

Au cœur de la mort : faire science avec les défunts

Delving into death: doing science with the dead

Marc-Antoine Berthod^{1*}

1 Laboratoire de recherche santé-social (LaReSS), Haute école spécialisée de Suisse occidentale (HES-SO | HETSL), Lausanne, Suisse

* marc-antoine.berthod@hetsl.ch

Reçu : 25 novembre 2021 ; accepté : 17 janvier 2022
Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris

Cette note fait suite à une communication invitée présentée lors des 1846^{es} journées de la Société d'Anthropologie de Paris dans le cadre de la session "Entre vivants et morts : regards croisés sur une frontière relative et fluctuante"

Résumé – Dès les fondements de la discipline anthropologique, le thème de la mort n'a cessé de nourrir une abondante littérature qui met en perspective les façons dont les collectivités construisent les limites entre les vivants et les morts ; dont elles définissent des intervalles entre ces deux catégories tout en désignant des lieux réservés aux défunts. Dans un premier temps, ce texte retrace la façon dont ces limites et leurs transgressions ont été appréhendées par les anthropologues culturels et sociaux. Il évoque ensuite un possible infléchissement dans la manière de saisir ces aspects en prenant appui, d'une part, sur la notion d'immortalisme technoscientifique et sur l'émergence de certaines pratiques funéraires écologiques ; il situe, d'autre part, l'intérêt méthodologique d'être présent pour un motif de recherche lors d'un passage de vie à trépas, en l'occurrence lors d'un suicide assisté, pour documenter l'établissement de cette limite. Par ces deux illustrations, l'objectif est de mettre en perspective les questionnements des anthropologues culturels et sociaux avec ceux que sont susceptibles de rencontrer les bio-anthropologues et l'archéologie funéraire pour interpréter le rapport entre vivants et morts au fil de l'histoire.

Mots clés – mort, croyances, immortalisme technoscientifique, engagement ethnographique

Abstract – Ever since the founding of anthropology as a discipline, the theme of death has nourished an abundant literature that puts into perspective the ways in which communities construct boundaries between the living and the dead: how they define intervals between the two categories while designating places reserved for the deceased. In this text, we first discuss how these boundaries and their transgressions have been considered by cultural and social anthropologists. We then suggest that a shift has occurred in perspectives on these aspects, through a commentary on the notion of techno-scientific immortalism and the emergence

of certain ecological funeral practices. In parallel, we show the methodological importance of being present at the time of a passage from life to death, in this case at the time of an assisted suicide, in order to document how this boundary between life and death is established. Through these two illustrations, the aim is to bring the questions raised by cultural and social anthropologists into perspective with questions liable to be encountered by biological anthropologists and funerary archaeology when interpreting the relationship between the living and the dead over historical time.

Keywords – death, beliefs, techno-scientific immortalism, ethnographic engagement

Introduction : **documenter une frontière fluctuante**

À l'échelle de l'individu, un ensemble de processus différenciés – cliniques et biologiques – sont à l'œuvre pour distinguer le vivant du mort. Dans son ouvrage *Les frontières de la mort*, la neurologue et historienne des sciences Laura Bossi (2012) rappelle que cette distinction a toujours été complexe à établir et a fait l'objet d'interprétations fluctuantes au fil de l'histoire (Milanesi, 1989). Elle souligne que, depuis une soixantaine d'années, l'*invention de la mort encéphalique*, pour reprendre son expression, n'a pas tari les controverses en la matière, ce qui se traduit en particulier dans les débats relatifs au don d'organe (Lock, 2001).

À cette difficulté s'ajoute la pluralité des conceptions de la personne qui – au-delà du substrat corporel – nourrissent les imaginaires et s'expriment dans des comportements, des gestes et des récits contribuant à rendre plus fluctuante encore l'appréciation de la frontière entre la vie et la mort (Bloch, 1993). De Frazer (1994 [1922]) à Godelier (2014), les anthropologues culturels et sociaux ont abondamment

décrit et commenté l'expression de ces éléments dans les sociétés d'ici et d'ailleurs. Et durant ces dernières décennies, bon nombre de travaux ont non seulement porté sur le passage de vie à trépas en mettant en perspective le statut du cadavre et la notion de personne (Le Breton, 2010 ; Manaï, 1991), mais aussi sur les débuts de la vie humaine en cherchant, par exemple, à préciser le statut de l'embryon et des fœtus (Blizzard, 2007 ; Charrier et al., 2018), et même des très jeunes enfants (Bonnet, 1994).

