Barcelona: Icaria Editorial y Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 467-482.
- TARRÉS, S. y SALGUERO, Ó. (2010): «Musulmanes en Andalucía», en R. BRIONES (ed.): *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona: Icaria Editorial y Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 289-348.
- TARRÉS, S. y MORERAS, J. (2012): «Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (siglos xx-xxi)», *Revista 'Ilu*, Sociedad Española de Ciencias de la Religión.
- THOMAS, L. V. (1983): *Antropología de la muerte*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- VENHORST, C; VENBRUX, E; y QUARTIER, T. (2011): «Re-imaging Islamic death rituals in a small town context in the Netherlands. Ritual transfer and ritual fantasy», *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, 27, pp. 169-187.
- VAN GENNEP, A. (1986) [1909]: *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus.

MUERTE Y DONACIÓN DE ÓRGANOS

Margarita Ríos Domínguez
Universidad Rovira i Virgili

Resumen: Este artículo forma parte de una investigación llevada a cabo en la unidad de nefrología de un hospital, en éste se ha realizado el seguimiento de varios procesos de trasplante renal y como resultado se podrían destacar algunos aspectos importantes relacionándolos con la definición de muerte como hecho no solamente biológico, sino también cultural.

Palabras clave: muerte, donaciones, trasplante de órganos, enfermedad

Death and organ donation

Abstract: This article forms a part of an investigation carried out in the nephrology department of a hospital. This article is a follows-up on several renal transplants and can highlight some important aspects related to death not only in a biological context, but also culturally.

Keywords: death, donations, organ transplants, disease

En mi caso yo sabía que no podía continuar viviendo yendo tres veces por semana a diálisis, encontrándome mal, sin poder trabajar... Mi única esperanza era poder entrar en un quirófano. Vivía con la única ilusión de que un día me llamaran y me dijeran que había un riñón para mí; todos los días estaba pendiente del teléfono... La gente que no ha pasado por esto no lo puede entender... (un receptor de trasplante).

La donación de órganos es uno de los actos más altruistas que un ser humano puede protagonizar. Sin este tipo de gestos, miles de personas no podrían vivir o disfrutar de un bienestar únicamente proporcionado por un órgano nuevo (G. Polo, miembro de la Organización Nacional de Trasplante, ONT).

En los últimos quince años se han realizado un total de 90 000 trasplantes de órganos y en 2013 ha habido una media de 35,3 donantes por millón de habitantes. En 2011 en España, y según datos de la ONT, un total de 1 667 donantes propiciaron la realización de 4 222 trasplantes, de los cuales 2 498 fueron trasplantes renales (Polo y Morón, 2012). A partir de la investigación que se está llevando a cabo en la unidad de nefrología y diálisis de un hospital en Barcelona y después de haber presenciado varios casos de pacientes renales durante todo el proceso de trasplante, se destacarán a continuación algunos aspectos que se consideran importantes.

En el departamento quirúrgico del mencionado hospital es habitual escuchar la frase «Hoy hay extracción», lo que significa que en algún lugar se ha producido el fallecimiento de una persona y, en el hospital donde ha sido atendida (especialmente si se trata de alguien joven), se solicita permiso a la familia para la donación de órganos. Este hospital es un centro de referencia para los trasplantes renales, de manera que cuando se obtiene el permiso de donación de órganos, lo avisan y enseguida un equipo de urólogos se desplaza al lugar para realizar la extracción de los dos riñones. Mientras tanto, el nefrólogo que está de guardia localiza la lista de candidatos para trasplante y llama por orden de antigüedad. Una vez realizada la extracción, el equipo de urólogos transporta los riñones en una nevera adaptada con un equipo de perfusión y los deja en el quirófano. El candidato para el trasplante avisado debe dirigirse a la unidad de urgencias del hospital para iniciar todo el proceso.

Podría afirmarse que la definición de *muerte* fue objeto de debate a lo largo de la década de los ochenta y los noventa del pasado siglo. Como consecuencia, se podría asegurar que la muerte no es tan solo un hecho biológico, sino también un hecho cultural, y que la muerte cerebral se ha

convertido en una definición de *muerte*, lo que deja atrás los criterios tradicionales de defunción basados en la cesación de las constantes vitales.

Ahora, los individuos se consideran muertos por la ausencia de actividad en un solo órgano, el cerebro, y esto permite que se desmiembre el resto del cuerpo. Gracias a las nuevas tecnologías, pueden mantenerse vivos los órganos de un sujeto muerto. Sin duda, el trasplante de órganos ha redefinido las fronteras entre la vida y la muerte, las ha desplazado hacia nuevos terrenos que carecían de estándares culturales, éticos y legales. Las fragmentaciones del cuerpo cruzan la distinción entre lo vivo y lo muerto en ambas direcciones y plantean la cuestión de la autonomía de las partes respecto al todo orgánico, que podría entenderse como la posibilidad de la reducción crítica del todo por el desprendimiento de sus partes, hasta el punto de que lo que quede sea tan solo una de ellas. Estas cuestiones no son estrictamente naturales, sino culturales, y en las sociedades humanas se reciben distintas respuestas, que, además, han sufrido cambios a lo largo del tiempo (Velasco, 2007).

En Occidente y desde la Ilustración se considera que el cerebro es un órgano esencial, asociado a la racionalidad, a la mente y a la identidad personal. Cuando deja de funcionar el cerebro, cesan también las funciones de la razón. En contraste con esto, en países orientales como Japón se cuestiona si la muerte cerebral es lo mismo que la muerte biológica. Tradicionalmente, en Japón se consideraba que el estómago era la sede del alma (por ello los guerreros que no soportaban la derrota se quitaban la vida clavándose la espada en el estómago, para liberarla) y que la fragmentación de los cadáveres era una violación del tabú de la integridad del cuerpo y un robo verdaderamente injusto.

Si se hace un breve repaso histórico y nos trasladamos a la época prefilosófica de Homero, puede notarse que el cuerpo humano no se concebía como una estrecha unidad de partes, sino más bien como una yuxtaposición de órganos y de elementos separados, y que el dualismo entre alma y cuerpo no era primario ni universal. Cuando Homero emplea el término *psyché*, por ejemplo, no alude al alma en contraposición al cuerpo, ni a la unidad de los actos espirituales e intelectuales. Es más bien un soplo vital que abandona al hombre a través de la boca y las heridas. Del mismo modo, el término *soma* no hace referencia al cuerpo en oposición al alma, sino al cadáver.

En los antiguos escritos semitas o hebreos encontrados en las páginas de la Biblia, puede interpretarse igualmente que el hombre no conoce el

dualismo cuerpo-alma; el hombre semita vive y se interpreta a sí mismo como una unidad, aun cuando esa unidad puede presentar aspectos diversos según las relaciones en las que está inserto el hombre.

Posteriormente, en la filosofía platónica se sostiene que el principal valor del hombre radica en su alma; el cuerpo pasa a ser algo parecido a una prisión que retiene al alma en todo el proceso vital. Por ello, para Platón, la muerte se presenta como una liberación del alma y, por tanto, el camino para alcanzar el bien supremo (Casares, 1971). Así pues, para el filósofo ateniense, ejercitarse en morir era ejercitarse en escapar y superar la prisión que constituye el cuerpo y la búsqueda de placeres.

Siglos más tarde, Epicuro plantea una propuesta totalmente distinta. Él no menosprecia las sensaciones, ya que todo bien, o todo mal, radican en ellas, según su doctrina hedonista. Para Epicuro, el rasgo que describe al hombre es su capacidad para experimentar sensaciones y, por eso, la muerte no puede definirse como un bien o un mal, ya que esta constituiría la privación de la sensibilidad (García Gual-Acosta, 1974 y García Gual, 1980).

En cuanto a la muerte, puede afirmarse que, a lo largo de la historia, esta ha constituido uno de los enigmas más cautivadores para el entendimiento humano. Por ello, el hombre siempre ha pretendido comprenderla. La forma más primigenia de ello fue por medio de la comparación que el ser humano estableció al ver que sus congéneres morían. En aquel momento, concluyó que también él debía morir. Sin embargo, con el paso del tiempo, fue alejando de sí a la muerte como parte de su condición humana y la cercó con mitos e ideas que la constituyeron como algo temible, aborrecible e inaceptable.

El rito de enterrar a los muertos es una manifestación de la resistencia a la desaparición absoluta del ser humano fallecido. Las sepulturas se presentan como una forma de rescatarlo del olvido y de procurar preservar lo que el tiempo destruirá.

El cuidado que se otorga al cadáver se modifica de acuerdo con las culturas, aunque la intención siempre es la misma. Así, la idea de *la muerte* se ha ido amalgamando en la conciencia del hombre a lo largo del tiempo (Murillo, 1999).

Por otra parte, la muerte ha llamado la atención del hombre hasta convertirse en un tabú y en un tema que ha sido motivo de aversión. Esto puede comprobarse, por ejemplo, en distintas manifestaciones culturales de África y la Polinesia recogidas por Sigmund Freud en su libro *Tótem y tabú*, en el que menciona lo siguiente:

Manteniendo nuestra comparación con el contagio podemos decir que el tabú de los muertos muestra en la mayor parte de los pueblos primitivos una particular virulencia. Este tabú se manifiesta, primeramente, en las consecuencias que el contacto con los muertos trae consigo y en el trato especial de que son objeto las personas afines al individuo fallecido (1948: 447).

A finales de los años cincuenta se empezó a plantear la dificultad de establecer el diagnóstico de muerte en una persona, ya que existían casos de lesiones cerebrales irreversibles suscitadas por oxigenación insuficiente, que permitían, en cambio, un modo de vida vegetativo. Las circunstancias en las que se produce la muerte y la manera de determinarla están relacionadas con el progreso de la medicina y las nuevas tecnologías médicas, que permiten la reanimación cardiopulmonar, ya que la ausencia de actividad en ambos órganos (corazón y pulmón) se consideraba la principal señal de muerte. Con el surgimiento de la terapia intensiva se replantea el concepto de *muerte*, que irá ligado a la muerte encefálica.

La muerte cerebral reduce el proceso de muerte a un instante. Esta interrupción permite ahora a las tecnologías médicas mantener con vida las partes fuera del todo y por medio de fármacos inmunosupresores eliminar las reacciones de rechazo en los posibles receptores. Se acepta con ello la divisibilidad y la separabilidad de las partes del cuerpo, desprovistas ahora de identidad, aunque no desaparece por completo la cuestión de la propiedad, ya que los herederos, es decir, la familia, deberán dar autorización (si el difunto no lo hizo por medio de un testamento vital) para la posible utilización de los órganos.

Si pudiera observarse desde otras culturas la donación de órganos mediada por las tecnologías médicas, podría verse reflejada no solo la modernidad tecnológica, sino la moralidad occidental, que también se supone superior; se vería a un receptor enormemente agradecido y respetuoso hacia el donante, pero que no tiene persona a quien expresarle ese agradecimiento, por lo que en algunos casos se han dado trastornos psíquicos no superados en receptores de trasplante (Velasco, 2007).

Dirigiendo de nuevo la mirada a la unidad de nefrología y diálisis del mencionado hospital, se puede destacar que el paciente renal, al igual que la mayoría de los enfermos crónicos, muestra efectos psicológicos y sociales derivados de su enfermedad; es un tipo de paciente que depende de la sustitución de la función renal unas tres veces por semana durante unas cuatro horas cada vez. Además, debe llevar un control muy estricto de su dieta (una importante restricción de proteínas, sodio, potasio, fósforo, cal-

cio y líquidos) y tomar abundantes fármacos para corregir los desajustes ocasionados por la insuficiencia renal. Suele padecer patologías asociadas a su enfermedad, como anemia, hipertensión, cardiopatía isquémica, pericarditis, arritmias, enfermedades del sistema nervioso y del sistema óseo, y una mayor predisposición a contraer enfermedades víricas, como el VIH y el VHC.

Los pacientes nefrológicos pasan la mayor parte de su tiempo en el hospital: en diálisis o ingresados en planta. Suelen ser personas tristes, depresivas, que se muestran indiferentes ante los demás. Es como si la enfermedad estuviera representada en su mundo vital, como si hubiera provocado un cambio en su mundo: «Las sombras del atardecer parecían más sombrías, mis mañanas eran menos dinámicas, los paseos por el bosque eran menos exultantes...» (Styron, 1991: 42). Según el testimonio de la esposa de un paciente: «Era como si no fuera mi marido, era otra persona: siempre de mal humor, enfadado, triste. Nos contagiaba a todos con su malestar. Todos estábamos pendientes del teléfono, de que le pudieran dar un riñón...».

Muchas personas con enfermedades crónicas experimentan su mundo como algo distinto, como un ámbito que los demás no pueden explorar del todo. Se sienten alienadas de los demás, separadas del mundo cotidiano; para muchos, las actividades médicas terminan por dominar sus vidas, sustituyendo sus interacciones normales, modelando cada vez más sus vidas de acuerdo con el mundo de los hospitales y de las terapias. La vulnerabilidad es un compañero omnipresente para estos enfermos; muchos describen un irracional sentido de traición: el mundo no es de fiar; es como si la enfermedad amenazara con subvertir o deconstruir sistemáticamente el mundo vital.

Para la mayoría de estos enfermos, poder recibir un trasplante de riñón se convierte en la única vía de escape, en la única manera de despertar de su pesadilla, siempre pendientes de recibir una llamada que les comunique que existe la posibilidad de poder llevar una vida prácticamente «normal».

— ¿Qué le pasa hoy al paciente X? Lo veo como muy desanimado...

— Es que le acaban de decir que lo han sacado de la lista de espera para trasplante porque tiene un problema vascular; nunca le van a poder trasplantar un riñón... Viene con cuatro kilos de más... Parece que ha tirado la toalla; ha comido todo lo que ha querido y ya no le importa nada... En una sola sesión no le vamos a poder quitar todo ese sobrepeso... (conversación entre las enfermeras de hemodiálisis).

Por otra parte, durante los procesos de trasplante renal que pudieron observarse, llamaba la atención la actitud siempre alegre y, a su vez, expectante de la gran mayoría de los pacientes: «Tenía miedo de hacerme ilusiones», me comentaba un paciente por si resultaba que el riñón no era compatible; no parecía sentirse incómodo ante los preparativos para la cirugía, no le molestaba que le pincharan la vía ni que le hicieran un electrocardiograma ni ningún procedimiento prequirúrgico. Sus primeras palabras al despertar de la anestesia fueron: «¿Me han puesto el riñón?». La enfermera respondió «Sí» y él contestó: «Gracias a Dios. ¿De verdad que ha ido todo bien?». Este paciente no mostró ningún signo de dolor o molestia después de la operación. No parecía sentirse incómodo por las vías endovenosas ni por la sonda vesical ni por la herida quirúrgica; solo preguntaba si funcionaba el riñón, si estaba orinando, y cuando le respondían afirmativamente, a pesar de que llevaba una mascarilla facial para el oxígeno, se le podía observar una enorme expresión de alegría en el rostro. Lleno de cables, con varias bombas de perfusión de fármacos conectadas a su cuerpo, monitorizado, sin poder moverse, pero alegre y agradecido. Lo mismo podía decirse de su familia, a la que se le permitió la entrada a la sala de reanimación durante unos minutos: se la veía alegre al compartir una situación tan feliz con el paciente.

Para concluir, se hará referencia a las palabras mencionadas por este mismo paciente en una entrevista justo unos minutos antes de que le dieran el alta del hospital:

Te voy a decir algo, y quiero que lo anotes ahí. Y es que últimamente he tenido mucho tiempo para pensar y siempre he creído que era muy triste e injusto que alguien tuviera que morir para que yo pudiera recibir un riñón, pero hay cosas que pasan y no podemos hacer nada para evitarlo. Lo que sí quiero es dar las gracias a todas aquellas personas que autorizan la donación de órganos de sus familiares fallecidos, porque gracias a eso yo he podido volver a nacer. Para mí, este riñón es el mejor regalo que me podía haber dado la vida. Os doy las gracias a todos.

Bibliografía

- CASARES, C. (1971): *El Fedón*, Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- GARCÍA GUAL, C. (1980): *Epicuro*, Madrid: Alianza.
- GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA, E. (1974): *Ética de Epicuro: génesis de una moral utilitaria*, Barcelona: Barral Editores.
- FREUD, S. (1948): *Tótem y tabú. Obras completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 447.
- HOMERO (1999): *Iliada y Odisea* (texto bilingüe), Madrid: BLU.
- MURILLO, J. I. (1999): *El valor revelador de la muerte*, Pamplona: Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico).
- POLO, G. y MORÓN, G. (2012): «La enfermería en el proceso de donación y trasplante», *Revista Enfermería Facultativa*, 6, pp. 6-7.
- STYRON, W. (1991): *Esa visible oscuridad: memoria de la locura*, Madrid: Mondadori.
- VELASCO, H. M. (2007): *Cuerpo y espacio*, Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

LA MUERTE ENCEFÁLICA: CONTROVERSIA Y MULTIPLICIDAD

Gemma Flores-Pons y Lupicinio Íñiguez-Rueda
Departamento de Psicología Social
Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen: En este trabajo describimos, una perspectiva relacional híbrida, aquellas prácticas semióticomateriales que muestran la muerte encefálica como un objeto múltiple a la vez que actualizan la controversia. Así, no es un objeto cerrado que se expone invariable a perspectivas reactivas y se rodea de opiniones diversas generadas en contextos externos variantes, sino que es una multiplicidad. La objetualización de la muerte encefálica mediante la movilización de la posibilidad, la exploración clínica, las pruebas instrumentales, y finalmente, las prácticas de mimé시스 y distinción de la parada cardiorrespiratoria son las tensiones de la controversia que conformarán nuestra narración.

Palabras clave: muerte encefálica, controversia, multiplicidad, Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCT)

Brain death: controversies and plurality

Abstract: In this paper we describe those controversial, semiotic and material practices that portray brain death as a multifaceted phenomenon. Therefore, it is displayed as a multifaceted phenomenon rather than a fixed concept subject to invariable perspectives and reactions and surrounded by diverse opinions generated by varying external factors. The most controversial topics covered in this paper are: the objectivation of brain death through the mobilization of possibility, clinical exploration, tests, and finally, mimicry and its distinction it from cardiac arrest.

Keywords: brain death, controversies, plurality, Science and Technology Studies (STS)

1. Introducción

Buscamos una sala. Tienen que improvisar una, que es donde se reúnen los médicos para elaborar estudios y hacer trabajo personal, pero que, como comenta la coordinadora, no está preparada para hacer reuniones de donación. Entran cinco personas de la familia: la hija, la esposa, el hijo y dos hermanos del difunto, un hombre de 62 años que ha tenido un aneurisma cerebral. Vamos a buscar sillas y yo colaboro trayendo dos. Aun así, finalmente me tengo que quedar de pie, en la puerta, y ofrezco las sillas a los familiares. Entra la doctora intensivista que los ha traído y les empieza a explicar que ha pasado lo que ya se les dijo que pasa con estos enfermos, con la inflamación no hay circulación de sangre y es una manera de morir, puesto que las neuronas no pueden respirar y mueren. Añade: «Está en muerte...», calla y no dice nada. Sigue: «Si le sacamos las máquinas poco a poco se irá apagando». La familia ya había comentado que quería donar los órganos y, por ello, la doctora les presenta a la coordinadora de trasplantes como la encargada del tema.

La coordinadora les explica que muchos de los enfermos se mueren y algunos se quedan así, estancados, pero que no se despiertan y no se recuperan. Continúa: «El domingo tenía buena cara, respiración fuerte y estaba estancado. Algunas horas más tarde ya estaba muy depauperado, ya lo vimos descompensado, mientras que el día anterior respiraba por él mismo, ahora ya no. Todo ha sido muy rápido». La coordinadora sigue: «En la mayoría de casos, morimos por el corazón y después por el cerebro, pero a él le ha pasado al revés. Primero fue el cerebro y si no hubiera estado en una UCI se hubiera muerto en el mismo momento en que le dio la hemorragia, puesto que se hubiera anegado completamente el cerebro y hubiera perdido la capacidad de respirar. Tiene más de 80 centímetros cúbicos de sangre en el cerebro que va comprimiendo el resto de las neuronas, que se mueren por asfixia. Vive gracias al respirador, que hace que el corazón pueda seguir latiendo, pero si se le saca el respirador, morirá y [el corazón] se parará. [...] Seguramente murió ayer, pero la ley obliga a hacer dos exploraciones por tres médicos diferentes para hacer el diagnóstico de muerte encefálica. La hora legal de la muerte será a las 11 horas».