Ce texte s'inscrit dans le fil de ces questionnements. Il prend appui sur deux travaux de recherche distincts. Le premier porte sur les pratiques de voyance et de divination observées en Suisse romande (Berthod, 2007a ; 2007b) ; son but était d'explorer en situation les expériences d'extension de soi que vivent les individus qui les mettent en œuvre. En effet, ces *voyants* déclarent aller au-delà de leurs limites corporelles et psychiques pour interagir avec des *entités* – les morts notamment – ou avec des *énergies invisibles*. Mener une enquête de terrain dans ce contexte a impliqué de comprendre la façon dont les rapports entre vivants et morts sont continuellement (re)configurés, brouillés ou réaménagés. Le second est une étude ethnographique réalisée sur l'assistance au suicide, en Suisse également (Berthod et Pillonel, 2021 ; Pillonel et al., 2021), durant laquelle il a été possible d'observer en direct le passage de vie à trépas de personnes ayant sollicité un accompagnement pour mourir. Cela a requis l'adoption d'une posture réflexive sur la place occupée par les chercheurs dans ces moments singuliers.

Partant de ces études, l'intention est de contribuer à la réflexion sur la façon dont la frontière relative et fluctuante entre les vivants et les morts est appréhendée, en proposant un focus sur deux points : d'une part, sur les variations du regard anthropologique sur cette frontière, lorsque cette dernière est remise en question dans le jeu des interactions sociales en présence des chercheurs et, d'autre part, sur l'intérêt d'observer le passage de vie à trépas et, plus largement, le traitement des corps morts. En d'autres termes, l'objectif de ce texte est de commenter ce que signifie s'engager sur un plan ethnographique au cœur de la mort pour documenter ce qui se joue lorsque cette limite se négocie ou prend forme, et faire ainsi science en présence des défunts.

Entre vivants et morts : une limite constamment mise à l'épreuve

Quel est le statut des morts et où se situe la limite les séparant des vivants ? Poser la question en ces termes pré suppose une dualité qui en subsume d'autres : le *visible* et l'*invisible* ou le *rationnel* et l'*irrationnel* ; le *matériel* et l'*immatériel* ou encore le *naturel* et le *supernaturel*. Ces différentes oppositions, qui mettent en perspective la dualité plus générale entre *vivants* et *morts*, apparaissent comme autant de prérequis conceptuels pour imaginer ce qui vient faire limite entre ces deux registres. Ces derniers ne revêtent en principe pas les mêmes attributs et s'opposent bien souvent lorsqu'il est question de mort et de ritualité funéraire (Huntington et Metcalf, 1979). Autrement dit, un jeu de

catégorisation fait émerger la limite les séparant, ce qui permet ensuite d'identifier le vaste ensemble de situations lors desquelles cette limite viendrait à être contrariée, niée, effacée, affirmée ou encore déplacée. Ce processus ne sert donc pas qu'à distinguer les vivants des morts et à les répartir entre deux *mondes* : établir une telle limite comporte aussi une composante politique car, une fois déclarée ou instituée, celle-ci pourra être mise à l'épreuve, voire transgressée.

Pour s'en faire une idée, il suffit d'évoquer les *malemorts* (Capdecemme, 1997 ; Bapandier, 2001) et toutes les entités qui en résultent – spectres, âmes errantes, fantômes et autres revenants – qui témoignent de cette constante perturbation de la limite s'instituant fragilement entre les vivants et les morts. Ce registre de l'entre-deux – là où le mort et le vif sont concomitants (Berthod, 2007c) – se laisse aussi observer dans nos sociétés occidentales contemporaines (Meyer et Pels, 2003). Il est intéressant de noter à ce propos que la science et les innovations technologiques ont souvent été exploitées pour non seulement investiguer cette limite entre les vivants et les morts, mais aussi pour témoigner de leur potentielle concomitance. Dès l'invention de la photographie par exemple, se sont développés divers cabinets et ateliers proposant à des personnes de poser aux côtés de leurs proches défunts.

Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, la photographie *transcendantale* ou *spirite* était ainsi en vogue (Charuty, 1999 ; Chéroux et al., 2004). Plus récemment, ce sont les expériences dites de *mort imminente* ou de *mort retour* qui font l'objet d'attention dans différentes disciplines scientifiques (Vermeulen, 2004 ; Corman et al., 2017). Au-delà de ces exemples, il importe de souligner que les chassés-croisés entre le monde des vivants et celui des morts ne sont pas nécessairement subis par les personnes. Ces dernières peuvent chercher à se confronter à cette limite. Le cas échéant, elles aspirent à expérimenter son éventuel effacement, non sans exploiter la composante politique que cela suppose, en réclamant justice ou réparation par exemple (Pons, 2011).

Il ne s'agit pas ici de décrire en détail la façon dont ce jeu de catégorisation se produit, mais de questionner la posture anthropologique – culturelle et sociale du moins – qui sous-tend l'interprétation de cette limite entre les vivants et les morts. Car cette posture reste soumise à des représentations et à des conceptions normatives qui méritent d'être prises en considération pour comprendre la façon dont les rapports entre vivants et morts sont approchés, construits et théorisés. En fonction de cette posture, la limite entre vivants et morts ne se situe pas forcément au même endroit. Très tôt dans la constitution de l'anthropologie en tant que discipline scientifique, au cours du XIX^e siècle, le thème de la mort a occupé une place centrale. Bon nombre d'anthropologues ont collecté, parfois de première main et souvent à travers le récit d'explorateurs, de missionnaires et autres administrateurs militaires, des informations sur la ritualité funéraire et les croyances relatives à la prise en charge des défunts et à leur devenir au sein des collectivités étudiées.

Les théories élaborées, alors centrées sur les sociétés dites *primitives* ou *sauvages*, ont très tôt associé l'évocation des esprits, spectres et autres croyances en un au-delà à de la superstition, à des témoignages de crédulité ou à de l'ignorance, à l'instar d'Edward Tylor dans son ouvrage *Primitive culture* (1871). Mettre en évidence cette ignorance contrastait en retour avec les approches scientifiques, objectives et matérialistes des anthropologues qui tendaient à s'affirmer et à revendiquer leur légitimité durant ce siècle. Les nombreuses descriptions relatives à l'existence de la catégorie des *non-morts* pouvaient ainsi être comprises à l'aune d'oppositions entre le *profane* et le *sacré*, le *naturel* et le *supernaturel*, le *matériel* et le *spirituel*. Le fait d'affirmer croire au brouillage des limites séparant ces registres relevait – et relève encore aujourd'hui – de conceptions généralement perçues comme non scientifiques.

Ainsi, les approches anthropologiques des rapports entre vivants et morts se sont tout d'abord positionnées en dénonçant la crédulité des individus face à ce brouillage ou cet effacement de la limite séparant ces deux registres, tout en légitimant une certaine conception de la science. Au tournant du XX^e siècle, la façon d'interpréter ces rapports a été jugée intellectualiste, car trop centrée sur le seul registre des croyances et insuffisamment sur les expériences corporelles et sensorielles des individus (Bensaude-Vincent et Blondel, 2002). L'attention s'est alors tournée vers le fait que bon nombre de personnes disent éprouver dans leur propre chair ces dualismes entre morts et vivants. D'où l'importance de plus en plus grande accordée à l'observation et à l'analyse de la manière dont ces rapports sont incarnés dans les interactions et ce, si possible, sur la base d'un engagement ethnographique (Klass, 2003).

Le regard anthropologique s'est donc modifié et déplacé, puisqu'il a progressivement mis l'accent sur l'importance que revêt la construction de cette limite entre vivants et morts pour réfléchir à l'organisation et à la cohésion des groupes sociaux. Dans cette perspective, le traitement des défunts, la ritualité funéraire et l'attribution d'un statut aux morts ont de plus en plus été compris et expliqués en fonction de la solidarité du groupe ou de la régénérescence sociale qu'elle performe (Bloch et Parry, 1982). Les *rites de passage* servent par exemple à entériner le changement de statut des individus qui décèdent, selon une organisation sociale et un contexte spécifiques. Les travaux de Robert Hertz (1905-1906) ou d'Arnold Van Gennep (1909) sont, parmi d'autres, restés célèbres à ce propos. Autrement dit, la question de la crédulité est devenue secondaire et la posture des anthropologues plus confortable vis-à-vis des croyances en l'existence d'un *au-delà*, dans la mesure où il n'apparaît plus si déterminant de statuer ni de prendre parti en la matière pour asseoir une autorité scientifique.

Situer cette limite face à l'immortalisme technoscientifique

Depuis quelques décennies cependant, un nouvel infléchissement de la posture scientifique en général et anthropo-

logique en particulier se laisse observer. Cet infléchissement mérite attention dans la mesure où il situe à un autre endroit l'étude de la limite entre les vivants et les morts. Les travaux menés par l'anthropologue Abou Farman contribuent à éclairer cet infléchissement. Dans *On not dying. Secular Immortality in the Age of Technoscience*, Farman (2020) soutient que la science se déploie désormais dans un contexte sécularisé, ce qui n'exclut pas l'expression religieuse sous différentes formes. Mais cette inscription du projet scientifique dans un contexte sécularisé ne fait plus de la science une opposante aux conceptions *supernaturelles* ou *transcendantales*. Cette dernière se situe en-deçà de cette opposition. Elle tend même à devenir une alliée de certaines conceptions que Farman qualifie d'*immortalistes*.