La hija estalla y dice que la donación hace retrasar todo el proceso, porque si no ya lo podrían traer al tanatorio esa misma tarde. La coordinadora explica que no, que sería al día siguiente igualmente, ya que no preparan el cuerpo hasta después de 6 horas. La hija dice que ayer ya estaba muerto y ahora le hacen el certificado de defunción. No acaba de entender cuándo ha muerto su padre y cree que va en función de la donación. Lo ve como una agresión hacia su padre y argumenta que no lo han dejado morir para que fuese donante. La hija no acaba de interiorizar la muerte encefálica y la coordinadora le dice que si tiene dudas hay que aclararlas. La hija responde que

solo quiere que siga adelante y que entre en capilla cuanto antes mejor, y se disculpa, solo quiere hacerlo bien, llevan muchos días allí. La coordinadora la tranquiliza y le dice que es normal, que es mejor que salga y que no se quede dentro (diario de campo, 15 de septiembre de 2008).

La muerte encefálica, por el hecho de ser una cuestión controvertida y, además, podría decirse que sensible (Renzetti y Lee, 1996), plantea desde un inicio ciertos problemas y dificultades, que se presentan quizá de forma más evidente que en otras investigaciones (aunque en estas, no por ser menos evidentes, están menos presentes).

Nuestra primera aproximación a la muerte encefálica fue a raíz de la elaboración de dos estudios sobre la transferencia de órganos y tejidos (Íñiguez-Rueda y otros, 2008a y 2008b). En ambos, la muerte encefálica aparecía como uno de los elementos más controvertidos, sobre el cual había mucho desconocimiento, tanto entre la población en general como entre los profesionales de la medicina, puesto que desplegaba fuertes tensiones. Por este motivo, nos preguntamos más específicamente sobre la muerte encefálica como objeto desde el que arrancar nuestras preguntas y ver qué prácticas y agentes la hacen posible. Sin embargo, como en cualquier investigación, se nos planteó el problema de qué significa estudiar la muerte encefálica, dónde se ubica, dónde desaparece y, por tanto, hacia dónde debemos dirigirnos para encontrarla, ¿a los procesos de transferencia de órganos, a las unidades de cuidados intensivos (en adelante, ucis), a las personas cercanas a un caso de muerte encefálica, a la prensa especializada, a los manuales de diagnóstico, a las publicaciones y los foros de discusión médicos?

La muerte encefálica plantea una cuestión que deriva en un bucle problematizador. ¿Cómo investigar la muerte encefálica cuando es objeto de discusión? ¿Qué es para nosotros, como investigadores, la muerte encefálica cuando vemos que es diferente según dónde se estudie, según a quién se le pregunte, según cómo se delimite la investigación? La forma de abordar esta paradoja ha sido asumir la multiplicidad del objeto de estudio e indicar un punto de arranque para los siguientes pasos de investigación, pero que no es nuestro inicio en el planteamiento de la investigación ni tiene un estatus ontológico de origen mayor que otros. No es más que un punto de arranque por su efecto estructurador, en términos de posibilitar unos haceres de la investigación, ya que se encuentra en el medio tanto como cualquier otro. No obstante, tampoco será un paso menor ni prescindible ni aleatorio, sino un anclaje que justificar.

La muerte encefálica es tanto su diagnóstico como la definición de su protocolo, el día a día de la uci en la que se detecta, la sala en la que se comunica a la familia el diagnóstico, el quirófano en el que se interviene al paciente para la obtención de los órganos para trasplante, la espera del paciente que necesita un trasplante, etc., solo por poner algunos ejemplos. En todas estas situaciones, la muerte encefálica está presente como tal, no es otra cosa, es la misma. Sin embargo, a su vez, en todas estas situaciones, la muerte encefálica no es exactamente la misma, y no lo es porque no son las mismas articulaciones las que la están posibilitando. Lo que se ha llamado *situaciones*, de hecho, no son contextos de aparición de la muerte encefálica, sino entramados de agentes que la están realizando (Domènech Argemí y Tirado Serrano, 1998; Ingold, 1999; y Latour, 2008). Cuando las conexiones y los agentes varían, el objeto articulado también varía.

En este sentido, el planteamiento de este estudio ha sido rastrear la muerte encefálica, seguirla allá por donde ha ido apareciendo. Se obtuvo en un primer estudio una primera fuente de información a partir de las entrevistas y los grupos de discusión realizados, tanto con población general como con profesionales del ámbito médico, jurídico, de la mediación cultural y la comunicación (Íñiguez-Rueda y otros, 2008a) y, en un segundo trabajo, se obtuvo la observación participante en el día a día de un equipo de coordinación de trasplantes (Íñiguez-Rueda y otros, 2008b). A partir de aquí, con una mirada etnometodológica (Garfinkel, 1967), se elaboró un estudio de caso. Se volvió a los manuales de diagnóstico (Flores-Pons y Íñiguez-Rueda, 2009), se la fue a buscar a las ucis, se la siguió en las publicaciones especializadas, se dejó que los artículos de la prensa general nos interpelasen a la vez que se seguían los programas televisivos y radiofónicos realizados durante el 2011 a raíz de La Marató de TV3 (La Marató TV3, 2011) dedicada a la regeneración y al trasplante de órganos y tejidos.

En este capítulo, se trazarán algunas de las trayectorias de la muerte encefálica y se describirá cómo circula y a través de qué mecanismos se despliega como múltiple, esto es, como una pluralidad constantemente singularizada. El interés de este capítulo está en identificar cómo esta circulación y su despliegue como múltiple (Mol, 2002) está alimentando su existencia y vivencia como controversia. Una controversia que lejos de tener una clausura o apertura total se argumenta que se mantiene abierta con cierres parciales, o cerrada con aperturas parciales, ya que no es reducible a una sola práctica, sino que está sujeta a múltiples prácticas

particulares que la tensionan y la actualizan abriéndola y cerrándola. Las controversias no se producen solo en el ámbito de las prácticas propias de discusión, sino que se actualizan constantemente en las prácticas cotidianas de los agentes involucrados. Así, la narración pasará por aquellos puntos que tensionan la muerte encefálica como objeto, que abren su multiplicidad y que, a su vez, estructuran la controversia.

2. Atrapar, delimitar e inscribir: la objetualización de la muerte encefálica

La muerte encefálica se ha desarrollado como controversia desde sus primeros planteamientos en los años sesenta hasta la actualidad y no por ello ha dejado de existir como práctica biomédica. Por una parte, la definición que puede encontrarse de la muerte encefálica, también llamada *muerte siguiendo criterios neurológicos*, en un manual de coordinación de trasplantes del Estado español es 'el cese irreversible en las funciones de todas las estructuras neurológicas intracraneales tanto de los hemisferios cerebrales como del troncoencefalo' (Escudero, 2008: 121). Su diagnóstico neurológico se establece a partir de la determinación de un daño cerebral de causa conocida que provoca un coma profundo arreactivo, ausencia de respiración espontánea y ausencia de reflejos troncoencefálicos. Estos casos suelen ser pacientes que estaban ingresados en la uci y conectados a medidas de soporte vital, como la ventilación mecánica, y evolucionaron hacia ese estado.

Por otra parte, si se realiza una aproximación a la muerte encefálica en el plano de la producción académica de textos que la definen y en los que es objeto de discusión, esta ha ido transformándose, produciendo acuerdos y desacuerdos, consolidando ciertas versiones y dando forma a guías para su diagnóstico, así como reglamentaciones de tipo jurídico y legal. Se han producido acuerdos que no son comprensibles desde una panorámica general de la controversia, sino desde la identificación de los mecanismos y las ubicaciones para la acción que se han ido generando y que están estrechamente ligados al desarrollo del programa de transferencia de órganos y tejidos.

En el presente apartado, se abordará la controversia desde las prácticas biomédicas cotidianas del hospital, que buscan hacer emerger la muerte encefálica como un hecho tecnocientífico (Woolgar, 1988 y Latour, 1992).

Cuando se declara que la muerte encefálica es un hecho controvertido, se realiza una afirmación que contiene dos partes: la primera parte consiste en establecerla como un hecho y la segunda, como un elemento controvertido. Por un lado, considerar la muerte encefálica como un hecho la coloca como un objeto que actúa, un acontecer, un estrato ontológico, una existencia. Por otro lado, la segunda parte conduce al conocimiento que se produce de ella, a sus versiones y procedimientos epistemológicos que se ponen en acción para captarla y regularla. Así, queda atrapada por esta bifurcación, lo que hace que se conciba en dos capas distintas: el ser y el conocer, su ontología y su epistemología, aunque con esta frase quiera remitirse a su fabricación y señalar su no consolidación como hecho cajaneigrizado. Aun cuando un hecho no se ha consolidado, este sigue actuando, sigue generando realidades, se sigue produciendo, tal como se plantea en este apartado.

A continuación, se describirá en un primer punto cómo la posibilidad o la expectativa de muerte encefálica lleva al despliegue de unas prácticas encaminadas a realizar un diagnóstico que confirme o descarte esta posibilidad. En los siguientes dos puntos, se narrará cómo estas prácticas se agrupan en procedimientos como son, por un lado, la exploración clínica y, por otro lado, las pruebas instrumentales.

2.1 ATRAPAR LA POSIBILIDAD: UNA REALIDAD MOVILIZADORA

La muerte encefálica antes de ser un hecho diagnosticado es una expectativa, una posibilidad, un futurible que moviliza y ordena acciones y procedimientos (Flores-Pons, Moreno-Gabriel, Íñiguez-Rueda y Sanz, en evaluación) que, por otra parte, pueden llevar a su materialización como diagnóstico. La expectativa es un afecto, una disposición para la acción de los profesionales que actúa como una tecnología distribuida. Puede trazarse a partir de las relaciones que compone y las conexiones que promueve y activa. Cuando desde la uci de pediatría se llama al equipo de coordinación de trasplantes porque hay un posible caso de muerte encefálica, en ese momento no se trata de una muerte encefálica como diagnóstico, sino como potencia (Tirado, 2010). En todos los procedimientos, tanto de exploración clínica como de confirmación con pruebas diagnósticas, la muerte encefálica está presente como posibilidad que debe identificarse o descartarse, y en esa ambigüedad se movilizan los procedimientos y las agencias que la pueden conjurar como presencia.

Algunos (De Groot y otros, 2011) proponen formalizar, estandarizar y canalizar esta expectativa determinando el estado de muerte encefálica inminente (*imminent brain death*) como una estimación de riesgo. Esta propuesta, por otra parte, ha abierto un debate sobre si determinar la muerte encefálica inminente implica ampliar el espectro de aquello que puede considerarse la muerte encefálica (Rady, 2010) o si no son equiparables (De Groot y otros, 2011). Es esta muerte encefálica como expectativa, alimentada a través de mecanismos de anticipación (Flores-Pons y otros, en evaluación), lo que lleva al equipo de coordinación a desplazarse diariamente a las ucis a hacer lo que llaman *una ronda*. Con esta ronda pretenden detectar posibles casos de muerte encefálica hablando con los intensivistas que están de turno en las ucis y repasando las actualizaciones tanto informatizadas como en papel de las historias clínicas. A partir de estos registros y conversaciones, se abre la posibilidad de acercarse a hacer una exploración de aquellos pacientes ingresados que presentan indicios que pueden llevar a la muerte encefálica, como serían aquellos pacientes que tienen un coma de Glasgow (escala que mide el grado de conciencia) inferior a 8. De hecho, el establecimiento y mantenimiento de la muerte encefálica como expectativa es tarea de los equipos de coordinación de trasplantes, que dedican esfuerzos en mantener una buena relación y comunicación con el personal de la uci e insisten en que si detectan algún indicio de muerte encefálica los avisen. La muerte encefálica como expectativa se realiza en aquellas prácticas anticipatorias que en su despliegue permiten que la muerte encefálica esté presente en el día a día de la uci y que finalmente, a partir de la exploración clínica y las pruebas instrumentales, pueda realizarse un diagnóstico que confirme o descarte esta posibilidad. Sin embargo, independientemente del diagnóstico, puede decirse que la muerte encefálica ya existía como una posibilidad que ha movilizó todas aquellas prácticas que pueden dar lugar a su conjugación como diagnóstico.

2.2 LA EXPLORACIÓN CLÍNICA: TRAZOS Y DELIMITACIONES

El diagnóstico clínico tiene como principal objetivo determinar si la expectativa de muerte encefálica es traducible a tres ejes que deben explorarse: coma arreactivo, ausencia de reflejos troncoencefálicos y apnea (Escudero, 2008). Esta exploración clínica está centrada básicamente en evaluar

la capacidad del paciente para reaccionar a diferentes tipos de estimulación. Para confirmar el coma arreactivo, se considera que no puede haber respuesta, ni motora ni vegetativa, a estimulaciones algésicas, es decir, no puede haber reacción al dolor. Esto lo comprueban en la propia habitación en la que está ingresado el paciente observando si tiene algún tipo de respuesta al darle dos leves palmadas en la mejilla, al presionarle encima de los ojos o al pellizcarle los pezones. A continuación, exploran los reflejos troncoencefálicos, como el reflejo fotomotor, el corneal, el oculocefálico, el oculoestibular, el nauseoso y el tusígeno. El reflejo fotomotor es uno de los que actúa especialmente como referencia de la evolución, se explora con más frecuencia y suele aparecer en las conversaciones que coordinadores e intensivistas mantienen cuando comentan el estado del paciente.

Para explorarlo, observan si las pupilas se encuentran ambas dilatadas (midriáticas) o asimétricas (anisicóricas) y, a continuación, dirigen un foco de luz a las pupilas. Si la pupila ni se dilata ni se contrae, sino que se mantiene fija ante los cambios de luz se considera que está arreactiva. Los cambios en la respuesta a esta estimulación son indicativos de la evolución de la muerte encefálica y puede llevar a acelerar o a frenar los pasos siguientes en la exploración y los anexos a esta, como pueden ser las analíticas de sangre.

En toda esta exploración que se ha descrito, interactúan con el cuerpo del paciente estimulando diferentes partes de este para observar si hay capacidad de reacción. Cada una de estas partes indica la evolución de la muerte y actúan simultáneamente como indicadores descentralizados que dan cuenta de una desintegración corporal en cuanto que intervienen como portavoces de la actividad o inactividad de las diferentes partes del encéfalo y del tronco del encéfalo. Así, a cada una de las zonas estimuladas le corresponde una zona del sistema nervioso central (mesencéfalo, protuberancia, unión bulbotuberancial, bulbo) y a partir de la interacción con estas evalúan el funcionamiento del encéfalo. El cuerpo ejerce como mediador para la interacción con la anatomía encefálica. La ausencia de respuesta a las estimulaciones que se han mencionado implica la inactividad del encéfalo y es a partir de determinar esta inactividad que se extrae el diagnóstico de muerte encefálica o, en su defecto, el que corresponda.

2.3 PRUEBAS INSTRUMENTALES Y DECLARACIÓN: TRADUCIR E INSCRIBIR

Parte de la controversia de la muerte encefálica se encuentra en las diferencias que hay en los protocolos y la práctica clínica entre diferentes hospitales, así como entre diferentes estados; unas diferencias también presentes en el ámbito legal (Wijdicks, 2002; Choi y otros, 2008; y De la Rosa y Valentín, 2008). De este modo, mientras que algunos estados reconocen el diagnóstico clínico como diagnóstico de muerte encefálica, otros requieren de pruebas instrumentales para su valor clínico-legal. En el caso del Estado español, el Real Decreto 2070/1999 (BOE 3/2000 de 4/01/2000) le otorga valor legal de muerte al diagnóstico clínico y, actualmente, considera las pruebas instrumentales como herramientas recomendables que pueden complementar el diagnóstico y, a su vez, acelerar el proceso al acortar el periodo de observación establecido. Asimismo, define los casos en los que las pruebas instrumentales son un requisito necesario para realizar el diagnóstico, como por ejemplo, cuando hay hipotermia (menos de 32 ° C de temperatura corporal), intoxicación o intolerancia al test de apnea.

A partir de las pruebas instrumentales, la muerte encefálica debe responder a nuevas preguntas, de modo que adquiere nuevas formas. Una de las más habituales, por su facilidad de empleo a pie de cama, es el *doppler* transcraneal, que registra la actividad cerebral mediante el registro del flujo circulatorio cerebral. Traduce la muerte encefálica a una falta de flujo sanguíneo en las arterias cerebrales y la inscribe en el patrón del sonograma que genera. Así, el *doppler* transcraneal traduce la muerte encefálica a un gráfico, a un rastro identificable, comparable y transportable. Esta inscripción, junto con otras, como el historial clínico, facilita y sirve de apoyo en la declaración de muerte encefálica, en la que, para que tenga un valor legal, constarán la fecha y hora de la muerte y las firmas correspondientes. Mediante este acto clínico-legal se ordenan los eventos, como si de una linealidad temporal se tratara y el estado de muerte potencial se actualiza como muerte.

3. La muerte complementada, la muerte desplegada

La muerte encefálica, en su definición biomédica, no quiere ser diferente a aquello que se denomina habitualmente *muerte* más que en su forma de diagnóstico y sus potencialidades en términos de la transferencia de ór-

ganos y tejidos y de limitación del esfuerzo terapéutico. Si bien introduce diferencias respecto a la muerte caracterizada por la parada cardiorrespiratoria y necesita de estas diferencias para existir, con el mismo objetivo mantiene y precisa de las similitudes con la muerte por parada cardiorrespiratoria. Esta es una de las principales tensiones que alimentan la controversia de la muerte encefálica.

En un seminario de formación para coordinadores de trasplantes se repetía insistentemente y en distintas ocasiones que había que comunicarle a la familia que muerte solo hay una, pero que se llega de diferentes maneras. Con esta frase establecían una relación entre la muerte y la muerte encefálica según la cual no serían cosas distintas, sino que la muerte encefálica haría referencia a una forma particular de llegar a la muerte.

En otra ocasión, hablando con una coordinadora de trasplantes, esta destacó que no hay formas de morir, simplemente hay muerte. Con esta intervención, la coordinadora borraba cualquier especificidad de la muerte encefálica, incluyendo la de ser una forma particular de llegar a la muerte. Ambas afirmaciones, tanto la del seminario como la de la coordinadora, van en la línea de las indicaciones que se establecen en el capítulo dedicado a las técnicas y los resultados de la entrevista familiar del manual para coordinadores de trasplantes editado por la Organización Nacional de Trasplantes (ONT), en el cual se dan instrucciones como las siguientes:

Debemos ser cautos para no confundir a los familiares con términos como «prácticamente muerto», «diferentes formas de morir», «es como si estuviera muerto», etc. Sin embargo, se deben utilizar frases como «esto es el final», «su cerebro ya no vive», etc. «Ya no podemos hacer nada más por él» (Gómez-Santiago, 2008: 109).

Proponen explicaciones que evitan precisamente alusiones directas a la muerte y la presentan más bien como un proceso finalizado en el que no existen más posibilidades para hacer que el paciente viva. Como se ha visto en la entrevista relatada al inicio, no solo se está presentando la muerte del paciente, sino que se facilita el planteamiento de la donación. Esto no es secundario, ya que la comunicación de la muerte del paciente a los familiares se da en esta entrevista programada precisamente para plantear la donación, con lo que el vínculo trazado entre la muerte y la donación es crucial para la obtención de una respuesta u otra. Por este motivo, no plantean directamente que la persona esté muerta, ya que facilitaría pensar en la parada cardiorrespiratoria, la cual es usualmente incompatible con la

donación, sino que su cerebro ya no vive, hecho que excluye de esta ausencia de vida a los órganos. Por otra parte, introducir que se trata del final favorece una predisposición de la familia a cerrar esta vivencia, y para este cierre, se ofrece una práctica en particular: la donación. Esta donación se plantea exponiendo que se ha hecho todo lo posible por el paciente y que ya no es posible hacer nada más por él. Así, dan pie a destacar que sí que pueden hacerse aún cosas por otras personas, una idea que es central en el programa de donación y trasplante, y que se identifica como altruismo.

La entrevista resulta un momento clave y en ella recae gran parte de la responsabilidad de la respuesta del entorno familiar. Es un momento muy trabajado y para el cual los coordinadores de trasplantes están entrenados. Es uno de los puntos de paso obligado del proceso de transferencia de órganos y tejidos, y en él se demuestra que el lenguaje no es solo una vía de descripción ni de comunicación, sino que este realiza acciones. El uso de metáforas para explicar la muerte encefálica evitando explícitamente el complemento *encefálico*, no hacer frases completas que describan todo el proceso de donación y trasplante, sino dejar solo indicios señalados, lo que Leslie A. Sharp (2001) recoge como *masaje semántico*, forman parte de una «interacción cuidadosamente diseñada» (Stenner y Moreno-Gabriel, en prensa).