Dans les grandes lignes, cet anthropologue défend l'idée selon laquelle la science se préoccupe moins de la limite entre des mondes *visible* et *invisible*, *naturel* et *supernaturel*, ou entre vivants et morts. Il soutient que la question du dualisme et par conséquent de la limite se conçoit et s'expérimente au sein d'un même et unique monde, matériel, formé de composantes physiques, biologiques, neuronales, voire informatiques. Autrement dit, il s'agit de comprendre la relation entre le corps et la conscience ; de comprendre l'esprit humain au sens de *mind* en anglais – le soi, ce qui fait l'individu et la personne, l'*agency* – dans sa relation à la matière et à ce qui le constitue, pour déterminer si limite il y a et, corollairement, évaluer la pertinence de l'idée de continuité.

Farman (2020) décrit et analyse les conceptions et pratiques transhumanistes, les relations entre hommes et machines qui façonnent cette continuité de l'être humain via les nouvelles technologies. Ces dernières seraient susceptibles d'actualiser – dans un avenir plus ou moins proche – une forme de survie de la personne, sous une forme matérielle, physique, voire informatique, et de dépasser au fond les limitations biologiques. Si bien que, point important, la production de cette continuité resterait entièrement compréhensible et explicable d'un point de vue scientifique. Brièvement dit, le *supernaturel* n'a aucune place ici.

Cet anthropologue fonde son propos sur une ethnographie des pratiques de cryogénéisation – la préservation des corps avec l'espoir de progrès scientifiques tels que la personne pourrait revivre ou retrouver sa conscience ultérieurement – en particulier aux États-Unis. Il montre que ces pratiques dites *immortalistes* n'ont pas nécessairement besoin d'être rattachées à une conception religieuse ou transcendante, puisqu'elles peuvent apparaître comme une manière de mettre la finitude humaine en question. La science en serait le véhicule ou le médium pour y parvenir. Cette immortalité de type technoscientifique, dans une lecture socio-anthropologique, opère par conséquent comme un révélateur de ces délimitations complexes et parfois anxiogènes qui caractérisent les liens entre l'esprit – *the mind* –, la personne, la mort et la matérialité :

“Le monde séculier a fortement conditionné les imaginaires technoscientifiques de futurs possibles, des limites

et des finitudes aujourd'hui. L'élimination de l'âme et de la vie après la mort, l'invalidation des vues cycliques du temps et de l'existence, en tant que ressources pour imaginer des formes d'identité et de créer des pratiques de continuité, produisent et interdisent des expériences, affects et défis spécifiques au problème corps-esprit (qu'est-ce qui survit ?) aussi bien qu'à la temporalité (survivre à quoi ? pour combien de temps ?) et à sa finalité (pourquoi survivre ?)" (Farman, 2020 : 29)¹.

De manière caricaturale, il est possible de résumer cet infléchissement de l'intérêt scientifique anthropologique vers ces conceptions *immortalistes technoscientifiques* en soutenant que, désormais, il s'agit moins de distinguer ce qui fait limite entre les vivants et les morts que de distinguer ce qui fait limite entre la vie et la mort.

Les nouvelles pratiques funéraires écologiques

Ce glissement de conception de la limite se laisse observer à deux niveaux distincts : le premier concerne les pratiques funéraires écologiques contemporaines ; le second se traduit dans la volonté de mener des travaux de recherche au plus près de la matérialité de la mort. Le premier niveau se traduit dans le développement de pratiques, techniques et conceptions qui visent à inscrire le corps mort dans un cycle de régénérescence naturel, biologique et matériel, à l'instar de l'humusation. Cette dernière correspond à une transformation des corps en humus, perçu comme sain et fertile, réutilisable pour régénérer la terre. Cette pratique, présentée comme écologique et recyclable, reflète cette idée de continuité mise par exemple en exergue sur le site web *humusation.org* : "Donner la vie après sa mort en régénérant la terre"². Il y a bien ici une conception matérialiste d'une forme d'immortalisme, qui laisse ouverte la question posée par Farman : qu'est-ce qui survit ? Et où se situe la limite entre vie et mort, et non plus entre *vivant* et *mort*.

Il est possible d'illustrer encore cette tendance avec les inhumations dites *naturelles*, apparues au tournant des années 2000, qui ne comportent plus de sépulture individuelle ni de traces dénotant un registre funéraire. C'est le cas des cimetières forêts, des arbres poussant là où les cendres ont été dispersées (Penmellen Boret, 2016). Cela revient, comme l'ont montré Davies et Rumble (2012), à innover en termes de pratiques funéraires pour soutenir des conceptions spirituelles séculières. Le mort devient plante ou arbre, absorbé en quelque sorte dans un paysage végétal, visible et matérialisé, générant un sentiment de continuité chez les personnes en deuil. Mais ce sentiment n'est plus ancré dans une conception lignagère, familiale et ancestrale ; il l'est plutôt dans une conception matérialiste de la nature

et de l'environnement. Se pose donc à nouveaux frais la question de la limite entre vie et mort, d'emblée contredite et même transgressée par cette inscription de la personne défunte dans une forme d'immortalisme séculier.

Enquêter en présence des défunts

Le deuxième niveau illustrant cet infléchissement postulé de l'intérêt anthropologique pour analyser ce qui fait limite entre *morts* et *vivants* est d'ordre méthodologique. De nouvelles sensibilités sont en effet constatées chez certains chercheurs pour documenter et analyser de première main ce qui se passe concrètement lorsqu'une personne meurt (Berthod, 2021) et devient une dépouille prise en charge jusqu'à sa dernière demeure (Timmermans, 2006 ; Clavandier et al., 2021). Il y aurait comme une volonté d'être présent et investi au cœur de la mort, dans ses dimensions physiques et matérielles, pour décrire et conceptualiser ce jeu entre limite et continuité.

Certaines modalités contemporaines du mourir rendent d'ailleurs possible cet engagement ethnographique, plus particulièrement lors d'assistances au suicide. Avec une équipe composée de quatre chercheurs (Pillonel et al., 2021), nous avons entrepris d'observer cette pratique telle qu'elle est mise en œuvre en Suisse, l'objectif étant d'apporter une contribution ethnographique sur les dispositifs et les pratiques d'aide à mourir dans ce pays. Chacun d'entre nous a, au minimum une fois, suivi le passage de vie à trépas. Préparer notre intervention pour les journées 2021 de la Société d'anthropologie de Paris est dès lors apparu comme une opportunité de revenir de manière réflexive sur ce que signifie être présent lorsque la mort survient, puis de mettre en perspective cette présence auprès des défunts avec le thème de la limite entre vivants et morts.

Il ne s'agit pas de détailler le cadre ni les tenants et aboutissants de cette pratique (Berthod et al., 2021), qui doit nécessairement être un suicide, le dernier geste étant accompli par la personne qui sollicite l'assistance et est au bénéfice de sa capacité de discernement. Il est à noter encore que l'accompagnement n'est pas forcément médical, mais prodigué par des bénévoles – des *accompagnateurs* – œuvrant pour le compte d'associations d'aide à mourir dans la dignité. L'euthanasie active directe demeure par ailleurs illégale en Suisse. Pour le fil de l'argumentation, il convient avant tout de faire remarquer que ce type de mort rend possible, et cela ne va pas de soi, la présence de l'anthropologue du fait de l'anticipation et de la programmation d'un suicide assisté. Afin de donner un aperçu et tirer quelques réflexions de cet engagement en tant que chercheur, voici une évocation succincte du suicide d'Aldo, un prénom d'emprunt³. Pour cet homme, qui se

1 Traduction de l'auteur.

2 Voir le site <https://www.humusation.org> pour plus de détails sur cette pratique. Voir également le site de l'association Humusation Suisse, créée à l'automne 2021 : <https://www.humusation.ch>.

3 Cet extrait reprend l'un des exemples publiés dans l'ouvrage *La mort appréciée. L'assistance au suicide en Suisse* (Pillonel et al., 2021).

disait athée deux jours encore avant son décès, la mort allait correspondre à la flamme d'une bougie qui s'éteint, un point c'est tout. De quelle limite et, corollairement, de quelle continuité est-il question dans ce type de situation ?

“Nous sommes arrivés à l'appartement d'Aldo, qui n'a pas encore fêté ses 80 ans, un matin vers 8h30, en mai 2018. Je suis avec Hélène, l'accompagnatrice de l'association d'aide au suicide, qui m'a permis de rencontrer Aldo deux jours auparavant. Ce dernier a accepté que je sois présent le jour J. Deux jours plus tard, je me retrouve donc avec Hélène, ainsi que Caroline, la fille adoptive d'Aldo, pour l'assistance au suicide à proprement parler.