A partir de esta aproximación al momento de la comunicación de la muerte del paciente a sus familiares puede observarse que existe una tensión, que debe tenerse en cuenta, en la relación entre la muerte encefálica y la muerte, y que marca cómo debe ser esta comunicación. Por una parte, se ha visto que se evita hablar de la muerte encefálica y en todo caso se prefiere hablar simplemente de muerte. Por otra parte, también se evita hablar directamente de muerte, algo que Margaret Lock (2000) llama *anestesia cultural*, y se buscan estrategias para plantear el estado del paciente en términos que predispongan a la familia a aceptar donar, desplegando toda una tecnología afectiva que Paul Stenner y Eduard Moreno-Gabriel (en prensa) analizan.

Este delicado ejercicio de articulación del paciente en un estado de cadáver viviente (Lock, 2004) no es solamente una producción afectivo-discursiva generada en la situación de la entrevista, sino que se articula semiótico-materialmente también en la uci, en ocasiones mimetizando la muerte por parada cardiorrespiratoria y en otras ocasiones distanciándose de ella. Una de las diferencias más evidentes que separan la muerte encefálica de la que habitualmente se piensa como muerte, la muerte por

parada cardiorrespiratoria, es la evitación de la parada cardiorrespiratoria mediante soporte vital, lo que permite que siga habiendo circulación sanguínea y puedan mantenerse los órganos de la paciente para una posible transferencia. Así, el mantenimiento con soporte vital genera otra distinción que se desprende de la anterior; se mantiene la circulación sanguínea, la temperatura corporal y el color. Estas dos últimas son delicadas, ya que el color y la temperatura del cuerpo son signos muy visibles y claros que se asocian con estar vivo que no precisan de mediadores técnicos para poderlos apreciar, solo se precisa tocar a la persona o mirarla para identificarlos. Otro hecho distintivo de la muerte encefálica es el mantenimiento de ciertos reflejos medulares, es decir, movimientos autónomos producidos por la médula y no por el encéfalo, como el signo de Lázaro, que produce el levantamiento y acercamiento de los brazos y que en ocasiones puede llegar a motivar el levantamiento del torso hasta sentarse. Estos reflejos y movimientos espontáneos, se considera que pueden resultar muy impactantes tratándose de una persona considerada muerta, así que desde los manuales de diagnóstico se recomienda administrar neurobloqueadores para evitar que se produzca (Escudero, 2008), lo que se mimetiza con la muerte por parada cardiorrespiratoria, esto es, aquello que se espera de una persona muerta. En un sentido similar, Lock (2002: 260) explica que existe la práctica entre algunos equipos de cirugía de anestesiarse al paciente antes de la intervención quirúrgica de extracción de los órganos para la donación. Sin embargo, otros profesionales involucrados en el proceso de transferencia de órganos niegan que exista esta práctica.

Aunque el criterio clínico de muerte pueda ser el cese irreversible de las funciones del encéfalo, como sucede en la muerte encefálica, por ahora la parada cardiorrespiratoria sigue suponiendo un referente. De este modo, la muerte encefálica no se sostiene por sí sola, sino que está en relación constante con la muerte por parada cardiorrespiratoria, tanto en las narraciones, en las prácticas que la performan desde la distinción como en aquellas que la performan miméticamente.

4. Enactar la multiplicidad, actuar en la controversia

En este trabajo se ha llevado a cabo una aproximación a la muerte encefálica desde una perspectiva relacional híbrida y se la ha desplegado como un objeto de fronteras no siempre claras, que circula y varía en función de

las prácticas que la realizan. Así, no es un objeto cerrado que se expone invariable a perspectivas reactivas y que se rodea de diversas opiniones generadas en contextos externos variantes. La muerte encefálica se actualiza en las prácticas semiótico-materiales que la posibilitan y no es distinguible de los agentes que la actúan, es un entramado de agentes humanos y no humanos que en su relacionalidad la *enactan* (Mol, 2002). Con el término *enact*, se está diciendo que los actantes (los actores, tanto humanos como no humanos) son un producto de las relaciones y no solo actúan, sino que son actuados. Cuando el entramado se reconfigura y varía, el propio objeto varía. Es en este sentido que se dice que la muerte encefálica es múltiple. No es una sola, pero tampoco es una multitud. Es una combinación de redes de agentes que van variando y solapándose parcialmente. Así, con el término *multiplicidad* no se hace referencia a una pluralidad de muertes encefálicas inconnexas, sino a una pluralidad constantemente singularizada mediante solapamientos parciales. De este modo, la muerte encefálica es la expectativa, la no reacción ante la retirada del soporte vital, el sonograma, una manera de morir y simplemente muerte. Es todo ello, pero no lo es todo en todas partes y en todo momento. Cada una de estas muertes encefálicas son *enactadas* de forma distributiva entre diferentes espacios, temporalidades y ensamblajes. A su vez, todas ellas se mantienen parcialmente conectadas a partir de operaciones de coordinación, como por ejemplo, su desarrollo como proceso y a la vez como evento en el propio itinerario de un paciente.

Siguiendo estas prácticas, se continúa la controversia. La controversia no solo está en la discusión técnico-académica que a veces parece mirar el objeto controvertido en un ángulo o un plano picado, de arriba abajo y abarcando su totalidad, sino que la discusión técnico-académica es una de las distintas prácticas que se producen en la construcción de objetos biomédicos y la controversia generada en esa práctica se actualiza en otras prácticas como las que se han descrito en este trabajo. Por este motivo, puede decirse que la controversia en la muerte encefálica está abierta con cierres parciales y cerrada con aperturas parciales. La controversia no son solo actores, discursos y posiciones que conforman una sola red, sino que la controversia son prácticas y entramados de agentes interfiriéndose entre ellos. En este sentido, puede comprenderse que un objeto en controversia siga existiendo y produciéndose. Las tensiones de la controversia no tienen solo que ver con una definición concreta sobre qué es la muerte encefálica, sino que tienen que ver con las posibilidades de ser, los efectos

que esta promueve en un momento concreto y en un lugar determinado en el que los acuerdos son acuerdos para la acción (Cambrosio, Keating, Schilich y Weisz, 2006; Timmermans, 1997; y Tirado y Castillo, 2011). La resolución de las controversias no se da de forma universal, única y de una vez por todas, sino que se producen resoluciones parciales, contingentes e inmersas en las propias prácticas que están realizando la muerte encefálica. *Enactar* la multiplicidad es actuar en la controversia.

Bibliografía

- Real Decreto 2070/1999, de 30 de diciembre, por el que se regulan las actividades de obtención y utilización clínica de órganos humanos y la coordinación territorial en materia de donación y trasplante de órganos y tejidos. Anexo I, en BOE 3/2000, del 4 de enero de 2000, pp. 179-190.
- CHOI, E. K.; FREDLAND, V.; ZACHODNI, C.; LAMMERS, J. E.; BLEDSOE, P.; y HELFT, P. R. (2008): «Brain death revisited: the case for a national standard», *Journal of Law, Medicine and Ethics*, Winter.
- CAMBROSIO, A.; KEATING, P.; SCHILICH, T.; y WEISZ, G. (2006): «Regulatory objectivity and the generation and management of evidence in medicine», *Social Science & Medicine*, 63 (1), pp. 189- 199.
- DE GROOT, Y. J.; BAKKER, J.; WIJDICKS, E. F. M.; y KOMPANJE, E. J. O. (2011): «Imminent brain death and brain death are not the same: reply to Verheijde and Rady», *Intensive Care Medicine* [en línea], 37 (1), pp. 174. <doi:10.1007/s00134-010-2035-x>.
- DE LA ROSA, M.^a O. y VALENTÍN, G. (2008): «Legal español y comparado de interés», en R. Matesanz (ed.): *El modelo español de coordinación de trasplantes*, segunda edición, Madrid: Aula Médica.
- DOMÈNECH ARGEMÍ, M. y TIRADO SERRANO, F. J. (eds.) (1998): *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa.
- ESCUADERO, D. (2008): «La muerte encefálica. Exploración clínica y métodos diagnósticos instrumentales», en R. MATE SANZ (ed.): *El modelo español de coordinación de trasplantes*, segunda edición, Madrid: Aula Médica.
- FLORES-PONS, G. e ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. (2009): «Análisis del discurso tecnocientífico que construye la muerte encefálica en un manual de

- coordinación de trasplantes», *Discurso & Sociedad*, 3 (4), pp. 682-713. Recuperado a partir del siguiente enlace: <www.dissoc.org/ediciones/v03n04/DS3%284%29Flores&Iniguez.pdf>.
- FLORES-PONS, G.; MORENO-GABRIEL, E.; ÍÑIGUEZ-RUEDA, L.; y SANZ PORRAS, J. (en evaluación): «Anticipación en biomedicina: la transferencia de órganos y tejidos», *Revista de Saúde Pública*.
- GARFINKEL, H. (1967): *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- GÓMEZ, P. y SANTIAGO, C. (2008): «Generales de formación coordinados: el proceso de donación y trasplante», en R. MATESANZ (ed.): *El modelo español de coordinación de trasplantes*, segunda edición, Madrid: Aula Médica.
- INGOLD, T. (1999): «Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura», en T. SÁNCHEZ-CRIADO (ed.) (2008): *Tecnogénesis*, vol. 2, Madrid: AIBR.
- ÍÑIGUEZ-RUEDA, L.; SANZ PORRAS, J.; FLORES-PONS, G. y MORENO-GABRIEL, E. (2008a): *Estudi qualitatiu dels imaginaris de la població catalana entorn la donació d'òrgans i teixits*, Organització Catalana de Trasplantaments (OCATT), Generalitat de Catalunya (informe no publicado).
- (2008b): *Estudi etnogràfic dels moments clau en l'itinerari de donació d'òrgans i teixits. Fonaments qualitius per a una millora de les pràctiques hospitalàries*, Premi Caixa Sabadell (informe no publicado).
- LA MARATÓ (2011): *Regeneració i trasplantament d'òrgans i teixits*. Recuperado a partir del siguiente enlace: <www.tv3.cat/marato/arxiu/2011>.
- LATOUR, B. (1992): *Ciencia en acción*, segunda edición, Barcelona: Labor.
- (2008): *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- LOCK, M. (2002): *Twice dead: organs donation and the reinvention of death*, California: California Press.
- (2004): «Living cadavers and the calculation of death», *Body Society* [en línea], 10 (2-3), pp. 135-152. <doi:10.1177/1357034X04042940>.
- MOL, A. (2002): *The body multiple: ontology in medical practice*, Durham y Londres: Duke University Press.
- RENZETTI, C. M. y LEE, R. M. (eds.) (1996): *Researching sensitive topics*, California: Sage.
- SHARP, L. A (2001): «Commodified kin: death, mourning, and competing claims on the bodies of organ donors in the United States», *American*

- Anthropologist*, 103 (1), pp. 112-133. Recuperado a partir del siguiente enlace: <www.jstor.org/stable/683925>.
- STENNER, P. y MORENO-GABRIEL, E. (en prensa): *Liminality and affectivity: the case of deceased organ donation. Subjectivity*.
- TIMMERMANS, S. y BERG, M. (1997): «Standardization in action: achieving local universality through medical protocols», *Social Studies of Science*, 27 (2), pp. 273-305.
- TIRADO SERRANO, F. J. (2010): *Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la socialidad mínima*, Barcelona: Amentia.
- TIRADO SERRANO, F. J. y CASTILLO SEPÚLVEDA, J. (2011): «Oncoguías-on-toguías: protocolos, panoramas y comprensión en el tratamiento del cáncer», *Athenea Digital*, 11 (1), pp. 129-153. Disponible en <<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/830>>.
- VERHEIJDE, J. L. y RADY, M. Y. (2010): «Conversion of catastrophic neurological injuries to heart-beating organ donation», *Intensive Care Medicine* [en línea]. <doi:10.1007/s00134-010-1967-5>.
- WOOLGAR, S (1988): *Ciencia. Abriendo la caja negra*, Barcelona: Anthropos.
- WIJDICKS, E. (2002): «Brain death worldwide: accepted fact but no global consensus in diagnostic criteria», *Neurology*, (58), pp. 20-25. Recuperado a partir del siguiente enlace: <www.neurology.org/cgi/content/full/58/1/20>.

4. REPRESENTACIONES, RECOMPOSICIONES

DEATH, THE DECEASED AND THE DEAD:
CHANGING TRENDS IN THE FUNERAL RITUALS
OF THE BAYANGI PEOPLE OF CAMEROON

Manfred Egbe
DAFITS-Universitat Rovira i Virgili

Abstract: In the 18th and 19th centuries, colonialism introduced “foreign religions” (Christianity and Islam) which laid the foundation for landscape-dynamic changes in traditional African rituals. This ethnographic narrative shows that rural-urban exodus, education and, in particular, poverty have strengthened those changes in recent decades. Additionally, these factors have contributed to the funeral rites being taken out of their original context and being shifted into contexts that are estranged, antagonistic and new to traditional beliefs and practices. The funeral ritual has lost cultural meaning and significance in this ‘new’ context. As a result, it is being redefined and ascribed new meanings and significance from within the context of ‘foreign’ beliefs and practices.

Keywords: traditional religion, funeral sequence, foreign religion, burial

La muerte, los difuntos y el muerto: transformaciones en los rituales funerarios entre el pueblo Bayangi de Camerún

Resumen: Durante los siglos XVIII y XIX el colonialismo introdujo las «religiones extranjeras» (cristianismo e islamismo) que sentaron las bases para cambios dinámicos en los rituales africanos tradicionales. Esta narrativa etnográfica muestra que el éxodo rural-urbano, la educación y, en particular, la pobreza han fortalecido esos cambios en las últimas décadas. Además, estos factores han contribuido a que los ritos funerarios sean sacados de su contexto original y trasladados a contextos que son distanciados, antagónicos y nuevos para las creencias y prácticas tradicionales. El ritual funerario ha perdido significado e importancia cultural en este «nuevo» contexto. Como resultado, se está redefiniendo y se le atribuyen nuevos significados dentro del contexto de creencias y prácticas «extranjeras».

Palabras clave: religión tradicional, secuencia funeral, religión extranjera, entierro

1. Overview

Death is a universal phenomenon but evokes a variety of responses which are meaningful and expressive... cultural reaction to death is diverse and is a measure of the universal impact of death...¹

Death is not perceived as the end or final break in the relationship between the dead and the living but the beginning of a new circle of life wherein the dead is mediator between the living and a Supreme Being (God) or a deity to whom petitions, sacrifices, are offered for fertility, productivity, etc. The death of a member of society threatens the stability of that society, making ritual² a symbolic endeavor to reestablish order (Gluckman, 1966:24). Rituals thus, allows people of all cultures to make sense of tarrying transitions like birth and death and perhaps feel a sense of control (Davies-Floyd, 1992). Death and its rituals therefore do not only reflect social values, they are an important force in shaping them (Geertz 1973). When rituals are devalued or lost, social values may disappear (Huntington & Metcalf, 1979).

The customary response to death therefore provides an important opportunity for sensitive probing into the nature of human life; death lies beneath the facets of humanity and is a crucial factor in the development of societies (Haland, 2008). From an anthropological perspective, death is perceived as both a biological and social process, and every society constructs in accordance with its value system and beliefs, a cultural interpretation of death, reflected in its rituals (Marta Allué, 1998).

Hence, the death ritual is an expression of a cultural blueprint of attitudes, values and ideals passed down from one generation to the other. It is a behavior like much of human behavior; it is “religion in action” and may involve sacred or secular symbols; it is stereotyped communication which reduces anxiety, prepares the organism to act, and (in social rituals) coordinates the preparation for action among several organisms... (Wallace, 1966: 102, 236).

Rituals are also means by which society acts upon its individual members and keeps alive in their minds a certain system of sentiments

1 Richard Huntington & Peter Metcalf (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press, Cambridge.

2 Prescribed actions with expectation to express and amend social relationships’ and help secure “mystical” blessings, purification, and prosperity’ (Gluckman, 1966:24).

without which the social organization in its actual form would not exist (Radcliff-Brown, 1964:324). The funeral ritual therefore incarnates communion between the living and the death; the vehicle that maintains family unity (Decary 1962).

In most African communities in the past death was not as significant as it is today because the notion of 'group' primed over ideas of the individual who only existed because of ties that linked him to the group. This link was therefore not destroyed or broken even with death; except in situations where the dead may have excluded himself from the group because of sorcery or witchcraft (Barou 1978:126). The jihads and diffusion of Christianity in the 18th and 19th century during the colonial period marked the introduction of landscape changes in African traditional religions. Ideas about death and its rituals were seriously affected; death (previously a familiar and social event; a mere stage in the life circle) became a terrifying and individualistic process. Western ideas of death were embraced and Sub-Saharan Africa became so accustomed to them as though they had always been there, whereas traditional African rituals changed in recent centuries (Barou, 1978:126).

Some aspects of African funeral rituals have however survived corruption from 'foreign religions'. The infiltration of 'foreign religions' in the 18th and 19th centuries did not completely transform the funeral ritual or the belief in ancestors and reincarnation. Certain beliefs and practices of traditional African funeral sequence survived the corruption from 'foreign religions' but are once more threatened by the life circumstances of rural-urban exodus (migration), education and poverty.

This ethnographic study is a narrative of the changing trends in the funeral ritual of an ethnic group in Sub-Saharan Africa (the Bayangi people of South-West Cameroon). It shows the contributions of rural-urban exodus, education and poverty in changing today's African traditional funeral ritual beliefs and practices. It notes that the religious infiltrations of the 18th and 19th century may have laid the foundation for the introduction of changes in the funeral rituals of Africa; but the breakdown of 'tradition knowledge' transfer technique as a result of rural-urban exodus and education; alongside poverty and the demonstration of wealth and power explain landscape changes in traditional funeral beliefs and practices in modern Africa.

Ceremonial rituals in Bayangi land are means by which community acts upon its members and keeps alive its customs, practices and a certain

system of sentiments. Sacred places, religious objects, symbols, songs, dances, proverbs, shrines etc. are a plethora of vehicles used in Bayangi ceremonial customs to convey meaning. They are believed to strengthen the community and perpetuate customs and practices. Observed behaviors and practices of the funeral ritual in Bayangi land makes it hard to look at the funeral ritual as a behavior that strengthens, unite and keeps alive customs and culture as it did in the days of old. Is the African funeral ritual a behavior to strengthen, unite the group and perpetuate the customary beliefs and practices of a group?

2. Funeral Activities in Bayangi Land: Notions About Death

Death rituals provide the most interesting and challenging material for the understanding of people and their culture (Huntington & Metcalf 1979:34). Activities in the funeral rituals in Bayangi land are a function of age groups and gender; songs that convey a message to the dead and living are sung at different sequences of the funeral celebration. The length of the funeral celebration varies with gender, position and membership in a 'traditional society' and age group; 'Ekpe society'³ members like the 'Orsogorebo'⁴ or 'Sisiku'⁵ funeral is celebrated for about 7-9 days and that of other group members for between 3-5 days.

The funeral sequence of the Bayangi people could be described as a passage rite that evolves from death announcement to the 'black cloth removal'⁶ ritual. The different components of the funeral sequence: death announcement; mourning ritual; burial ritual; and the 'black cloth removal' ritual, are described below. It depicts customary beliefs and practices of the funeral ritual affected by change.

3 It is a secret society that acts as the judiciary and custodian of the culture of the Bayang community. It is named after the tiger and symbolizes courage, greatness and wisdom; and is interchangeable referred to as Ngbe, Nyamkpe or Ekpe in the dialect.

4 It is the second in command of the Ekpe secret society.

5 It means chief; he is the head of the secret society.

6 Literally the end of putting on uniquely black color of cloths for a prescribed period of time.

2.1 DEATH ANNOUNCEMENT:

ENSURING SMOOTH COMMUNICATION AND SUPPORT TO THE BEREAVED

The death of a group member (in the village but with family settled in the city), the 'quarter head'⁷ is first informed and a committee is setup and delegated to inform the bereaved family. The committee is expected to communicate 'the message of loss' in the most subtle and bearable way to the bereaved. Maturity and strength; the need to be strong and supportive of one another in difficult times consists techniques that feature in the conversations with the bereaved family to ease their pain. The committee assists the bereaved in getting ready to leave for the village for burial and is also the first source of comfort to the bereaved.