Nous sommes installés depuis environ trois quarts d'heure dans le salon, en évoquant la procédure, la détermination d'Aldo et ce qu'il se passera après le décès. Il est temps maintenant pour Hélène d'aller préparer la substance létale dans un verre, à la cuisine. Il est environ 8h50. Nous nous déplaçons dans la chambre à coucher. Le store de la fenêtre est à demi fermé ; il fait tout de même bien clair dans la pièce. Aldo dépose sa canne contre un petit meuble au pied de son lit : “J'en ai besoin pour l'aller, plus pour le retour”, fait-il remarquer. Caroline, sa fille adoptive, lui reproche de plaisanter de cette façon, à ce moment-là. Aldo s'assied sur le bord du lit. Caroline est debout à côté de lui ; je suis aussi debout, mais en face de lui, un peu plus en retrait. Hélène, l'accompagnatrice, s'accroupit pour lui demander encore une fois si c'est bien ce qu'il souhaite. Aldo acquiesce. Hélène lui indique alors qu'il pourra penser à quelque chose qu'il aime au moment de se sentir partir, puis lui tend le verre avec la substance. Aldo le prend dans ses mains, et plaisante encore sur le fait que ça ressemble à un verre de vin rouge : “Je dois ne boire que ça ?”, dit-il encore sourire en coin. Il boit le liquide, de manière tout à fait sereine, comme un simple verre d'eau, en trois gorgées, chacune espacée de dix secondes environ. Aldo échange quelques mots avec sa fille, qui le remercie. Tous deux se manifestent des signes d'affection, verbalement. Hélène lui dit au revoir, et se lève. Je m'approche et lui tend la main pour le saluer et le remercier de m'avoir permis de le rencontrer et d'être présent à cet instant. Caroline s'approche de son père et l'étreint. Elle pleure. Puis elle se relève et Aldo, toujours assis, fait remarquer que le store de la fenêtre est légèrement cassé : “Il faudra le signaler à la régie”, dit-il – “oui, on pourra y penser plus tard”, répond l'accompagnatrice. Aldo demande encore à Caroline si tout ira bien avec l'armoire qui est dans la pièce, si celle-ci passera dans son appartement. Caroline le rassure, lui disant qu'elle a bien mesuré. Hélène lui demande ensuite s'il se sent partir : “un peu, oui”, répond Aldo. Hélène l'aide alors à se coucher sur le lit ; je m'avance aussi pour l'aider à lever les jambes, avec Caroline, et l'installer sur son lit, complètement couché. Le lit n'est pas défait. Aldo repose tout habillé sur un couvre-lit vert.

Il se met à respirer fortement ; il s'endort. Hélène dit à haute voix que si on a l'habitude de ronfler, des ronflements pourraient survenir à présent. Aldo a la bouche grande ouverte et respire plusieurs fois, fortement ; ses yeux sont fermés. Il dort. Il porte toujours ses lunettes, qu'il ne faut pas lui enlever, comme le relève l'accompagnatrice : “Non, il ne faut rien toucher, car après il y a le contrôle judiciaire. Tout doit rester comme ça, il ne faudrait par exemple pas fermer la bouche”. Hélène est maintenant assise auprès d'Aldo, proche de son buste ; elle le caresse doucement, sur le torse. Caroline est assise à la hauteur des jambes ; elle a pris la main de son père, le long de son corps, dans sa main gauche. Après quelques minutes, il tousse ; Hélène le tourne un peu sur le côté. Puis elle le remet droit. Elle cherche à redresser un peu l'oreiller. Aldo s'arrête maintenant de respirer. Il fait un dernier râle. Hélène commente ce qui se passe : “l'air s'échappe de ses poumons, c'est normal”. Après une petite minute sans respiration, elle précise que le pouls se sent encore un peu. Quelques échanges se poursuivent à ce moment sur le déménagement à venir et quelques aspects d'organisation pratique ; Caroline a lâché la main de son père dès lors que le registre de la conversation a changé. Puis Hélène ne sent plus le pouls qui s'est arrêté de battre ; elle annonce le décès d'Aldo. Elle prend Caroline dans ses bras, qui pleure ; toutes deux sont assises sur le bord du lit. Durant quelques instants, je ressens une grande intensité émotionnelle. Il n'y a par contre aucune marque solennelle, “rituelle”, pour payer le respect au mort. Aldo lui-même, lorsque je l'ai rencontré la première fois tout comme aujourd'hui, revenait souvent sur le registre de l'ordinaire, en évoquant le store à réparer et l'armoire à déplacer. La temporalité de la mort est ici très contractée. Le suicide est rapide. Face à cette mort prévisible et attendue, il est par ailleurs difficile de rester constamment dans l'intensité émotionnelle. On alterne, entre fascination face à cette mort provoquée et la banalité du quotidien. Après quelques minutes, nous retournons tous dans le salon et nous nous asseyons ; Caroline sur un fauteuil individuel, Hélène sur un divan, et moi sur une chaise du bureau, qu'Aldo avait occupée peu auparavant.”

Quel enseignement tirer de ces observations et de cette présence ? Est-ce qu'il y a matière ici à répondre à la question posée en introduction, à savoir que signifie désormais être au cœur de la mort dans une visée de type scientifique ? Pour y répondre, il est à constater en premier lieu que rien dans l'exemple d'Aldo ne correspond à une limite séparant les vivants des morts, ni en termes de représentation de la mort, ni en termes d'expériences : il n'y a aucune expression d'une quelconque articulation avec un monde ‘surnaturel’, avec des ancêtres ou tout autre registre lié à une forme de transcendance.

Mais il n'y a pas non plus dans cet exemple une volonté de s'inscrire dans une visée immortaliste séculière. Il n'y a pas de volonté de continuité par un retour à la terre ou à

la nature comme évoqué précédemment avec les nouvelles pratiques funéraires écologiques. Autrement dit, la limite est ici clairement affichée et affirmée : après la vie, plus rien. Mais à la différence de postures athéistes similaires qui ont pu exister au fil de l'histoire, cette affirmation de la limite survient dans un contexte sécularisé, soutenu par tout un dispositif d'accompagnement, y compris un dispositif post-mortem médico-légal dans le cas de la Suisse, qui vient sous-tendre ce recours à l'assistance au suicide. Cette particularité socio-historique de l'aide à mourir, qui fait débat dans de nombreux pays d'un point de vue juridique et éthique, apparaît dès lors comme le revers de l'immortalisme technoscientifique : si ce dernier met l'accent sur la continuité, et cherche à brouiller l'établissement d'une limite effective, la pratique de l'aide à mourir – sans chercher à généraliser ici cette réflexion – semble au contraire mettre l'accent sur l'établissement d'une limite, exemptée de toute revendication de continuité.

Dans ces circonstances, qu'apporte finalement le fait d'avoir été présent ? Cela permet de constater toute la difficulté, dans cet instant précis, de vivre et d'expérimenter cette limite assumée d'un point de vue de chercheur. L'articulation avec la notion de personne – et celle d'*agency* – reste en arrière-fond, dans une perspective biologique et physique. Le fait d'avoir été présent donne la mesure de la difficulté de produire et établir cette limite. En étant si près de la mort, il devient possible d'éprouver ce sentiment d'insaisissable continuité qui appelle en retour cette nécessité d'établir une limite, de produire ce jeu de catégorisation d'un point de vue culturel et social. Cela permet de mettre, une fois encore, en évidence la dimension politique du rapport entre vivants et morts. Cette dimension prend cependant une tournure différente que l'on mette l'accent sur la limite – le cas de l'assistance au suicide – ou sur la continuité – l'exemple de la cryogénéisation et de l'immortalisme technoscientifique.

Conclusion : en présence des morts

L'évocation de ces deux niveaux illustrant ce possible infléchissement de la posture des anthropologues culturels et sociaux conduit finalement à mettre en perspective celle des bio-anthropologues et de l'archéologie funéraire face à la mort et ses implications sur la frontière que les vivants établissent avec les défunts. Est-ce que cette volonté d'être au plus près de la mort pour en documenter certaines facettes fait l'objet d'une attention similaire chez les archéo-anthropologues et les bio-anthropologues ? Ou, pour le dire autrement, est-ce que cette sensibilité relative au passage de vie à trépas infuse la perception du scientifique, voire oriente ses interprétations de la façon dont limite et continuité entre vivants et morts se sont continuellement imbriquées dans l'histoire de l'humanité ?

Un deuxième élément issu de ce parcours réflexif concerne la dynamique entre limite et continuité, qui vont paradoxalement toujours de pair. Est-ce qu'une forme d'immortalisme séculier, à travers la notion de personne

attachée à la matérialité des corps – la dignité ? – ne viendrait finalement pas impacter le travail des bio-anthropologues et autres archéologues du funéraire ? N'est-ce pas d'une certaine façon cela qui se traduit désormais dans les questionnements éthiques remettant en question l'exposition de momies, de restes humains anciens ou fossilisés ? Ne serait-ce pas finalement révélateur du fait que la limite entre vie et mort se déplace, venant questionner du même coup le projet scientifique de l'anthropologie ?

Il ne semble en effet plus suffisant d'interpréter les dimensions culturelles et sociales du rapport à la mort et aux morts, y compris lorsque ce rapport est analysé sur des temps très anciens, pour expliquer l'articulation entre deux registres, le monde d'ici-bas et ses au-delà, et interpréter la ritualité funéraire mise en œuvre par une collectivité donnée. L'idée de *personne* et d'*agency*, qui reste étroitement liée aux restes humains, incite désormais à prendre position sur le rapport au corps mort indépendamment de toute échelle temporelle. Même dans une perspective scientifique sécularisée, les restes humains ne sauraient donc être uniquement traités sous un angle strictement matérialiste. Les anthropologues n'ont donc certainement pas fini d'être interpellés sur ces points, surtout lorsqu'ils sont engagés au cœur de la mort pour faire science.