This system of death announcement is precautionary by nature and serves to avoid situations of shock that could lead to new crisis. This is especially so because there are certain women in the group who will suffer a syncope⁸ (*fei* in the Bayang dialect) crisis with a shocking news. For such women the 'news of loss' needs to be carefully transmitted and in addition, in the most discreet way possible (via a customary practice of plating grass ('elephant grass') in the woman's hair before the information is told her). The 'Elephant grass' is believed to prevent a syncope crisis as well as other unpleasant episodes.

This method of announcing the death of a group member is distorted by today's unconventional ways that do not take into consideration the once upon a time group support to the bereaved. The liberalization of the phone sector in Cameroon in 2000 led to a drastic increase in ownership of mobile phones and landlines which led to changes in individual and group lifestyles alongside economic, political and social changes. ICTs seriously impede customary patterns of conveying the 'message of loss' to loved ones. Its widespread use across the Cameroonian society does not only evoke issues of limited time spent with family, friends but also shortcomings in conveying 'the message of loss' and poses a threat to group cohesion and solidarity. A simple click on the call key of the phone

⁷ The leader of a neighborhood in the community.

⁸ The transient loss of consciousness and postural tone characterized by rapid onset, short duration, and spontaneous recovery due to global cerebral hypo-perfusion that most often results from hypotension. (<http://en.wikipedia.org/wiki/Syncope_%28medicine%29>).

can lead to the transmission of 'the message of loss' in the most inaccurate and shocking way that could lead to other unpleasant situations.

Communicating the message of loss to a loved one over the phone, by SMS or over the radio or television in itself is not bad, it is rather the way in which it is communicated that is problematic. In a country with 'short call culture', most calls are usually strait to the message, and not usually in the right spirit:

...hello Ayuk...please I don't have credit...just want to tell you your father is dead...

Ayuk is a 25 years old medical school student studying in Yaounde University I and this is her her aunt in the village informed her of her father's death. Hearing the news on the phone, she collapsed and was rushed to the hospital by her flat mates from where she woke up some few hours later. Though there is an obvious need for educating society on appropriate (while not customary) ways of conveying 'the message of loss' to love-ones what is certain is new ICTs are harmful and incompatible with customary ways of conveying 'the message of loss'. Customary established support systems that ensure social cohesion and solidarity are downplayed by these new systems of communication.

2.2 THE FUNERAL CELEBRATION

Once 'the message of loss' is conveyed, the bereaved family meets to plan for the funeral and makes the necessary arrangements for burial. Males of the same age group of the deceased ('ekan') dig the grave while steps are also taken to guarantee the daily supply of drinks (palm wine, 'afopfop'⁹, and beer) at the 'ekere-newuh'¹⁰. There is however, an observed preference for industry brewed beer in today's funerals over the usual local brewed palm wine and 'afopfop' though it is more expensive than the later. This may be due to its symbolic significance; its availability and quantity available in funeral celebrations is synonymous to social ranking, power and wealth. The availability of and quantity available of beer in a funeral celebration is directly correlated to prestige (honor), respect, and power:

9 Locally brewed wine and spirit.

10 The site (house) where the corps is laid to repose; it could interchangeably be used for the site where the funeral celebration is taking place.

the more the quantity and offer, the more respect, honor and power gained by the giver. It should be noted that a beer costs 550 FRS (about 1€) and is generally expensive for most Cameroonians who live on less than 1\$ a day (about 33.4% of Cameroon's population lives on less than 1\$ a day). Most of those who fall under this category live in the rural areas (the custodians of tradition and culture), providing a likeliness to easily trade-off tradition and culture to quench their appetite for beer.

Food and beer are pulling elements to the funeral celebration that could sometimes be a cause of divergence as well. Quarrels and fights are some of the more usual scenes at the funeral that occurs because an individual was not either served food, given a drink (beer) or feels he was served less than he deserved (especially in comparison with some other person).

The funeral ritual has been infiltrated with beliefs that have birth new standards members of the society now feel obliged to meet: the organization of mega funerals not only to meet the expectations of the people but most especially to maintain one's 'integrity' and status. In other words, though funeral celebrations now represent an unpleasant occasion to spend money (on drinks, food, etc.) a person wouldn't love to, he is obliged by 'society's standards' to do so and gain respect, honor and power among his people. Endeavors to meet these new standards usually get families into huge debts which they usually find difficult to pay overtime causing several other family needs (and usually priorities) to be waved aside.

2.3 THE MOURNING RITUAL. SOCIAL & MUTUAL SUPPORT

People's customary response to death provides an important opportunity for sensitive probing into the nature of human life (Huntington & Metcalf 1979:2). In Bayangi land, death symbolizes great loss, irrespective of the age or gender of the deceased. However, it is a greater loss if the deceased was the principal bread winner of the family. Once the news of loss is conveyed to the bereaved family, the 'ekere newuh' becomes the converging point for the family and sympathizers from far and near. The expression of emotions; lamentation, grief, sympathy, anguish, anger, etc. are acted upon at the 'ekere newuh' *via* singing, dancing, wailing etc.

Occasional and continuous mourning and wailing occurs at the funeral especially at the 'Ekere newuh'; it reveals some generalities about the mourning pattern of Bayangi land. A group of women sporadically wail in organized patterns that produces the sensation of a song sung by a choir. This happens from time to time at the 'ekere newuh' and its intensity and frequency depends on the funeral sequence: it is more at the moment a person is confirmed dead, when the corps is laid to repose; and at burial. The harmonized mourning happens as 'new mourners' make way into the 'ekere newuh'.

As 'new mourners' get to the 'ekere newuh' wailing and weeping, the group of women seated there reciprocate in a chorus of wailing and weeping. The group of women gather around the 'new mourner' weep and wail for a while and then regain their seats and resume their activities while the more elderly women stay and comfort the 'newcomer'. This goes on and on for every new person that makes way into the 'ekere newuh'. Emotional displays sometimes go wild at burial; as some persons of the bereaved family out of deep grief would ask that they be buried with the dead. They usually attempt to get into the grave while the casket is being filled with mud but are retained by the use of Force. Some persons may be unfortunate and sometimes may get hurt as they struggle to make way to the grave. Such strong emotional displays often fade out once the corps is buried and the funeral atmosphere becomes more festive. Group mourning may cease once burial is done but continues at individual level, precisely from within the bereaved family.

Wailing in Bayangi land is not noise making; it is the channel via which messages are communicated to the dead, ancestors, fellow mourners and supposed enemies of the deceased (especially when the dead is believed to have died from witchcraft or sorcery). Wailing is conversational and/or soliloquy; it is more conversational among the elderly women:

...Wor ngoh noh mbe me nkie nah....wor wroh me wyentie neh mborben mbe meh nkie na...mba nyai ye nta me...fahteh wor mbobeh (Meaning... what I am supposed to do now that you are dead...what should I do alone with these children you've left behind...they have killed him...wake up, here are your children...)

Widows and widowers of Bayangi land have prescribed ways for mourning; tradition demands that they seat on the floor next to the corps at the 'ekere newuh' before it laid to repose, while it is laid to repose and

after burial; and that they wear dresses of black color for a prescribed period of time. They sometimes also roll on the ground and continuously support their jaws with their palms. Such behavior is said to attract the sympathy of those present at the funeral. The choice of black as the color of dress to put on while mourning a departed person is said to have been motivated both by its symbolic significance (death is dark, brings darkness to a family) and by the widow's behavior at the funeral (seating and rolling on the ground).

The only time the widow (known as 'kenkwese') leaves the seat on the floor at the 'ekere newoh' during the funeral celebration is the morning of the 'amor newoh'¹¹ ritual when she is required to cook for the men of the quarter (neighborhood) from which the deceased came from. She cooks a traditional recipe (*fufu* and *soup*) and carries it on her head and goes sharing to the men of the neighborhood. The men give her a tip in return; she bows down and receives it. If the deceased was member of the 'Ekpe' society, his widow will be whipped by an 'Ekpe' masacaraed - 'eboh-nguh' while she shares the food to the men.

The elders of the land emphasize that these traditional practices women are subject to is no form of punishment but rather a behavior that helps to easily identify the bereaved and to communicate loss in an embodied form to society. They further note that the act of sharing food to males of the deceased's neighborhood is an act, testimony of group solidarity and support.

It is however important to note that not every death entails a funeral celebrations in Bayangi land; age at death; 'cause of death'; and image of the deceased within the group determine whether or not a funeral ceremony will be organized. Funeral celebrations are not organized for babies and death resulting from committing abortion, suicide or theft. Likewise known witches, wizards, or persons who've committed an abominable offense in the group do not have funeral celebrations. In the place of a funeral ritual it is rather a cleansing ritual that is organized to purify the families of the dead and prevent the recurrence of such events. Suicide for example, is believed to be the fruit and/or product of a curse that needs be stopped in a family.

11 Ceremony that marks the integration of the dead into the 'other world' usually celebrated three days after burial.

It can therefore be said that the 'ancient landmarks' of the mourning ritual in Bayangi land are substituted with new practices that are estranged to the peoples' traditions and culture. Widows no longer seat on the floor next to the corps, scarcely stay at the *'ekere newuh'* until the end of the funeral celebrations. This once meaningful practice embedded with actions, gestures that conveyed meaning and won affection and sympathy, now looks void of its 'known' cultural significance. Some elders of the land note:

...it is now difficult to identify the kenkwese at a funeral because she no longer dresses in black ...white is now her favorite mourning color...and she dresses in white she does not want it dirty...she has to 'show off' with it...

The funeral celebration is become an occasion to bluff, and not to fulfil tradition and culture and keep alive the spirit of the funeral ritual. Such changes are noted to have come from the coast (city) through elites of Bayangi land living there. Some old people in the village emphasize: *...it is 'coast people'¹² that have spoiled our traditions by introducing 'new things'...*

2.4 BURIAL: THE TRANSITION RITUAL

Burial in Bayangi land is done a day after the corps is laid to repose generally before mid-day. Only the burial of an *Ekpe society* member is done before dawn and uniquely in the presence of the society members. A 'quarter head'¹³, *Ekpe society* chief or an elderly person often officiates the burial ceremony marked by speeches, actions, taking of oaths and declarations to the living and departed:

Nekoh rere...nchi mbo-mbie besse mangnkem...hie kah cheh, hie kah-sort; meaning...safe journey, it is a road we will all take someday...it is He who gives, it is He who takes away.

These are words from the officiating priest who calls forward the family head or representative of the bereaved family to say final words before the casket is lowered into the grave. In saying those last words the person picks up a handful of gravel in both hands from the dogged grave,

12 Allusion to those living in the cities or urban areas.

13 Leader of a neighborhood or vicinity of the community (village).

says what he has to say before dropping the gravel into the grave. The gravel in the individual's left hand is for words addressed to the *nguh*¹⁴ and is the first that is dropped into the grave after the words; that in the right is for words addressed to the living usually to requests for luck, success etc. from the 'nguh'. Oaths are sometimes made at the grave site when the dead is suspected to have died and unnatural death. In this kind of situation, the accused person picks up gravel in his left and takes the oath or makes a confession before dropping it into the grave:

...if I had anything to do with the death of..., let death visit my household and I with no delay... but if I am innocent may my family and I be vindicated...

Oaths taken at the grave side in situations where individuals' are suspected of murder through witchcraft and sorcery, are believed to have far reaching effects on the oath taker and family should he be found/proven guilty of the act. Once final words are said, the grave is filled up while the crowd disperse.

The burial ritual has incorporated new actors and patterns; catholic priests and pastors now officiate the burial ritual in place of the 'quarter head', elderly or *Ekpe society* chiefs. In officiating burial the beliefs and practices (doctrines) of the 'foreign religion' which are antagonistic to 'traditional beliefs and practices' are being perpetuated in the funeral ritual. A sermon from the 'foreign religion' minister has replaced the usually short and straight to the point ministrations of the 'traditional officiating priest' at burial. The sermons are usually lengthy and aim at converting traditionalists to the 'foreign religion'. The burial ritual has thus become an unfamiliar and uncomfortable ceremony for traditionalists.

There is a visible divergence and antagonism between adherers of the 'foreign religion' and those of 'traditional religion' in the funeral setting of Bayangi land. It should be emphasized it is adherers to the 'foreign religion' that struggle to establish their legitimacy in a ritual that is deeply rooted on African traditional beliefs and practices. Such struggle is more visible in the disagreements that occur in 'mixed Christian and traditionalist families' as per how (what model) the funeral should be organized. What is noted in such divergences is either a compromise of the two or the election of one model based on those who consist the majority. Such compromise or election for a funeral based on the doctrines of the 'foreign religion'

14 The deceased .

is not only facilitated by the fact that the family (a majority of family members) may be adherers of the 'foreign religion' (the decision does not solely depend on a family but a village) but more especially if she is able to buy her way out of 'traditional entanglements'. In other words if she can offer the food and drinks (penalty) the villagers need, then she can have the kind of funeral she wants.

2.5 THE 'AMOR-NEWUH' CEREMONY

The 'amor newuh' ceremony organized 3 days or 1 week (for *ekpe society* members) after burial marks the end of the funeral ceremony; it consists of merry making events like singing, dancing, eating and drinking. The days to be fulfilled before the ceremony is organized is believed to be synonymous the time space required for the dead to make the journey to the 'other side' (the land of the ancestors).

During the time the dead is believed to be making his journey to the 'other side' a couple of activities are organized in the village. The kind of activity however depends on whether or not the deceased was a member of the village 'secret society' (*ekpe, obasinjom*). In case the dead was a member of such society, a number of masquerades of the 'secret society' will be brought out from *ekere ngbe*¹⁵ to display in public, entertain the crowd and celebrate the dead. More masquerades are brought out in public if the dead occupied a high rank in the 'secret society'.

The 'amor newuh' ritual presents another opportunity to bid final farewell to the dead (*nguh*). It runs throughout the night from the evening and is symbolic of the celebration of a successful transition and incorporation of the 'nguh' into the 'other side'. Bayangi people believe in life after death and some people do believe the dead live on a new life in a physical location where they could be seen, talked to and touched. Stories are actually told in the villages of the dead that now live and work in a different country and send money to their families.

At the end of the ceremony family members have their hair cut as a sign of respect to the dead. This is obligatory for every family member including women and failure to do so is believed to bring a curse on the disobedient person.

15 The dwelling of the *ekpe* (tiger) symbolized in the meeting place of the society.

The 'amor newuh' ceremony of the funeral ritual are no longer based on customary prescribed periods (3 or 7 days after burial); they are at the discretion of the bereaved family. The ceremony is now organized on the same day as burial. Though work has been advanced as the reason why, the ceremony is now mostly organized on the same day as burial (many people are working and are given limited days to absent from work), a closer look reveals a carefully laid down system to cut the cost of the funeral celebration. It is a means of saving three or seven days expenses on food, drinks etc. This new aspect like many others of the funeral sequence suggests an imminent breakdown in the significance of the ritual in Bayangi land; has the funeral ritual any significance to the people?

2.6 THE RE-INTEGRATION RITUAL: 'BLACK CLOTH REMOVAL'

At the end of the *amor newuh* ritual, the *black cloth removal* ritual is organized. It is a ritual exclusively meant for spouses and parents; i.e. it is organized only when the deceased was a parent to a surviving family or spouse to a surviving spouse. The eldest son or daughter of the death parent and widow of the dead subject themselves to the ritual which entails dressing only in black colors for a prescribed period. These individuals becomes the symbol of mourning and loss for the bereaved family. They restrain themselves from a couple of things such as remarrying before the end of the prescribed period. This prescribed period was set at 6 months for the widow deemed appropriate for mourning a departed spouse; that for the eldest son or daughter, twenty-four months.

At the end of the six months mourning period for the *kenkwese*, the family of the late spouse organizes the 'black cloth removal' ritual. The hair of the widow is once again cut; she is purified with water in a bath and her cloths are changed (dressed in white). This purification (bathing) is believed to wash away the widow's pain and any spell of ill-luck the death of the late spouse might have brought on him/her. The purification ends with the pouring of libations after which the widow(er) is declared free to remarry. The ends with the family eating and drinking together.

The ritual is obligatory for the widow(er) and it is said to have negative effects on those who fail to observe the period of mourning. One of the elders of the land notes that the widow(er) who fails or denies to observe the prescribed mourning period could be accused of the late spouse' death; despised by his/her in-laws; or worse still may be inflicted with an unknown and incurable disease; or never have a fruitful relationship

in future. It is also noted that some women in the community have lost all the men they got involved with after the death of their first husband. It is believed such women are punished by their dead husbands for not mourning them for the prescribed period.

The 'black cloth removal' ritual for the eldest son or daughter is similar to that of the widow(er) with the unique slight differences that it is not organized by the family or restricted to family members. The ritual is similar in content; changing of dress at different moments of the ceremony accompanied by dancing and presentation of gifts to the organizer. The change of clothes and color it should be noted is synonymous to the change of status from 'mourner' to 'celebrant'. This ritual officially marks the end of mourning the dead and is symbolic of the reintegration of 'the mourner' into routine community life.

The reintegration ritual like the other funeral sequences of Bayangi people has witnessed changes. Customarily prescribed mourning period of six months for the spouse has been reduced to three months; the color of the mourning dress is changing to white; the *black cloth removal* ritual is now convened by individuals ('the mourner') and not the family of the deceased – and the venue for the ritual is not the village but the cities. The ritual has been continuously carried out of its original context into an estranged and new context (the church) where it has lost its original meaning and significance and is gained new meaning and significance – (thanksgiving). A thanksgiving mass or service is thus organized and celebrated by ministers of 'foreign religion' to intercede for the dead and thank God for the living.

3. Discussion

The introduction of 'foreign religions' (Christianity and Islam) laid the foundation for the dynamic transformation of traditional African beliefs during the colonial period (Barou, 1978); and though this asserting is true of the funeral rituals in Bayangi land as shown in the above literature, rural-urban exodus, education and more especially poverty underpin today's observed changes in the funeral rituals of Bayangi land.

The rural exodus of young people to the cities in search for better living conditions and advanced education causes a breakdown in the means of 'tradition knowledge' transfer from the older to the younger generation.

The result is 'culture and tradition illiteracy' among young people and the vulnerability to embrace 'foreign' beliefs and practices. In other words, the absence of young people from the villages implies means the rupture of the traditional African oral method of passing down 'tradition and culture' knowledge. The quest for further education in the cities (and overseas) further estranges young people from tradition and culture knowledge as they gain 'new set of knowledge' that considers traditional beliefs and practices as being archaic and primitive. Consequently there are more young people ignorant of traditional practices and beliefs.

The role of poverty in the changing trend in funeral rituals cannot be undermined; it is present in every facet of the funeral sequence. Money, wealth and power (beer, food, material gifts, promises etc.) is the tool used to persuade, entice and or corrupt 'custodians of traditions and cultures' (villagers) to trade-off those customary established traditions and beliefs or permit the introduction of 'new aspects' into the funeral ritual. It is in this way that things are eventually done in the way 'the wealthy, powerful, corrupt' etc. want. It should be noted that about 48% of Cameroon's population (mostly living in rural areas) is estimated to be living below the poverty line (CIA, 2000)

The funeral ritual of the Bayang community is now an event to demonstrate wealth and affluence (incarnated in 'urban elites' and 'bush fallers'¹⁶). Money (the love and/or influence for money) and gratification of personal (selfish) interest facilitated by poverty inherent in the community is changing customary established traditions and cultures of the Bayangi people. The custodians of tradition are pushed to a position of choice; of either preserving cultural values without compromise or trading it for what the powerful and wealthy offer (drinks, food, gifts or money).

4. Conclusion

The funeral sequence of the Bayangi people reveals a rite of passage where death symbolizes loss; burial – separation; the '*amoh-newuh*' ritual – incorporation/integration of the deceased into 'the other world'; and the '*black cloth removal*' ritual – reintegration of the 'mourner' into routine community life. The sequence has however, witness changes in the recent

16 Overseas elites.

decades with the introduction of aspects estranged to traditional beliefs and practices of the funeral ritual. The introduction or infiltration of these new aspects, how they have been introduced and why sows doubts on the significance and meaning of the funeral ritual to the people. I ask the question: has the funeral ritual any significance or meaning for Bayangi people?

Though the introduction of 'foreign religions' (Christianity and Islam) during colonialism in the 18th and 19th centuries did lay the foundation for the introduction of landscape dynamic changes in traditional African rituals (Barou, 1978); rural-urban exodus, education and more especially poverty have strengthened these changes in recent decades and have greatly contributed in taking the funeral ritual out of its original context and content into contexts that are estranged, antagonistic and new to traditional beliefs and practices. The funeral ritual has in this 'new' contexts lost its cultural meaning and significance and is being redefined and ascribed new meanings and significance from within the context of 'foreign' beliefs and practices (doctrines).

In this new context, it's become easy for 'foreign religions' to not only redefine and ascribe meaning and significance to African traditional rituals and practices but also build a legacy and establish its hegemony. The resurgence of traditional African funeral beliefs and practices seems vital for social cohesion and group solidarity and would entail the elimination of 'obstacles' to access 'the offers' of 'the wealthy and powerful' for tradition and culture trade-off (poverty). This seems an illusion owing to the fact that poverty is inherent in Bayangi land as in Cameroon; the setting up of new techniques for 'tradition knowledge' transfer from one generation to the other may be an immediate and more attainable method for the resurgence of traditional funeral beliefs and practices in Bayangi land.

Works Cited

- ALLUÉ, Marta (1998). «La ritualización de la pérdida». Barcelona, *Anuario de Psicología* Vol. 29, Nº 4, P. 67-82.
- ANNUAIRE STATISTIQUE DU CAMEROON (2004). Departments of Cameroon. National Institute for Statistics, Cameroon.
- ARIÈS, Philippe (1982). *The Hour of Our Death*. New York: A. A. Knopf (or. *L'Homme devant la Mort*. Paris: Seuil, 1977).
- BAROU, Jacques (1978). *Travailleurs Africaine en France, rôle des cultures*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble
- BAROU, Jacques (2010). «La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana; Permanencia y transformaciones.» *TRACE* 58 pp. 125-133
- BLOCH, Mauric; PARRY, Jonathan (eds.) (1999). *Death & regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GILBERT, Sandra (2006). *Death's Door: Modern Dying and the Ways We Grieve*. New York: Norton.
- HALAND, Evy Johanne (2008). *Women, Pain and Death: Ritual and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond*. Newcastle, Cambridge Scholars publishing.
- HUNTINGTON, Richard-METCALF, Peter (1979). *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. London, Cambridge University Press.
- ROBBEN, Antonius C. G. M. (ed.) (2004) *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*. Malden, Mass.: Blackwell.

LA MUERTE JOOLA Y LAS OBRAS DE ARTE:
ENTRE SINGULARIDAD Y MERCANTILIZACIÓN

Mónica Labonia
Universidad de Niza Sophia Antipolis

Resumen: Nos proponemos reflexionar en torno a la representación social de la muerte. Primero, examinaremos las prácticas rituales singulares de la muerte pertenecientes al reino de Mof Awii (Basse-Casamance), Senegal. En segundo lugar, analizaremos el tratamiento de la muerte en las obras del artista senegalés-joola, Louis Bassene. Particularmente, estudiaremos tres de sus obras que abordan la relación ancestral entre los miembros del clan y las relaciones cosmogónicas entre lo visible y lo invisible. Finalmente, deliberaremos sobre el carácter de mercantilización y de singularización de la muerte.

Palabras clave: muerte, mercantilización, obra de arte

The death of the joola and works of art: between singularity and merchandising

Abstract: In this paper we reflect on the social representation of death. First, we will examine the unique death rituals of the kingdom of Mof Awii (Basse-Casamance), Senegal. Secondly, we will discuss the treatment of death in the artwork of Senegalese-Diola artist, Louis Bassene. In particular, we will study three of his works that address the ancestral relationship between clan members and the cosmological relationship between the visible and the invisible. Third, will deliberate on the nature of the commodification and marginalization of death.

Keywords: death, merchandising, works of art

1. La representación social de la muerte

La conciencia de sí mismas y de la muerte es característica de las sociedades africanas. Particularmente, el componente necrófilo es destacable en la sociedad *joola*. Esta última ocupa aproximadamente 13 000 km² entre Senegal, Gambia y Guinea-Bisáu. Los *joola* están concentrados en las regiones de Kolda y Ziguinchor.

La muerte puede interpretarse según dos niveles. El primero connota la relación con el individuo, la apariencia singular, mientras que el segundo remite a lo plural, al grupo. La muerte física se opone a la muerte social, ya que es la comunidad la que despliega la práctica ritual para compensar la desaparición de uno de sus miembros. Si la muerte afecta al conjunto de la población es sobre todo porque esta opera sobre la persona (*an*), que puede definirse de acuerdo con la procedencia de su linaje (paterno y materno), la reencarnación, circunstancialmente en un ancestro, y su entorno (parentesco clasificatorio, etc.).

Las percepciones que se enumerarán a continuación retoman el nivel social mencionado anteriormente. Por un lado, se observa el carácter desnaturalizado del deceso. Este es más bien el resultado de una falta, de una acción de un culto iracundo, de un maleficio de un brujo o de la venganza del enemigo. Lo que evidencia un elemento psicológico, el de defensa de la sociedad contra la naturaleza salvaje (Ariès, 1984). La muerte (*echet*) no llega, es provocada por alguna razón que conviene discernir. La apropiación comunitaria del fenómeno de la muerte destaca en el interrogatorio del cadáver (*kasab*). Cabe señalar que el interrogatorio¹ aparece en grupos como los *manjak*, los *agni*, los *joola felup*, los *moose*, los *bwaba*, los *bissa* o los *dagara*. El área geográfica de esta práctica se extiende desde Angola hasta el norte del nacimiento del río Níger, de la costa atlántica hasta el país Mosi (Thomas y Luneau, 2004: 94).

La actitud de resignificación de la muerte evoca una disposición comportamental activa del grupo, que opera para restablecer el orden de las fuerzas perturbado, a fin de liberarse de las consecuencias peligrosas de la impureza. La muerte es una forma de desorden que atenta contra la unión del grupo. Este principio clasificatorio de distinción entre la pureza de la vida y la impureza de la muerte se acompaña por otro fundamento com-

1 Consúltense Petit (2005), Eschlimann (1985), Journet y Juilliard (1989) y Bidima (2008).

plementario y cognoscitivo, que se basa en el supuesto de la inexistencia de la desaparición total tras la muerte.

Por otro lado, la muerte es la posibilidad de un nuevo estado para la persona. Lo que explica, en parte, la intensidad de la actividad ritual. El comportamiento ritual aleja el dominio de la naturaleza, no solo porque a la muerte le sigue el rito funerario (*nykul*), sino porque al deceso individual se le opone el interrogatorio comunitario (*kasab*), el dominio de la cultura. Sin embargo, el comportamiento grupal codificado difiere en función de la muerte: si es la muerte de un niño no iniciado, de un anciano o de una persona madura.

El rol de la comunidad frente a la desaparición de un niño es casi inexistente, salvo para los parientes próximos y los vecinos que están al tanto del acontecimiento, que le darán las condolencias a la madre por la tarde. No habrá funeral en el sentido estricto del término. Dicho comportamiento se explica por el hecho de que el niño no ha sido iniciado, solo responde a un nombre provisorio que le ha sido dado después de su nacimiento. La muerte de un niño no representa un peligro para la comunidad, pues que no se considera miembro de esta. El niño será enterrado en las horas sucesivas a su deceso en un lugar próximo de la casa.

Se subraya la actitud pasiva de la comunidad frente al deceso de un niño y el carácter privado de las condolencias. La muerte de un niño no trastoca ni siquiera la temporalidad del grupo.

Ni la muerte de un niño ni la muerte de un anciano provoca perjuicio alguno al grupo. Aunque la muerte de un anciano conserva una particularidad respecto de la muerte de un niño, ya que la persona anciana ya ha cumplido su tiempo en la tierra. Esta muerte se considera frecuentemente como natural, efecto de un accidente o de una enfermedad (*kasumut*). Es una «buena muerte». Es una actitud intermedia entre la actividad y la pasividad, puesto que los restos del difunto serán honrados durante uno o dos días antes del entierro. La conducta activa corresponde a la realización del funeral y la actitud pasiva evoca la ausencia del interrogatorio.

La magnitud de los funerales organizados por la familia testimoniará el prestigio y renombre del anciano. El funeral es también público. Las familias se endeudan para honrar la memoria del desaparecido. Los gastos se generan por el pago de los músicos y el sacrificio de carneros, cabras y de numerosas reses para alimentar a los asistentes que visitan a la familia del difunto. Las reservas de los graneros se reducen por la realización de platos a base de arroz y se compra vino de palma. Estas expensas son be-

neficiosas tanto para la familia como para el difunto. La ostentación de la recepción, la generosidad de los anfitriones, la abundancia y la variedad de los víveres y de las bebidas ofrecidas a los invitados incrementan la audiencia. El fausto de los funerales acrecentará el prestigio del difunto cuando su alma se reúna con las de sus ancestros. El recuerdo de tantos honores recibidos lo incitará después a escuchar con indulgencia las peticiones de los seres vivientes en el altar de los ancestros (*gafulung*).

El comportamiento familiar hacia el difunto anciano muestra tanto la creencia en la reencarnación de las almas como la estrecha relación entre vivos y muertos. El funeral es el enlace entre el tiempo pasado y futuro.

Se hace hincapié en que la muerte de un niño o de un anciano no parece causar inquietud en la sociedad. Frente a la muerte del niño, traducida por la inacción de la comunidad, la muerte del anciano moviliza a su familia. La muerte del niño es de signo neutro. Sin embargo, en la medida en que el difunto anciano sobreviene ancestro, en el caso que su familia lo honre, esta muerte es de signo positivo.

Un escenario diferente emerge cuando la aldea se entera de la agonía de un adulto saludable. Este acontecimiento se considera como un cataclismo. Se trata de una muerte de signo negativo, lo que sugiere la creencia en la existencia del mal.

Tras el anuncio del deceso de un padre joven o de una mujer susceptible de procrear, toda actividad cesa en el pueblo. El tiempo presente se detiene para la comunidad. Aun en invierno, en tiempo de siembras y deshierbes, la mayoría de los hombres dejan los campos para acercarse a casa de la familia en cuestión y discutir las causas probables de la muerte. La actitud de solidaridad comunitaria frente a la muerte de un adulto contrasta con la muerte intrascendente del niño y la muerte racional del anciano.

La muerte de un adulto constituye la esfera ritual por antonomasia. Este tipo de deceso no se interpreta como algo natural, sino que se concibe que una causa exterior lo ha provocado. El fallecido ha cometido una falta que ha causado su muerte precoz. El ejercicio gnoseológico debuta: ¿quién o qué ha causado la muerte?

Por un lado, es necesario reparar rápidamente el daño para que el alma del muerto descansa en paz; y por otro lado, es necesario conocer si el deceso ha sido intencionado por uno de sus enemigos. En este último caso, no solo todo miembro de la familia se siente amenazado, sino la aldea entera. La muerte es contagiosa. Es indefectible apaciguar el alma del

difunto, garantizar la seguridad de los miembros de su familia y descubrir la razón de su muerte por el bien de la aldea, que podría ser víctima de la muerte también. Este es el contexto en el que se lleva a cabo el interrogatorio del cadáver.

El interrogatorio es un acto colectivo de presentificación y de indagación sobre el muerto. Por una parte, el acto de conocimiento de las razones de la muerte es la condición necesaria para que sea posible su reparación y la seguridad comunal. Por otra parte, es un acto comunitario donde se escolta al muerto en su travesía.

La parálisis inicial ocasionada por la muerte de un adulto se palia con el dinamismo del rito funerario en general y el interrogatorio en particular. El rito funerario apunta a la renovación de la sociedad, pues «[...] il sert surtout à désamorcer les risques d'un éventuel cycle de violences (et pas seulement à travers la sorcellerie) qui pourrait s'enclencher après la mort...» (Journet y Juilliard, 1989: 153). Al interrogar al difunto horas después de su muerte, ¿esto significa que el muerto es un agente?

Efectivamente, es solo el muerto quien conoce las causas de su deceso. No obstante, son los vivos quienes deben reparar la falta cometida. Esto subraya la relación de necesidad y de complementariedad establecida entre el muerto y la comunidad. Dado que, si bien el muerto es el encargado de dirigir y sacar adelante los ritos de esas reuniones, este no es suficientemente autónomo como para restaurar el daño que ha ocasionado su muerte por sí solo.

2. Las prácticas rituales de la muerte en el reino de Mof Awii

Este reino se compone de 10 aldeas (Grand Bagiat, Esil, Enampor, Ghébél, Séléki, Elubalir, Etama, Bangial, Batigner Bolon y Batigner) en el departamento de Ziguinchor. El advenimiento de la muerte acomete una inestabilidad entre los elementos constitutivos del ser. El ser se compone de tres elementos: el cuerpo (*enil*), el alma (*yal*) y el pensamiento (*buhinum*). La ruptura del equilibrio entre estos elementos puede ir seguida o no de la destrucción «[...] inminente o gradual, total o parcial de una de los dos componentes del ser (cuerpo, doble, sombras; eventualmente almas; raramente espíritu)» (Thomas, 1975: 212). Posiblemente, estos elementos encuentren otro destino, por lo que es más pertinente sostener la presencia de un cambio de estado, de una mutación, que de una destrucción.

El cuerpo no es únicamente una realidad física visible, sino que designa entidades inmateriales que se manifiestan en el ritual mortuorio. El alma (*yalor*) participa de la representación del alma puesta en escena en el rito del interrogatorio.

El aspecto material del cuerpo se pudre en el cementerio, mientras que su doble continúa existiendo. Es posible que ese cuerpo engrandecido se una a la parte integralmente buena del alma y del espíritu, y acceda al paraíso (*hufuga*), o que la parte integralmente mala del alma y del espíritu se una al doble para alojarse en el infierno (*emutun*). ¿Qué es el doble?

El doble es ese aspecto del alma inaccesible que está asociado a la invisibilidad del cuerpo. Durante el ritual funerario, mientras que el cuerpo expuesto del difunto va a ser interrogado y el alma pesada (*yalor*) ha salido del cuerpo y la apariencia energética o alma liviana (*gauwd*) ha desaparecido con la interrupción de la circulación sanguínea en el momento de la agonía, el doble continúa existiendo entre los vivos. Su partida definitiva hacia el mundo de los ancestros es atestiguada por los ritos de aniversario del funeral (*kanolen*, *kasinten* y *ucigo*). La muerte permite una recomposición metafísica de los elementos de la persona.

La concepción tanto de la muerte como de la persona se inserta en una concepción cosmogónica en la que el mundo es movimiento perpetuo, una modificación constante de fuerzas. Ese dinamismo se explica por la acción de Dios (*Alaemit*), quien dispone de una infinidad de almas que podrán nacer y unirse a las almas reencarnadas para renovar ilimitadamente la tierra. No solo la esfera sagrada opera en el cosmos, sino que el hombre debe observar una serie de etapas relativas a la muerte para que ese ciclo de renovación perdure. La esfera profana se exterioriza por la acción de los miembros de la comunidad. Existe una articulación entre la intervención divina, el mundo de los vivos y el mundo de los ancestros que se manifiesta por el ritual mortuorio. La preparación del cadáver remite a la esfera tanto profana como sagrada, ya que asegura, por un lado, la travesía del muerto hacia el mundo invisible, y por otro, la protección de los vivos de las fuerzas liberadas por la muerte en el mundo secular.

La presentación de los ritos tanatológicos del reino de Mof Awii responde a la selección arbitraria de 17 etapas de dramatización. Los primeros ritos pueden considerarse ritos de separación (Van Gennep, 1909), pues casi todas las actividades cotidianas se suspenden.

En primer lugar, se anuncia el deceso (*kanab*), que comienza una vez se ha constatado la muerte a través de los signos clínicos: cesación de las

palpitaciones del corazón y de la respiración. En la concesión (*fang*) se escuchan los gritos y lamentos de los familiares. El tamtam *kabisa*, los cuernos (*kasin*) y los disparos de fusil informan al pueblo de la noticia. Generalmente, todo deceso se anuncia con llantos y gestos de desolación. Estos llantos son entrecortados por los disparos de fusil. Si el difunto es un iniciado, se hace uso de un tambor de iniciación.

El deceso se percibe como la desintegración de la persona, de sus distintas entidades corporales. Son los vivos quienes deben manipular esas entidades, canalizarlas para separar a los muertos de los vivos, para preservarse del cadáver impuro. En los rituales de aseo, cuidado y exposición interviene la dimensión tanto visible como invisible.

En segundo lugar, se vela el cadáver (*kāñot*). Cuando el muerto fallece por la tarde, el funeral tiene lugar a la mañana siguiente. El cadáver (*ehulung*) es recostado en la pieza principal sobre una estera. Es velado por los hombres y las mujeres, alternativamente. Las mujeres cantan y lloran las cualidades del difunto. Después del velorio de una difunta, su deceso se publica al amanecer, al borde de la vía pública, mediante el huso que esta utilizaba para hilar el algodón. Este instrumento de trabajo se coloca junto a la ruta, cerca del basurero. Así se sabe que el muerto es del sexo femenino, mientras que si se deposita una lanza en ese mismo lugar, significa que el muerto es del sexo masculino.

En tercer lugar, se realiza la limpieza del difunto (*kafoso*). Es un ritual de purificación. Cuando es una mujer, son las tías quienes limpian a la muerta y cuando es un hombre, son los tíos. Este tipo de rito excluye a partir de la división entre hombres y mujeres, y entre dentro y fuera del clan. Únicamente los familiares del muerto lavan el cadáver, con agua tibia y con ciertas hierbas hervidas para retardar la putrefacción. Después es frotado con aceite de *ekunum* y vestido con un pareo azul oscuro (*kahul*) junto con otros pareos regalados por los familiares. Los pareos son presentados a la familia junto con puercos o toros.

En cuarto lugar, se efectúan las condolencias (*budyokor*), que consisten en preguntar las causas del deceso a la familia.

En quinto lugar, se expone al muerto (*kahinten ehulung*). Es recostado sobre un cadalso, construido con estacas clavadas sobre las que se apoyan listones de manglares. La exposición tiene lugar en la concesión del muerto. Las mujeres, sentadas, cantan y lloran. Después, el cuerpo es transportado a la habitación, en la que es vestido con vestimentas tradicionales. Enseguida resuenan los disparos de fusil para anunciar su salida

en vista de la ceremonia de exposición. Si el difunto es un hombre, sus armas (lanzas), sus instrumentos de trabajo (*kajandu*, el cinturón para la recolección del vino de palma, etc.) y otros bienes que demuestran su coraje se exponen a su alrededor. En el caso de una difunta, son sus pareos, sus utensilios de cocina, sus calabazas, su cesta para la cosecha de arroz, su vasija de barro (*canari*) para la limpieza y el almacenamiento del agua, sus husos para hilar el algodón (*ebokenoum*) y el abono compuesto para el cuidado de los campos lo que se expone ante la mirada del público. Sentadas alrededor del cuerpo, las mujeres, lamentándose, agitan las colas de buey para espantar las moscas.

En sexto lugar, tiene lugar el funeral por la tarde. Después de los sacrificios de pollos regalados por los sacerdotes pertenecientes a las cofradías del muerto, las mujeres a las 15 h retoman la danza (*hutadyen*) todas juntas. Los hombres bailan de 16 a 18 h una nueva danza (*hutil*). Los hombres de la concesión abren la danza, pero luego se retiran a medida que van llegando los barrios para decidir cuáles son los pareos que cubrirán al muerto. La ceremonia termina con un gran estruendo, tambores y risas. La actitud hacia el muerto se caracteriza por las acciones paródicas, los gritos de alegría, los saltos y el alboroto (disparos de fusil, tambores, cantos). Este clima de excitación y de ausencia de tristeza se aplica a la danza para un anciano, mientras que para un joven no solo la danza difiere, sino que los funerales son lúgubres, con lamentos y quejas.

En séptimo lugar, se prepara el ataúd (*kakoken buyin*) por los tíos maternos y los sobrinos uterinos (*kusampul*). Esta tarea se realiza en la plaza de la concesión (*kahen*).

En octavo lugar, aparece la última preparación del cadáver (*kalim*). Se lo baja del cadalso y se lo pone en el ataúd sobre la espalda, las manos junto al cuerpo. El cuerpo se ata con cuerdas. Esta acción la realizan tanto hombres como mujeres.

En noveno lugar, se interroga al muerto, ya que si su fuerza ha sido aniquilada, su espíritu estará presente. Son las fuerzas cósmicas quienes actúan en el muerto para revelar los mensajes postreros de Dios a los hombres. Las respuestas pueden revelar el deseo de unirse a los ancestros, la venganza de un enemigo a través de la ingestión de veneno, la acción de un culto por una falta cometida o el hechizo de un brujo. Los que transportan el cadáver deciden (*katok*) quién hace la primera pregunta. Una vez más, el carácter de impureza está ligado a la muerte. Los participantes a la ceremonia buscan saber si se trata de una muerte natural o si hay otras

causas, como la sanción por la violación de prohibiciones (*nyie nyie*), la acción de seres sobrenaturales ofendidos (genios de la maleza) o los actos de manducaciones de hechicería (Lallemand, 1988).

En décimo lugar, se excava la tumba (*huyak*), hecha por los *kusampul*. Un pozo cilíndrico se prolonga por otra excavación con forma rectangular. El primer pozo se tapaná en el momento del entierro, mientras que en el segundo pozo se depositará el cuerpo, los restos del ataúd roto y una calabaza o una cesta en la que se habrá transportado la tierra.

En undécimo lugar, se sacrifica una res (*kasimen*) para alimentar su *yal* con el *yal* del animal sacrificado. Aunque previamente un plato a base de frutos de la palma aceitera (*gatoss*) se le sirve al muerto y otro plato similar lo consume el equipo del sepulturero y cualquier persona que haya perdido a ambos padres. Este rito de don consiste en la entrega de reses, puercos u otros animales que son sacrificados con ocasión del funeral para asegurar la cohesión con los ancestros, dado que la sangre del animal se vuelca sobre el altar del *gafulung*, donde el niño es consagrado a sus ancestros protectores. La res es ofrecida por los miembros de la familia para probar su riqueza (Journet, 1979: 78). El conjunto de sacrificios constituye el viático (*bumoolen*) para el alma del muerto. A partir de estos sacrificios el difunto podrá realizar las pruebas que lo esperan. Los pollos son comidos por quien los inmola. El vino es bebido por los asistentes. El arroz y la mandioca son comidos por la familia del difunto y por las mujeres que inventarán la canción del difunto. Se constata la relación entre la comida y la muerte. Es una relación de reciprocidad por la que los vivos (don de la comida) y los muertos (protección) intercambian servicios. La reencarnación futura del difunto dependerá, en parte, de la calidad de la reciprocidad iniciada por los vivos. El muerto volverá a la vida con todo lo que haya recibido el día de los funerales. Al paso del ataúd, la gente avanza golpeándolo con pollos, arrojándole cacahuets, judías y arroz triturado, mientras que otros participantes han depositado preliminarmente al lado del muerto mandiocas, patatas, arroz, etc.

En decimosegundo lugar, se realiza el entierro (*kahok*). Después del interrogatorio, si el muerto está de acuerdo y quiere descansar, el ataúd parte. En caso contrario, si el muerto no está contento, la familia debe obligarlo a partir con disparos de fusil. La familia acompaña al difunto hasta el bosque sagrado. Se hace el último *kasab*, los *kusampul* lo desatan y un hombre desciende a la tumba. El cadáver es recostado sobre la espalda. La fosa es elevada en forma de túmulo.

En decimotercer lugar, se realiza el duelo (*busunto hi firo*). Todo el pueblo debe descansar durante tres días. Las mujeres observan prácticas vestimentarias.

En decimocuarto lugar, se inventan los cantos (*bulako*). Son las mujeres de la familia paterna quienes lo hacen.

En decimoquinto lugar, se hace el *kanolen*, en el que los miembros de la familia se reúnen delante del altar del *gafulung*, seis días después del *nykul* si es una mujer, siete días si es un hombre. Son ritos de margen que suceden durante el tiempo de espera. Se realizan sacrificios y ofrendas sobre los altares clánicos. A la mañana siguiente se inmola un pollo blanco. Después de ese sacrificio, el sacerdote del *gafulung* vuelca el vino de palma sobre el altar de su culto y después, tira arroz. El alma del muerto viene a coger sus cosas y no debe perseguir al pueblo. El pollo y el arroz son cocidos y ofrecidos a los niños de la concesión. Esta ceremonia marca la entrada del alma a un nuevo estado, donde será parte del *gafulung*.

En decimosexto lugar, se hace el *kasinten* o *ucigo* en el santuario del *gafulung*. Una semana o varios años después del deceso. Este rito es un rito de agregación que consiste en la realización de ceremonias conmemorativas, de fiestas de aniversario para propiciar que el alma del difunto se integre con las almas de los ancestros. Esta ceremonia se realiza el día de reposo (*huyey*) y se hace en presencia de los hombres de la familia materna. Es casi la reproducción del *nykul*. Se inmola la res sobre el altar del *gafulung* y el alma se ofrece a los ancestros y al difunto. Por primera vez se canta el homenaje fúnebre compuesto después del deceso. Es la integración del muerto entre los ancestros y una fiesta de liberación de las almas. Se sacrifican vacas, cabras y puercos, y se bebe vino de palma. Se preparan y comen comidas, mientras que en los funerales la familia del muerto ayuna.

Si bien los ritos funerarios puntúan el pasaje de la muerte al renacimiento, no parece apropiado considerar estos ritos preparatorios como un pasaje de lo visible a lo invisible, puesto que ambas categorías son fluctuantes a lo largo del ciclo. El hecho de que el alma sea invisible no es una cualidad definitiva, pues puede volverse visible y viceversa. La separación de los elementos de la persona no es tampoco conclusiva ni irreversible porque el muerto, erigido en ancestro, velará desde ahora en adelante a los vivos y podrá reencarnarse, un día, a través de un nacimiento en el seno del clan.

Los ritos tanatológicos mencionados reflejan la complejidad y el carácter cíclico del sistema ontológico *joola*.

3. El tratamiento de la muerte en las obras de arte

La alusión a la cosmogonía *joola* y a la escatología de la muerte está omnipresente en las obras de Louis Bassène. No solo aparece el tratamiento de lo muerto en su técnica, sino que el contenido de sus obras alude a las relaciones de los miembros del clan con sus ancestros y a las interacciones entre las entidades ostensibles y ocultas del universo.

Su técnica del bajorrelieve es una derivación del fundamento de su cultura. El muerto viviente no desaparece, sino que cambia de etapa. El hecho de incorporar en su obra de arte un objeto recuperado de la basura le permite a este último recobrar vida. La recuperación de materiales y otras materias creados por el hombre responde a la defensa del equilibrio entre el hombre y la naturaleza.

Las tres obras plásticas elegidas, *Alaemit*, *Gafouloung* y *Communauté villageoise*, son elocuentes. El primer cuadro intitulado *Alaemit-Dieu le créateur*, es sumamente didáctico para el observador. Desde el aspecto técnico, esta pintura se ejecutó con una técnica mixta: con acrílico y *collage* a partir de elementos pegados (metálicos) o cosidos sobre una arpillera de yute. Su soporte es una arpillera de yute sin marco. Sus dimensiones son 224 x 144 cm. El cuadro está dividido en cuatro partes.

Desde el aspecto plástico, es una obra abstracta, geométrica y contemporánea. Se realizó en Dakar en 2005. Es una obra con una función social comprometida. Su composición consiste en líneas geométricas y en círculos. Por un lado, no hay reunión de ciertos trazos, sino líneas hechas con un hilo de alambre. Por otro lado, la señal de la transición está dada por los colores. En la parte inferior del cuadro aparecen manchas que se superponen, mientras que en la parte superior se realzan los pliegues de la arpillera de yute.

En cuanto a su disposición, hay una línea vertical dominante y una línea oblicua, aunque no hay líneas horizontales. El posicionamiento de la línea oblicua sugiere una división del cuadro en dos triángulos que atraviesan el cuadro de manera casi simétrica.

Se observa una tendencia a la armonía simétrica en la que el círculo inferior ejerce una fuerza centripeta sobre los puntos que se descomponen en conceptos que, a su vez, se expanden de manera centrífuga.

Cuadro 1



Respecto a la posición de las formas, estas se concentran en relación con el eje central y vertical. El elemento central es la línea oblicua y los puntos están supeditados a ella y dependen de ese trazo regular. El eje se destaca por la línea oblicua que establece una relación entre un elemento superior y los elementos del sistema inferior.

En cuanto al cromatismo, hay matices de azul y colores primarios, como el rojo y el azul. En efecto, el rojo está equilibrado por el verde. La luminosidad se encuentra en la parte superior del cuadro. Puede percibirse una degradación a partir del azul con el rojo. El simbolismo del color azul corresponde a la noche, al agua, mientras que el rojo alude al calor, al día.

Con respecto a la textura, aparecen microelementos de la textura, como la arpillera de yute, la costura y el bordado. La materia consiste en un hilo de alambre de aspecto mate granuloso. No posee homogeneidad, pues incluye objetos en la pasta.

El soporte es visible, ya que la arpillera de yute está pegada a la tabla; de hecho hay pliegues. El gesto cuidadoso de la disposición de los objetos contrasta con el gesto apresurado de la pintura sobre la arpillera de yute. El ritmo es el orden que está concentrado en la repetición, en la figura circular, en la figura radial.

No hay empaste, sino una riqueza de las texturas dada por el material, por las espátulas, por los pliegues de la arpillera de yute.

El espacio enseñado corresponde al recorrido de la mirada del lateral superior al inferior. Sin embargo, el punto fuerte al que se dirige la mirada es hacia la parte superior. Los elementos están dispuestos de izquierda a derecha y desde la parte superior hacia la inferior.

El efecto de sentido está dado por la textura que aumenta el carácter físico del cuadro. La metonimia se hace visible en cuanto que la arpillera de yute alude a la alimentación, a los sacos de arroz. El marco rectangular orienta la lectura en sentido vertical.

Es la obra de un artista por el uso de la arpillera de yute sobre la tabla y el bordado de las palabras.

El uso del código retórico se presenta por asociaciones visuales, como las del círculo superior con un astro (Sol o Luna). Este mismo elemento circular aparece también en la obra *Gafouloung*, aunque en esta está ubicado en el lateral superior izquierdo. Existe una asociación visual entre el astro y un sistema orbital. Asimismo, el código lingüístico aparece por la presencia de grafemas y de significados lingüísticos. La utilización del lenguaje vernáculo aporta referencias precisas sobre la cosmogonía y la ontología *joola*.

El título significa 'cielo y Dios', y evoca la relación entre el cielo o Dios y el ciclo de la vida-muerte.

El código sociocultural indica que esta obra es el reflejo de su contexto de producción. La intertextualidad está dada por referentes a la religión *joola*. De hecho, *Alaemit* se concibe desde la lejanía. El sistema en su conjunto opera de manera interdependiente y es un poder espiritual intermediario que permite el enlace entre lo lejano y lo cercano. El mundo inferior no es autónomo, sino que depende de ese poder intermedio que vincula el mundo inferior con el mundo superior. Es a través de una circunferencia que se representa el concepto de la *vida-muerte* como un conjunto de ciclos. El hecho de que todos los elementos aparezcan interconectados apunta a la representación del universo como un conjunto de interacciones permanentes.

La unicidad de Dios, maestro supremo distribuidor de fuerza y poder a escala cósmica, contrasta con la multiplicidad de las etapas de la persona. La transición es posible entre *Alaemit* y el hombre en la medida en que la comunicación opera a través del espíritu intermediario: *bashin*, que es la manifestación omnipresente del espíritu supremo del universo: *Alaemit*. Aunque en esta obra no aparezca el término *sacrificio* (*kawasen*), es mediante él que el hombre aporta la sangre necesaria o energía vital almacenada en el cuerpo al *bashin*, quien transmitirá el «mensaje» a Dios.

El *joola* ha investido hasta tal punto la naturaleza que la muerte en su doble carácter natural-social introduce una ruptura que compromete la supervivencia en la tierra y en el más allá. Este desequilibrio puede restablecerse con la relación entre Dios, los espíritus intermediarios (*ukin*), los ancestros y el hombre.

La muerte preludia la vida posterior una vez que la separación del *yal* y del *enil* ha sido efectiva, aunque sea *Alaemit* quien provea un *yal* a cada reencarnación, lo que le da forma al destino del hombre.

Tabla 1. Síntesis del sistema ontológico *joola*.

Entidad	Posición	Cualidad	Entidad	Cualidad	Posición
<i>Afuga</i>	1. Más cerca de Dios. Acceso directo: estado definitivo. Tras dos años de purificación: estado transitorio.	Fusión. Alma benéfica o maléfica. Metamorfosis: alma intermediaria entre Dios y el hombre. Purificación: alma purificada.	<i>Emutun</i>	Alma doblemente negativa. Mitad hombre, mitad animal. Alma castigada. Sanción. Purificación. Estado transitorio.	10. Más lejos de Dios. Estadia en el infierno por un máximo de dos años. Sanción.
<i>Áu</i>	2. Búsqueda de regreso a la vida. Tiempo indeterminado. Estado de transformación.	Individuación. Alma en expectativa. Sin cuerpo. Expectación.	<i>Jutosa</i>	Alma negativa. Criatura enana. Alma castigada. Sanción. Purificación. Estado transitorio.	9. Estadia en el infierno. Tiempo determinado.
<i>Burog</i>	3. La vida.	Visible con cuerpo. Creación.	<i>Ambito</i>	Alma negativa en espera de purificación. Facultad del habla. Dilación. Estado transitorio.	8. El muerto viviente. Invisible sin cuerpo.
<i>Echet</i>	4. La muerte. Fin de las aventuras físicas.	Dstrucción. Invisible sin cuerpo. Imprevisible.	<i>Ayaul</i>	Alma en espera de la purificación. Dilación.	7. El muerto viviente. Previsible al tercer día. Visible con cuerpo.
<i>Yalor</i>	5. El alma abandona el cuerpo. Primera etapa cósmica.	Fisión. Inmortal. Invisible. Cósmica.	<i>Afinafin</i>	Ser que ocupa un espacio físico. Terrestre. Fusión.	6. El fantasma retoma la forma humana. Visible con cuerpo.

La vida posterior y la reencarnación evidencian la ambivalencia del ser. La reencarnación depende en cierto punto del comportamiento ético previo del difunto. Si el muerto ha sido muy bueno, se vuelve *afuga*: un alma pura que interviene en la vida de los seres vivos de manera benéfica, protegiéndolos de los peligros (sobre todo de la brujería). No obstante, si no ha tenido los funerales adecuados, se vengará y se encarnará en el vientre de su mujer, de su madre o de su hermana y renacerá en un hijo que morirá. En el caso de que la persona haya sido buena, se volverá *áú*: un alma sin cuerpo y sobre el punto de reencarnarse. Al reencarnarse, lo hará en el vientre de un miembro de su familia, lo que generará el nacimiento de un niño del mismo sexo que el difunto. Por último, si la persona ha sido mala, el alma mala ligada a su cuerpo se volverá *ambito*, que es un fantasma que desaparecerá una semana después del entierro, ya sea comida por una hiena o sofocada por el adobe. Sin embargo, si por medio de su *buhinum* habilidoso, el alma logra desembarazarse de su *enil*, el alma se encarnará en el vientre de una mujer y ese hijo será siempre malo. El *ambito*, en cualquiera de los dos casos, debe recibir un castigo. El ciclo terminará por la fase de reencarnación en *afuga*.

La tabla 1 compone una síntesis explicativa del sistema ontológico *joola*.

La muerte representa tanto la continuidad como la interrupción ontológica, que se produce por la desaparición del esqueleto, por la extinción de la familia del difunto o por el olvido del muerto por parte la familia, que ya no se brindan los sacrificios necesarios para que el difunto mantenga su vida en el más allá.

El segundo cuadro, intitulado *Gafouloung-Le culte des ancêtres*, manifiesta diferentes aspectos de la actividad religiosa. Desde el aspecto técnico, esta pintura se ejecutó con una técnica mixta, con acrílico y *collage*, a partir de elementos —orgánicos— pegados sobre el lienzo. Su soporte es un lienzo sin marco. Sus dimensiones son 224 x 144 cm.

Cuadro 2



Desde el aspecto plástico, es una obra abstracta, geométrica y contemporánea. Se realizó en Dakar en 2009. Es una obra con una función social comprometida.

Su composición consiste en líneas geométricas curvas y arcos a partir de la reunión de ciertos trazos. No hay contornos de figuras.

En cuanto a la disposición, hay un ritmo de líneas en semicírculos que aparecen en el extremo inferior izquierdo. En el extremo inferior derecho, hay una reunión de elementos, casi de forma paralela, de volumen circular. En cambio, el otro pequeño círculo está dispuesto en el extremo superior derecho.

Existe una tendencia a la armonía simétrica y regular. El cuadro es más geométrico en la parte superior que en la inferior. La parte inferior es oscura y pesada por la presencia de elementos.

Respecto a la posición de las formas, aparecen manchas difusas, formas orgánicas y masas circulares en la parte inferior del cuadro.

En cuanto al cromatismo, hay tintes primarios y cálidos. Se notan matices del rojo carmín, bermellón, naranja y amarillo. La luminosidad o intensidad de los colores va del color más rojo en la parte inferior al más

claro, es decir, al naranja y amarillo en la parte superior. Hay un contraste entre la utilización de elementos geométricos y orgánicos. La relación de los colores está entre el rojo fuerte y los marrones ocres en la parte inferior. En la parte superior, el color naranja se esfuma hacia el amarillo. El cuadro está más cargado en la parte inferior y más despojado en la parte superior.

El simbolismo del color rojo alude al calor, al día. La mirada está orientada hacia la parte inferior, que sugiere una lejanía respecto del objeto superior.

Con respecto a la textura, aparece la tercera dimensión en la obra plana por los objetos con relieve propio. La materia pictórica aparece como si fuera vertida. La pasta es de aspecto mate, granuloso, sin homogeneidad. La materia orgánica consiste en restos óseos, cortezas e hilos.

El soporte (lienzo) no es visible debajo de la capa pictórica, pues ha sido neutralizado.

El gesto se evidencia por los movimientos de utilización de espátulas, lo que revela el acto de pintar con fuerza.

Hay empastes a partir de la densidad de texturas duras y superposición de capas de pintura.

El espacio mostrado corresponde al recorrido de la mirada del lateral inferior al superior. Los puntos fuertes hacia donde se dirige la mirada son las formas orgánicas.

El efecto de sentido está dado por la textura, que aumenta el carácter físico del cuadro. La metonimia se hace visible en cuanto que los huesos remiten a los restos del sacrificio, a lo muerto. El marco rectangular orienta la lectura en sentido vertical.

Hay huellas del gesto del artista por la presencia de trazos y superposiciones.

El uso del código retórico se presenta por asociaciones visuales, como los huesos que están asociados tanto a los sacrificios, al sacrificador, como a los ancestros. También el elemento circular de la parte superior izquierda puede asociarse a Dios.

El título significa tanto el culto de los ancestros como los ancestros mismos.

El código sociocultural indica que esta obra es el reflejo de su contexto de producción. La intertextualidad está dada también en referencia a la religión *joola*, precisamente a la invocación de los ancestros a través de los rezos y los ritos de sacrificio. Los ancestros poseen un lazo parental con los hombres que resulta beneficioso al asegurar la protección, la prosperidad

(cosechas) y la progenitura numerosa frente a las enfermedades y los peligros. El rol de los ancestros es, entonces, fundamental para la comunidad. Sin embargo, no se trata en realidad de un culto a los ancestros, sino de una práctica de instrumentalización oral que se ve reforzada por una conducta nutritiva de intercambio de comida en la que los sacrificios brindan alimento a los *ukin*.

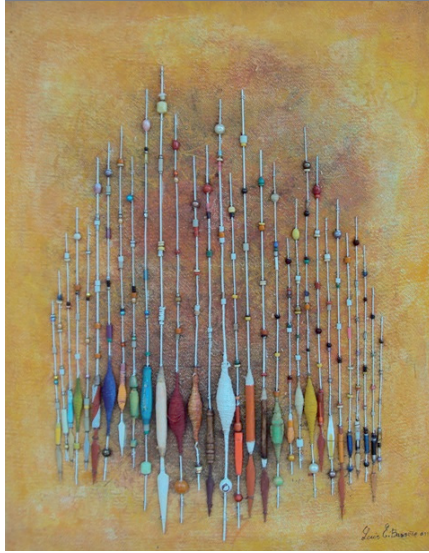
La utilización de huesos o materiales orgánicos, como cortezas, restos óseos y fibras, remiten a la naturaleza, al mundo terrestre. Sin embargo, la utilización de fibras, en cuanto que elemento textil, representa el trabajo del hombre sobre la naturaleza, su transformación. Los hilos dispuestos de manera enmarañada simbolizan la reunión, la concentración de los futuros iniciados en la circuncisión. No obstante, esta práctica colectiva contrasta con el ritual íntimo y solemne del sacrificador solitario. Esa persona anciana que hace una ofrenda revela una actitud de inclinación, de invocación ante un mundo lejano y sagrado, el de *Alaemit* y los ancestros. El sacrificio permite conectar el mundo profano de los vivos con el mundo sagrado. Probablemente, esta obra represente la ejecución de sacrificios, rezos y ritos de integración del muerto en la colectividad de los ancestros. Se trata de un acto de comunicación que el hombre establece con *Alaemit* por intermedio de los *ukin* y los ancestros.

El tercer cuadro, intitulado *Communauté villageoise*, representa una agrupación de hombres y mujeres. Desde el aspecto técnico, esta pintura se ejecutó con una técnica mixta, con acrílico y *collage*, a partir de elementos pegados y cosidos sobre el lienzo. Su soporte es un lienzo sin marco. Sus dimensiones son 100 x 80 cm.

Desde el aspecto plástico, es una obra abstracta, geométrica y contemporánea. Se realizó en Dakar en 2011. Es una obra con una función social comprometida.

Su composición consiste en grandes líneas geométricas. El fondo es difuso y está oscurecido en el centro. En el campo visual, los límites son las manchas de fondo que permiten diferenciar las diferentes partes de este campo. Las figuras se destacan por los colores y por las diferentes materias sobre un fondo amarillo cálido con manchas rojas y verdes. Las grandes líneas geométricas que determinan la composición son líneas rectas, curvas, oblongas, y también husos.

Cuadro 3



En cuanto a la disposición, el ritmo es dado por las líneas verticales y los puntos. El posicionamiento de las líneas se descubre en el centro del cuadro. De hecho, las líneas verticales aparecen con incrustaciones de perlas de vidrio, de madera, de rectángulos y de cilindros por intervalos. En la parte superior de la obra, se encuentran las líneas más livianas, mientras que en la parte inferior se localizan las más pesadas. Las formas más pesadas están ubicadas de manera alternada con las formas más livianas. No hay líneas horizontales.

Se observa una tendencia a la armonía simétrica y regular.

Por lo que hace a la posición de las formas cilíndricas, circulares y oblongas, estas se concentran en relación con el eje central y vertical.

Respecto al cromatismo, este es dado por los colores primarios, aunque haya un predominio del celeste (color neutro). En efecto, el amarillo y el rojo están equilibrados por el verde. Puede observarse la intensidad luminosa de los colores, sobre todo del celeste, mientras que el color azul oscurece. Del mismo modo, la presencia del naranja (secundario) contiguo al celeste está oscurecida por los marrones. El verde (secundario) se presenta junto al amarillo (primario). La percepción deriva de la asociación de las líneas multicolores con gotas de lluvia.

En cuanto a la textura, aparecen microelementos que nos brindan una sensación de profundidad por la distinción de los objetos con formas, entre el fondo y el primer plano. La textura es captada visualmente por la presencia del hilo, del metal y del vidrio, que remiten a la suavidad y a la dureza.

El soporte (lienzo) no es visible debajo de la capa pictórica, ya que ha sido neutralizado al coser objetos.

El gesto se evidencia, por un lado, por los movimientos de la utilización de espátulas y de dedos y, por otro, por la disposición de los objetos atados, cosidos, añadidos. Los trazos son rápidos. La pasta es de aspecto mate, sin homogeneidad.

Hay empastes a partir de la densidad de texturas duras y superposición de capas de pintura.

El espacio enseñado corresponde al recorrido de la mirada del lateral inferior hacia el superior. Los puntos fuertes hacia donde se dirige la mirada son los objetos en el centro. Los elementos están dispuestos de izquierda a derecha y en los espacios laterales superior e inferior. Los efectos de profundidad se ven favorecidos por la continuación de ciertas líneas, formas y figuras deformadas por estiramiento e inflamamiento.

El efecto de sentido está dado por los materiales artesanales, como los hilos, las perlas y las flechas. El marco rectangular orienta la lectura en sentido vertical.

Se evidencia que es la obra de un artista por el uso de materiales tratados.

El uso del código retórico se presenta por las asociaciones visuales de los 30 objetos con las actividades artesanales masculinas (lanzas y flechas) y femeninas (collares de perlas y husos para tratar el algodón). La metonimia se hace visible en cuanto que estos materiales aluden al trabajo manual.

El título significa literalmente ‘comunidad aldeana’.

El código sociocultural indica que esta obra es el reflejo de su contexto de producción. La intertextualidad está dada por la referencia a la vida comunitaria, a la acción conjunta de hombres y mujeres. Las personas son cuerpos constituidos por husos y cilindros con «cabezas múltiples» (perlas y cuentas de madera).

Probablemente este cuadro representa la reunión de hombres y mujeres. Los primeros son simbolizados por lanzas y flechas (instrumentos de defensa), mientras que las segundas son retratadas por husos para tratar el

algodón y perlas (instrumentos de trabajo y de belleza). Este agrupamiento de personas se revela por la distancia mínima entre los 30 objetos. Las personas o formas más voluminosas se prolongan hacia el cielo y la tierra. Sin embargo, el objeto más corpulento está colocado en el centro del cuadro, como si tuviera una importancia mayor respecto del resto. Se trata de un homenaje hecho por el artista a su difunta madre. A su vez, las «cabezas múltiples» pueden representar tanto los diferentes componentes de la persona (almas) como su vínculo con sus antepasados. El vínculo sagrado con las almas y los ancestros se expone de manera vertical, mientras que la relación profana entre las personas se presenta horizontalmente.

Esta obra reproduce la comunidad como una entidad de personas que interactúan solidariamente, donde cada persona es, a su vez, un colectivo en sí mismo, ya que cada persona reúne su historia pasada (los ancestros) y futura (las almas potenciales). Al observar las lanzas o personas que se proyectan hacia el cielo (idea de ligereza) y se anclan en la tierra (idea de densidad), el aspecto equilibrado de la vida comunitaria se manifiesta.

Este cuadro funda la síntesis de las dos obras precedentes, puesto que la religión *joola* se actualiza, se renueva y se modifica por la comunidad.

4. La mercantilización de la muerte

Al igual que el hombre occidental (Ariès, 1984) del siglo XVIII y XIX, el *joola* exalta la muerte para volverla extraordinaria. El interrogatorio del muerto en presencia de un vasto público se acompaña por emociones codificadas, como las burlas y gesticulaciones. Este comportamiento dramático se opone a la propensión occidental del siglo XX a la ocultación y censura de la muerte. La práctica de exhibición, de espectáculo y de alabanza que encierra el funeral *joola* se sitúa en las antípodas de la desacralización del universo, operada por la racionalidad capitalista.

Conforme con este comportamiento de espectacularidad, las obras de arte de este artista vuelven visibles y públicas las desapariciones de los objetos en los basureros de la ciudad de Dakar. Estos objetos abandonados pueden homologarse a las desapariciones de los individuos. Recuperados del desecho, despiertan apego o valor afectivo para el artista. Esta actitud de recuperación contrasta con el ritmo acelerado de la vida urbana, caracterizado por la incitación al desperdicio y al desapego de lo inservible. Mediante el rescate del objeto, el artista instaaura un tiempo de reflexión sobre la «muerte» de los objetos. La actitud urbana de liberarse de una

cosa o de un muerto no afecta en absoluto a la persistencia de la vida. Si en la ciudad todo sigue como si nadie muriese, como si nada se ausentara o se desechara, la obra de arte lucha contra esta impasibilidad devolviéndole al objeto la posibilidad de apoderarse, de alguna manera, de su fortuna. La redención del objeto permite otorgarle el estatus de agente, del mismo modo que el muerto es artífice de su destino en la sociedad *joola*. Tal como la aldea *joola* quiere conocer las causas de la muerte, el objeto es interpelado por el artista para expresarse en una creación plástica. Al igual que los *joola* colocan al muerto en la plaza de la concesión para que este dirija el rito funerario, el objeto se pone en el centro de la obra para ser contemplado (actitud pasiva) y generar el deseo táctil (actitud activa). No hay ni denegación ni pánico frente a la muerte.

Así como el *joola* muere acompañado de sus familiares, al descubrierto, en la notoriedad, el objeto es redimido del silencio, de la soledad, del olvido, del hacinamiento de los basureros donde el anonimato de lo muerto prima para insertarse en un contexto (obra de arte) que le devuelve singularidad y celebridad.

Si el sistema capitalista contemporáneo estructura la vivencia de la muerte desde una perspectiva mercantilista, al reforzar la inclinación a la individualización de la muerte, la obra de arte, a pesar de haber sido capitalizada, logra resignificarla. En estas obras de arte, la conversión en mercancías (Benjamin, 1994) no socava la posibilidad de poner a la muerte en espectáculo como un tipo de protesta.

Los significados de la muerte reconfigurados en estas obras de arte utilizan su valor expositivo para vehicular referencias semánticas e históricas de la sociedad *joola*.

5. Conclusión

Tanto en la forma (técnica) como en el contenido (temática religiosa), las obras de Bassène traducen la concepción de la muerte *joola* y su tratamiento. Sus obras se destacan de la pintura contemporánea senegalesa, pues no se encuentran otros artistas *joola* que aborden la temática de la muerte.

El desafío de este artista es conseguir que sus obras plásticas, integradas en el mercado del arte, concuerden con su compromiso cultural al guardar su significación original a pesar de haberse convertido en mercancías.

Bibliografía

- ARIÈS, P. (1984): *El hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (1994): *Discursos ininterrumpidos*, Barcelona: Planeta De-Agostini.
- BIDIMA, Y. (2010): «Corps visible, corps invisible», *Journal des Anthropologues* [en línea], 112-113 | 2008, publicado el 25 de junio de 2010. <<http://jda.revue.org/713>>.
- ESCHLIMANN, J. P. (1985): *Les agni devant la mort (Côte d'Ivoire)*, París: Karthala Éditions.
- JOURNET, O. (1979): «Questions à propos su sacrifice chez les Diola de Basse-Casamance», *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 4, pp. 77-94.
- JOURNET, O. y JUILLIARD, A. (1989): «Interrogatoire du mort en pays Joola Felup», *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 9, pp. 135-153.
- LALLEMAND, S. (1988): *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, París: L'Harmattan.
- PETIT, A. (2008): «Des funérailles de l'entre-deux rituels funéraires des migrants Manjak en France», *Archives des Sciences Sociales des Religions* [en línea], pp. 131-132, julio-diciembre de 2005, publicado el 30 de junio de 2008. <<http://assr.revues.org/3256>>.
- THOMAS, L. V. (1975): *Anthropologie de la mort*, París: Bibliothèque Scientifique Payot.
- THOMAS, L. V. y LUNEAU, R. (2004): *La terre africaine et ses religions*, París: Éditions L'Harmattan.
- VAN GENNER, A. (1909): *Les rites de passage*, París: Nourry.

TERESA MARGOLLES ET LA PLASTICITÉ DE LA MORT

Céline Cadaureille

Université Jean Monnet-Saint-Etienne

Résumé: L'œuvre de Teresa Margolles ne peut laisser indemne, ses dispositifs proposent une expérience à partager, un contact lugubre avec ce que nos sociétés contemporaines s'efforcent de cacher : le corps des morts. Après des débuts provocants avec le collectif SeMeFO, Teresa Margolles va travailler seule et son œuvre va ainsi aborder un tournant en utilisant les substances qu'elle récupère en tant que technicienne à la morgue, comme les eaux usées et la graisse. A première vue, rien n'inquiète le spectateur mais un sentiment d'effroi va l'envahir quand il découvre sur les cartels la description de l'œuvre, quand il comprend ce qui résonne à travers l'espace du centre d'art. En présentant directement la plasticité des cadavres, Teresa Margolles dénonce indirectement le silence assourdissant qui pèse sur les familles des milliers de victimes liées aux narcotrafiquants du Mexique. Nous verrons que son œuvre bouleverse insidieusement les codes et les représentations de la mort comme pour tenir tête à la barbarie du quotidien et au silence qui l'entoure.

Mots-clés: mort, art, matérialité, obscénité

Teresa Margolles and the plasticity of death

Abstract: It is impossible to respond with indifference to the work of Teresa Margolles; her pieces are an experience to be shared, and a gloomy contact with what our contemporary society is trying to hide: dead bodies. After her provocative debut with the collective SeMeFO, Teresa Margolles has been working alone and her works have begun to incorporate more and more substances, including grease and sewage, gathered at her day job: the morgue. At first sight, there's nothing to make the spectator uneasy, but insidiously, fear will pervade as he/she reads the description of each piece and begins to understand what resonates throughout the

art venue. Teresa Margolles indirectly denounces the deafening silence surrounding the families of the thousands of victims of Mexico's drug-trafficking by directly presenting the plasticity of dead bodies. Teresa Margolles insidiously transforms the norms and representations of death as a rebellious act against the day to day barbarism and its surrounding silence.

Keywords: death, art, materiality, obscenity

On ne peut évoluer sans apprendre que la vie a une fin, que notre temps est limité par une mort assurée. Ce dénouement inévitable nous accompagne comme une idée chagrine trop souvent oubliée... A partir du XIX^{ème} siècle, nos sociétés occidentales commencent à craindre la mort et évitent de la représenter autant que possible. Les gisants disparaissent peu à peu des sépultures pour être remplacés par des ornements qui proposent des symboles mortuaires comme des couronnes, des urnes, des croix ou encore des voiles¹. Une distance est maintenue entre les morts et les vivants comme pour protéger ces derniers. Les cimetières sont par exemple déplacés vers les abords des villes et des villages pour devenir des espaces autres, ou pour reprendre les termes de Michel Foucault : des hétérotopies. Il faut reconnaître qu'en France, à l'heure actuelle, le corps des morts est peu visible car on meurt de plus en plus dans les hôpitaux, sans veillée ni présentation du corps. Il n'y a plus vraiment d'accès à la mort ni aux images funèbres, ce qui fait dire à Louis-Vincent Thomas dans son étude anthropologique : « Depuis la fin du siècle dernier, subitement la mort s'est tue : la mort est devenue dans les sociétés occidentales [...] l'obscénité par excellence, le mot que l'on ne doit pas prononcer, la chose que l'on ne peut évoquer. »²

Curieusement ou conséquemment, c'est avec force que certains artistes contemporains vont s'emparer du sujet pour nous confronter à une esthétique morbide, une plasticité de la mort. L'exposition *Six Feet*

1 A ce sujet voir les ouvrages de Philippe Ariès, *Essais sur l'Histoire de la mort en Occident*, éd. Seuil, Paris, 1975 mais également, *L'homme devant la mort*, éd. Seuil, Paris, 1977.

2 Louis-Vincent Thomas, "problèmes de la mort aujourd'hui", *La Mort aujourd'hui*, éd. Anthropos, Paris, 1977, p. 2.

*Under*³-*Autopsie de notre rapport aux morts* a regroupé en Suisse le travail d'artistes emblématiques tels que Joël Peter Witkin, Andres Serrano, Sun Yuan et Peng Yu (Groupe Cadavre) et aussi Teresa Margolles (Collectif SEMEFO). Nous nous intéresserons ici au travail de l'artiste mexicaine Teresa Margolles qui a également présenté son œuvre en France au centre d'art contemporain de Brétigny et au FRAC Lorraine en 2005. Cette artiste, née en 1963 à Culiacan, Sinaloa, vit et travaille à Mexico. Elle possède un profil plutôt original puisqu'elle est diplômée du département de médecine légale de la ville de Mexico et occupe ainsi les fonctions de technicienne légale dans une morgue. Elle se fait connaître dans le milieu artistique en fondant entre 1980 et 1990 le collectif SEMEFO (Servicio medico forense, soit service médico-légal) avec Arturo Angulo Gallardo, Juan Luis Garcia Zavaleta, Carlos Lopez Orozco. Tous sont issus de différentes formes de création mais se retrouvent autour de la même thématique, celle de « la vie du cadavre ». Ils portent une attention toute particulière aux cadavres des marginaux, des SDF, des jeunes des Gangs, de ceux qui sont sans le sou ou que l'on ne pleure pas. Si leur mort semble être des plus discrètes, Teresa Margolles ne supporte pas que leurs corps s'effacent d'une société qui n'a jamais voulu les porter à la lumière du jour. Nous verrons comment elle développe un travail artistique en s'appuyant directement sur la plasticité de la mort, en confondant son lieu de travail et son atelier d'artiste. Nous observerons aussi les stratégies qu'elle met au point depuis 2000 pour déjouer l'obscénité qui entoure le cadavre et peut déranger la sensibilité des spectateurs.

1. Des débuts provocants

Au départ, les performances (filmées ou en direct) du groupe SEMEFO étaient très violentes et donnaient à voir des représentations de la mort parfois insoutenables car elles exhibaient des chairs meurtries et parfois même décomposées. La matière organique et les viscères qu'ils répandaient en dehors du corps pouvaient nous rappeler des scènes réalisées par les actionnistes viennois dans les années 60⁴. En effet, on retrouve le

3 Berne, Suisse, du 2 novembre 2006 au 21 janvier 2007.

4 Arturo Angulo et Teresa Margolles se réfèrent alors aux actions de ces artistes européens pour évoquer la violence de leurs intentions artistiques dans la performance des pals : « Nous

pouvoir viscéral des tripes et des boyaux exhibés en dehors du système digestif, offrant une image chaotique de l'organique qui nous habite. Mais à la différence des actionnistes viennois, le collectif SEMEFO utilise des viscères humaines et non animales, de plus ils ne jouent pas l'action mais la vivent extrêmement dangereusement. Ils poussent le vice et les limites de l'art vers l'horreur et ils se mettent en danger physiquement pour leur œuvre et leurs spectateurs. D'après Murielle Gagnebin, les artistes qui chargent ainsi la violence à l'état brut cherchent à « [...] réveiller un public bien souvent gavé et somnolent, en le confrontant avec les figures issues de la régression, disons-le : avec la honte. »⁵

La transgression devrait donc être aussi grande que le public semble être impassible et cela de manière à garder une société qui soit toujours en mouvement. Teresa Margolles veut réveiller les consciences en nous confrontant aux morts que les trafics engendrent au sein des ghettos, à la honte d'un pays tout entier qui se trouve complètement dépassé par ces événements violents et meurtriers. Les premières photographies de Teresa Margolles présentaient des images crues de cadavres qui semblaient être rendus à l'état de charogne, des images qui, malgré elles, nous forçaient à détourner le regard. L'artiste va ainsi constater les limites qu'induit la provocation et, pour atteindre son objectif politique autant qu'artistique, Teresa Margolles va peu à peu changer son mode opératoire pour éviter la censure et le rejet des spectateurs.

Son travail va commencer à aborder un tournant en 2000 avec l'œuvre intitulée *Lengua*. Il s'agit d'une langue qui porte un piercing et qui révèle, d'après Margolles, la marginalité du cadavre : un jeune punk héroïnomane. Pour obtenir cette langue, elle propose à la famille du défunt qui ne pouvait assumer les frais de sépulture de les payer et de pouvoir en contre-partie utiliser un morceau du cadavre. La langue est alors naturalisée et posée sur un petit socle présentoir pour nous montrer un punk qui, dans son insolence post-mortem, tire encore la langue au monde en-

voulions provoquer des réactions viscérales [...] C'était le cas par exemple pour une de nos performances : des pals se trouvaient devant un mur de gravats. Les performers nus s'emparaient réellement, chacun avait décidé jusqu'où il serait empalé [...] Des participants allongés étaient recouverts de viscères comme dans les performances de Nitsch. » Teresa Margolles, « SEMEFO : Art after death-Trace des corps », entretien réalisé par Raphael Cuir, dans « Représenter l'horreur », *Art Press*, hors série, mai 2001, p. 67.

5 Gagnebin Murielle et Milly Julien, *Les images honteuses*, éd. Champs Vallon, Seyssel, 2006, p. 296.

tier. Mais la véritable insolence est ici celle de l'artiste qui s'approprie un morceau de corps mort comme un *ready made* et celui-ci semble d'autant plus puissant qu'il est de petite dimension. Le choc et la violence de cette pièce ne sautent pas aux yeux de prime abord, il faut se rapprocher de ce morceau de chair rabougri pour comprendre de quoi il s'agit... Dans ce rapprochement, Teresa Margolles touche le spectateur profondément car elle surprend, contrairement à ses vidéos performances qui étaient obligatoirement accompagnées de panneaux d'avertissement pour éviter toutes plaintes.

2. Une matérialité du cadavre

La même année, c'est à dire en 2000, elle réalise une vidéo intitulée *Ville en attente* dans laquelle on peut voir un homme s'appliquer à combler les trous des murs extérieurs d'un bâtiment avec de la graisse. En cherchant à avoir plus d'explications sur cette vidéo, le spectateur peut apprendre grâce au cartel qu'il s'agit de graisse humaine, une matière qu'elle récupère lors de la préparation des cadavres à la morgue. Cette matière instable va évidemment influencer l'interprétation que l'on peut se faire de *Ville en attente*. Ici, le geste n'est pas spectaculaire mais laborieux, il semble sans fin car avec la chaleur, la graisse fond et le mur donne l'impression de suinter, de dégouliner de l'humain. *Ville en attente* vient activer dans un geste les angoisses qui se dissimulent dans les trous et les failles. Ces trous sont des percées du vide dans le plein, une absence de matière que la graisse ne peut combler. Jean-Paul Sartre reconnaissait ainsi dans le trou une ambivalence fondamentale qui vient régler les peurs et les désirs des hommes. Dans *Les carnets de la drôle de guerre*, il écrit que : « L'abîme est trou, il propose l'engloutissement. Et l'engloutissement attire toujours comme néantisation qui serait son propre fondement. Naturellement, l'attraction pour le trou s'accompagne de répulsion et d'angoisse. »⁶

La réaction semble presque naturelle comme la sensation vertigineuse qui nous saisit lorsqu'on se trouve au bord du vide. On peut considérer que le geste que transcrit la vidéo de Teresa Margolles cherche à atteindre de manière symbolique cet abîme engloutissant. Mais la matière qui est ici utilisée ne fait que renforcer cette sensation d'anéantissement, car la

⁶ Jean-Paul Sartre *Les carnets de la drôle de guerre*, éd. Gallimard, Paris, 1983, p. 188.

graisse est un matériau instable et mouvant. Ces images nous forcent à reconnaître que nous ne sommes pas immuables, que notre corporéité n'est pas faite de brique ou de pierre. Cette confrontation de matériau organique avec des éléments bruts renforce insidieusement notre dégoût et active nos angoisses face à la mort. Car, d'après le titre de l'œuvre, on peut se demander ce que cette ville attend si ce n'est d'absorber en silence d'autres morts dans ces fissures.

Le travail artistique de Teresa Margolles va peu à peu se radicaliser, c'est-à-dire qu'elle va préférer à la violence le pouvoir intrinsèque des matériaux qu'elle manipule. La graisse qu'elle conserve des cadavres va ainsi devenir un matériau de prédilection, l'essence même de ses installations. En 2005, elle réalise au FRAC Lorraine, une œuvre intitulée *Caida libre* qui sécrète cette graisse. Un dispositif est fixé au plafond et il rejette régulièrement des gouttes de graisse qui forme petit à petit une flaque sordide sur le sol. Teresa Margolles présente cette installation dans ces termes : « Chaque goutte symbolise une mort, tandis que la gouttière représente la violence continue et silencieuse – une goutte par minute pendant deux mois donne environ quatre-vingt-dix mille gouttes, et autant de morts. »⁷

A travers ce dispositif qui diffuse une matière organique et humaine, l'artiste met en exergue une destinée irrémédiable : celle des victimes des narcotrafiquants qui sévissent au Mexique. La goutte qui s'écrase au sol est presque invisible, le spectateur ne peut pas vraiment la percevoir et il l'entend à peine. Bien que ce bruit puisse paraître insignifiant, il fait raisonner les drames liés à la criminalité grandissante du Mexique. Mais nous pouvons également reconnaître dans cette installation une forme efficiente du *Memento mori*, celle du sablier qui nous rappelle que le temps passe et que nous sommes tous amenés à mourir. Les moyens que Teresa Margolles met en place dans cette œuvre sont minimaux et agissent avec force sur nos consciences. Le travail de cette artiste est parfois qualifié de minimaliste mais il serait plus juste, comme Itala Schmelz nous le fait remarquer dans le catalogue d'exposition, de parler d'Arte Povera. Itala Schmelz écrit ainsi : « De par leur facture, les œuvres de Margolles me semblent précieusement pauvres plus que minimales. Loin d'être un art froid, purement conceptuel, le travail de Margolles assume pleinement sa plasticité, faisant

7 Teresa Margolles, catalogue du CAC de Brétigny et du Frac Lorraine, 2005.

de son aspect matériel une réflexion essentielle à partir de laquelle l'artiste propose d'aborder son œuvre. »⁸

Il faut reconnaître que l'appréhension d'une œuvre de Teresa Margolles est en soit une expérience physique qui nous confronte à des odeurs, à des couleurs et à une sensation de malaise, voir de dégoût. Elle nous affecte en manipulant des matières qui paraissent intouchables puisqu'elles appartiennent aux cadavres et touche conséquemment au tabou de la plasticité de la mort.

3. Une valeur de contact

Depuis ces dernières années, l'œuvre de Teresa Margolles infiltre insidieusement la matière extraite des cadavres dans les centres artistiques et elle touche les spectateurs, au sens propre comme au sens figuré.

A l'exposition *Six Feet Under – Autopsie de notre rapport aux morts*, Teresa Margolles présentait les installations *Encobijados* (Couvertures, 2006) et *Vaho* (Vapeurs, 2006). *Encobijados* présente des couvertures qui reposent sur une sorte de grand porte-serviette comme on en trouve parfois dans les salles de bains à portée de main. Cependant le spectateur n'est pas tenté de toucher ces couvertures, d'abord parce que l'on a intégré l'interdiction de toucher les œuvres dans l'enceinte d'un musée, mais aussi parce que l'on peut apercevoir sur ces tissus des taches, des traces infâmes et des morceaux de sparadraps maculés. Le cartel nous apprend que ces couvertures entouraient les cadavres lorsqu'on les a découverts et qu'à la morgue, le premier geste de la technicienne est de retirer cet épais linceul. Le geste artistique est ici de venir exposer ce qui normalement nous sert à cacher, afin que chaque souillure vienne inquiéter le regard du spectateur mais également attaquer l'intégrité de son corps vivant. Car le corps du spectateur se confronte physiquement aux traces de la mort, au vide et à ses angoisses. Le corps du cadavre n'est plus là, mais le corps de spectateur se tient face à cette absence, face à ce vide qui peut paraître absorbant. Il n'y a presque rien dans cette salle d'exposition mais ces quelques couvertures portent en elles la puissance du contact, du contact qu'elles ont entretenu avec le mort, autant dire avec la mort... L'autre installation, intitulée

⁸ Itala Schmelz est critique d'art et directrice de la Sala de Arte Publico Siqueiros, Mexico. In, *Teresa Margolles*, catalogue du CAC de Brétigny et du Frac Lorraine, 2005.

Vaho (Vapeur, 2006), présente trois socles blancs qui portent des saisons en plexiglas transparents, comme une sorte de vitrine qui semble vide. Comme pour les couvertures, en se rapprochant on découvre quelques détails, des taches qui viennent nous indiquer le travail d'autopsie de Margolles. On remarque en effet qu'il y a des traces de giclures ou autres projections de liquides corporels sur le plexiglas et on saisit après avoir lu le cartel que sous la pression des vapeurs de décomposition, le cadavre lors de l'autopsie projette des matières et macule ainsi le coffret de plexiglas. Ces horribles précisions nous font alors entrevoir le parallélépipède minimaliste de plexiglas avec une violence incroyable et soulèvent certaines questions au sujet de la mort dont on ne veut connaître les réponses⁹. Heureusement, le spectateur semble encore protégé de ces effluves puisqu'il conserve une distance par rapport à ces objets, il n'est pas en contact direct... Mais il est difficile de ne pas penser aux gestes que Teresa Margolles, en tant que technicienne, a exécutés à la morgue pour réaliser son travail. Le contact qu'entretient l'artiste avec la matière extraite des cadavres vient inquiéter l'interprétation que l'on peut se faire de son œuvre.

Parfois, les œuvres de Teresa Margolles cherchent à provoquer ce contact en utilisant des éléments aqueux. Les eaux souillées qui sont normalement évacuées par le réseau des égouts de Mexico sont conservées par l'artiste pour réaliser des installations sensibles à la poésie dérangement. En 2003, l'œuvre intitulée *In The Air* (Dans les airs) diffuse dans l'espace d'exposition des bulles de savon qui sont produites par des machines à bulles à partir de ces eaux troubles diluées dans de l'eau savonneuse. Une fois encore, le dispositif utilisé est très simple mais l'effet produit est terrifiant car chaque bulle semble devenir une menace macabre qui peut nous éclater à la figure. La légèreté et la fragilité des bulles de savon contrarie notre perception et peut nous piéger si nous n'avons pas pris la peine de lire le cartel pour comprendre de quoi l'œuvre est faite. Dans son texte *Il pleut des yeux morts*, le directeur du CAC de Brétigny Pierre Bal-Blanc écrit ceci à propos des matériaux de Teresa Margolles : « Préalablement traitée, cette matière indicielle, constituée d'une multitude d'informations, transporte l'histoire intime et publique des personnes agressées et les traces de la violence de leur environnement social. »¹⁰

9 Quelle est la nature de ces liquides ? Est-ce que la technicienne en reçoit ? etc.

10 Pierre Bal-Blanc, *Teresa Margolles*, catalogue du CAC de Brétigny et du Frac Lorraine, 2005.

Ces eaux de lavages vont être utilisées dans différentes installations avec des dispositifs plus ou moins proches. Par exemple, l'eau va être vaporisée par des machines à brouillard en 2000 pour l'œuvre intitulée *Vaporización*, ou diffuser directement par des appareils de climatisation pour l'œuvre *Air*, réalisée en 2003. Traverser ce genre d'installation peut susciter un certain malaise car la vapeur d'eau nous touche directement, nous ressentons, nous respirons ces matières indicielles et cadavériques. La vidéo *El baño* présentée au centre d'art de Brétigny montre de manière brutale ce contact que Teresa Margolles recherche entre les morts et les vivants. Dans cette vidéo, l'artiste filme un jeune homme nu sous une lumière lugubre, recevant une violente vague d'eau souillée sur son corps. Ce plan fixe monté en boucle nous présente une cérémonie qui peut nous évoquer un étrange baptême... L'eau des morts vient ici frapper le corps vivants, comme pour lui rappeler dans ce contact charnel et intime que la mort est un élément qui fait partie de la vie. Les œuvres de Margolles nous plongent de manière sensible et cruelle dans un univers dont on ne peut ressortir indemne...

4. Conclusion

Face à la simplicité du travail artistique de Teresa Margolles, nous percevons avec force la plasticité de la mort mais également la douleur d'un pays tout entier. Dans le cadre de son travail à la morgue, la technicienne reçoit souvent des familles accablées par la perte d'un proche et des difficultés financières qui les empêchent de récupérer le corps. L'œuvre que fait Teresa Margolles s'adresse à ceux qui restent, aux corps que l'on ne peut enterrer et aux familles qui les pleurent. Elle explique, dans sa note d'intention auprès du FRAC Lorraine, l'émotion qui entoure son travail de technicienne et écrit cela : « C'est à la morgue que je dois «codifier» ces images déchirantes et délirantes que je vois chaque nuit dans l'amphithéâtre, servir de «filtre» pour contenir l'impuissance et la rancune que je partage avec ces personnes et décharger la haine, la convertir en art.»¹¹

L'artiste « filtre » tout cela pour fabriquer ces matériaux (les eaux souillées et la graisse des cadavres), elle conserve l'essence de ces morts dans des

11 Teresa Margolles, *Teresa Margolles*, catalogue du CAC de Brétigny et du Frac Lorraine, 2005.

œuvres qui forcent le respect et le recueillement. Si ses installations sont souvent éphémères et ne durent que le temps de l'exposition, certains travaux restent de manière permanente dans les lieux de l'exposition comme des monuments aux morts adressés aux vivants. Elle a ainsi produit en 2005 *Fosa Comun (Fosse commune)* pour le centre d'art contemporain de Brétigny : un sol en ciment qui a été réalisé à partir des eaux usées des laboratoires médicologéaux mexicains. Bien que l'exposition *Involution* soit terminée depuis sept ans maintenant, le sol du centre est resté en l'état et les spectateurs qui viennent aujourd'hui visiter ce centre d'art peuvent comprendre de quoi il s'agit et restent ainsi en contact direct avec cette plasticité morbide. Les dispositifs de l'artiste sont particulièrement efficaces car ils déstabilisent le spectateur en lui proposant des espaces vides, des installations simples qui peuvent paraître de prime abord déceptives. Mais en lisant les cartels et en avançant dans les œuvres de Margolles, on découvre ce trop plein de corps, cette matière lugubre et envahissante qui habite l'espace qui nous entoure. Cette artiste arrive à déjouer les tabous mais aussi la censure puisqu'il n'y a rien de vraiment compromettant dans ce qu'elle expose. Elle ne fait que déplacer des éléments ou des matières de la morgue vers des espaces d'exposition, mais c'est dans ces déplacements qu'elle réalise une transgression obscène. La force du travail de Teresa Margolles réside dans ce non respect des distances que la société tente de conserver entre les vivants et les morts.

Les commissaires d'expositions et les centres d'art deviennent complices de cette œuvre, pour l'acte artistique, pour l'enjeu politique ou peut-être seulement parce qu'ils savent que nous nous empressons d'aller voir la dernière exposition à sensation... Quoiqu'il en soit exactement, l'équilibre se crée ainsi : d'un côté on cache les morts et de l'autre, on les expose. Dans l'article intitulé « L'œuvre, maître du spectateur », Murielle Gagnebin reconnaît un pouvoir rééquilibrant dans certaines œuvres d'art et écrit ceci : « L'art est alors au mieux un fétiche étayant, ou encore il permet un clivage pervers propre à empêcher quelque effondrement psychique, voire en termes de civilisation, susceptible de nous protéger de la barbarie, disons-le de *notre* barbarie. »¹²

La barbarie qui se dégage du travail de Teresa Margolles serait de tout évidence quelque chose que nous partageons tous, car la mort de ces mexi-

12 Murielle Gagnebin « L'œuvre, maître du spectateur » in : *Les images honteuses*, de Gagnebin Murielle et Milly Julien éd. Champs Vallon, Seyssel, 2006, p. 297.

cains nous renvoie à notre propre mort, celle que nous cherchons à oublier et à éviter autant que possible... Ces horreurs ne nous sont pas pour autant familières mais refuser de les voir serait sûrement une forme d'aliénation. Le Mexique a connu plus de morts par balle en 2008 que dans toute son histoire récente¹³ et l'on comprend mieux pourquoi, à la biennale de Venise de 2009, Teresa Margolles a intitulé son exposition : *De qué otra cosa podriamos hablar?* (De quoi d'autre pourrions nous parler ?). L'urgence de la situation nous oblige à parler de ce que Teresa Margolles nous donne à voir dans ses installations. Si les corps des morts restent encore cachés, l'œuvre de Teresa Margolles devient de plus en plus visible et reconnue. Dernièrement, on lui a décerné le prix Artes Mundi 5 (2012) pour l'engagement et la force qu'elle impose face aux morts tragiques qui endeuillent le Mexique.

13 En 2008 on compte plus de 5000 victimes criminelles contre 2800 pour l'année précédente, chiffre rapporté par Cuauhtémoc Medina, commissaire de l'exposition pour la Biennale de Venise 2009.

DESCONOCIDOS

Sebastián Conejo
*Fotógrafo independiente*¹

Resumen: Este texto es la síntesis del proyecto de la exposición fotográfica “Desconocidos”, sobre las personas desaparecidas en su intento por cruzar el Estrecho de Gibraltar y llegar a Europa.

Palabras clave: fotografía, exposición, restos humanos

The Unknown

Abstract: This text is the synthesis of the project of the photographic exhibition “The Unknown” (“Desonocidos”), about those who have gone missing in their attempt to cross the Strait of Gibraltar and reach Europe.

Keywords: photography, exhibition, human remains

1 <www.sebastianconejo.com>.

Desconocidos es un trabajo de documentación fotográfica de lápidas sin nombres pertenecientes a inmigrantes que fallecieron en naufragios de pateras intentando alcanzar la costa española y cuyos cuerpos nunca pudieron ser identificados.

Todo comenzó el 1 de noviembre de 1988, fecha en la que aparecieron en la playa de Los Lances de Tarifa los primeros cadáveres reconocidos como víctimas de la inmigración clandestina a España (las últimas víctimas han sido las de este mismo verano). A partir de esa fecha la lista de muertos ha ido aumentando año tras año. Muchos de ellos han podido ser contabilizados. Organizaciones como la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía (APDHA) ha llevado un seguimiento pormenorizado de estas víctimas¹. Sin embargo, la gran mayoría de fallecidos no aparecen en estadística alguna. Sus cuerpos no se han visto nunca. El estrecho de Gibraltar, de unos 14 kilómetros, es un enorme cementerio; es imposible saber cuántas personas han muerto en sus aguas, aunque según estimaciones de la APDHA, en torno a 20 000 inmigrantes han sido tragados por sus aguas. De los que fueron arrastrados a la costa, muchos han podido ser identificados y muchos de ellos han podido incluso ser repatriados, sobre todos aquellos que procedían de Marruecos y fallecieron en el área del estrecho de Gibraltar, donde está ubicada la funeraria Sefuba, que se ha especializado en este tipo de repatriaciones.

Uno de los naufragios más conocidos en aquella zona es el que se conoce como *la tragedia de Rota*. Ocurrió en octubre de 2003. Treinta y seis ocupantes de una patera murieron ahogados frente a las costas tras volcar. Un golpe de mar de unos cuatro metros dio al traste con el plan de viaje de la expedición. Los primeros cadáveres tardaron dos días en aparecer. Desde ese día, el mar fue dejando cuerpos en la costa de manera ininterrompida durante dos semanas. Los bañistas dejaron de acercarse a esa cala, era demasiado el horror de ver cómo, de repente, las olas escupían a la orilla un cadáver. La ya citada funeraria Sefuba pudo identificar a la mayoría de cadáveres, salvo 13: los 13 de Rota. Después de pasar varios años en la cámara frigorífica del tanatorio, un juez ordenó que fuesen enterrados en el cementerio de Los Barrios (Cádiz), localidad donde se encuentra la famosa funeraria. Allí siguen sus nichos de cemento, austeros, espartanos, que contrastan sobre el resto de los nichos repletos de dedicatorias y flores.

En otros muchos cementerios se repite la misma historia. Las letras DP (diligencias previas) marcan las lápidas de los nichos del cementerio

de Algeciras donde están enterrados los inmigrantes sin identificar que perdieron la vida en el mar cuando intentaban alcanzar la costa española.

Hasta 2007 se calcula que en los cementerios españoles habían enterrados más de 350 africanos anónimos, cuyo nombre, edad o procedencia no se conocía. Hasta en 12 localidades de la península y Canarias se da esta triste realidad. De esta forma, cementerios como el de Los Barrios, Rota, Algeciras, Tarifa o Barbate en la península, y el del Puerto del Rosario, Teguiise o Arrecife de Lanzarote en Canarias acogen cadáveres de inmigrantes sin nombre, identidad ni pasado, que no han sido reclamados por nadie, en cuyas tumbas solo aparece un número o una fecha, y en ocasiones alguna inscripción. Estos inmigrantes, soñadores anónimos, se propusieron abandonar la miseria de los países de los que procedían, emprendieron un viaje arriesgado hacia Europa, su paraíso soñado, y murieron a causa la dureza de la travesía, que les hizo sufrir hipotermia y deshidratación hasta fallecer en altamar o a su llegada a tierra. Otros murieron en naufragios ocurridos en la mayoría de los casos muy cerca de las costas; en ocasiones, este naufragio se produjo en el momento en que la patera en que viajaban era interceptada por la Guardia Civil o rescatada por Salvamento Marítimo. Sus tumbas nunca son visitadas porque sus allegados no saben que han muerto. Sus padres y hermanos suelen creer que han logrado llegar a España, que se han trasladado a otro país o que se encuentran en un centro de internamiento, aunque también existe el temor de que hayan podido fallecer.

Estas tristes tumbas son la huella imborrable de una cruda realidad, y es que, según la APDHA, solo en 2007 pudieron perder la vida en torno a 3 500 inmigrantes en su intento por llegar a las costas españolas. Muchos de ellos desaparecieron para siempre bajo las aguas del mar; hombres y mujeres que murieron tratando de buscar ese futuro que sus países les negaban, que fueron protagonistas involuntarios por unos días en la apertura de telediarios o en las portadas de periódicos, pero que pronto fueron olvidados y ya solo recordados por estas lápidas humildes, situadas en los nichos menos demandados de algún cementerio español.



La manera en que la muerte es considerada en la sociedad sigue atrayendo el interés de las ciencias sociales. Como reflejo de las constantes transformaciones sociales que se experimentan, seguimos celebrando la desaparición de nuestros congéneres con el fin de reconfortar a los vivos, si bien lo hacemos de manera diferente, mostrando expresiones de duelo que ya no recluimos en los espacios de intimidad.