Références

- Baptandier B (dir) (2001) De la malemort en quelques pays d'Asie. Karthala, Paris, 290 p
- Bensaude-Vincent B, Blondel C (2002) Des savants face à l'occulte. 1870-1910. La Découverte, Paris, 236 p
- Berthod MA (2021) Adopter un regard anthropologique dans les situations de fin de vie. *Jalmalv* 146:63-74
- Berthod MA (2007a) Doutes, croyances et divination. Une anthropologie de l'inspiration des devins et de la voyance. Antipodes, Lausanne, 431 p
- Berthod MA (2007b) Deviner, diagnostiquer, prédire : la désarmante incertitude des devins. In : Rossi I (éd) Prévoir et prédire la maladie. De la divination au pronostic. Aux Lieux d'Être, Paris, pp 61-78
- Berthod MA (2007c) Mort et vif : penser le statut paradoxal des défunts. In : Chappaz S, Monsutti A, Schinz O (ed) Entre ordre et subversion. Logiques, alternatives, écarts, paradoxes. Karthala, Paris, pp 189-201
- Berthod MA (2005) La vie des morts dans le regard des anthropologues. *Anthropos. Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique* 100(2):521-536
- Berthod MA, Pillonel A (2021) Post mortem flash-back. Scènes de suicides assistés en Suisse. Fage, Lyon, 96 p
- Berthod MA, Pillonel A, Castelli Dransart DA (2021) L'assistance au suicide en Suisse : l'émergence d'un 'modèle d'inconduite', *Revue Suisse de Sociologie* 47(3):537-553 [<https://doi.org/10.2478/sjs-2021-0001>]
- Blizzard D (2007) When heartless babies are disposable tissue. *Tsantsa* 12:93-103
- Bloch M (1993) La mort et la conception de la personne. *Terrain* 20:7-20

- Bloch M, Parry J (eds) (1982) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, New York, 236 p
- Bonnet D (1994) L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant. *L'Homme* XXXIV(3):93-110
- Bossi L (2012) *Les frontières de la mort*. Payot, Paris, 189 p
- Capdecemme M (1997) *La vie des morts. Enquête sur les fantômes d'hier et d'aujourd'hui*. Imago, Paris, 336 p
- Charrier P, Clavandier G, Gourdon V et al (dir) (2018) *Morts avant de naître. La mort périnatale*. Presses universitaires François Rabelais, Tours, 437 p
- Charuty G (1999) La 'boîte aux ancêtres'. *Photographie et science de l'invisible*. *Terrain* 33:57-80
- Chéroux C, Fischer A, Apraxine P et al (2004) *Le Troisième Œil. La photographie et l'occulte*. Gallimard, Paris, 288 p
- Clavandier G, Berthod MA, Charrier P et al (2021) From one body to another: the handling of the deceased during the COVID-19 pandemic, a case study in France and Switzerland. *Human Remains & Violence* 7(2):41-63 [<https://dx.doi.org/10.7227/HRV.7.2.4>]
- Corman M, Monier F, Sicard A et al (2017) L'Expérience de mort imminente (EMI) : une synthèse de la littérature. *L'Année Psychologique* 117(1) : 85-109
- Davies D, Rumble H (2012) *Natural Burial. Traditional - Secular Spiritualities and Funeral Innovation*. Continuum, London, 182 p
- Farman A (2020) *On not dying. Secular immortality in the age of technoscience*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 360 p
- Frazer JG (1994 [1922]) *The Golden Bough. A study in magic and religion*. Papermac, London, 756 p
- Godelier M (dir) (2014) *La mort et ses au-delà*. Éditions CNRS, Paris, 414 p
- Hertz R (1905-06) Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année Sociologique* 10:48-137
- Huntington R, Metcalf P (1979) *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press, Cambridge, 230 p
- Klass M (2003) *Mind over mind. The anthropology and psychology of spirit possession*. Rowman and Littlefield, Oxford, 139 p
- Le Breton D (2010) Déclinaisons du cadavre : esquisse anthropologique. *Frontières* 23(1):8-13 [<https://doi.org/10.7202/1004017ar>]
- Lock M (2001) *Twice Dead. Organ transplants and the reinvention of death*. University of California Press, Berkeley, 441 p
- Manai D (1991) Le droit civil saisi par la vie sans corps et par le corps sans vie". In : Auer A (éd) *Présence et actualité de la constitution dans l'ordre juridique. Mélanges offerts à la Société suisse des juristes pour son Congrès 1991 à Genève*. Helbing & Lichtenhahn, Bâle, pp 205-234
- Meyer B, Pels P (eds) (2003) *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment*. Stanford University Press, Stanford, 390 p
- Milanesi C (1989) *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIII^e siècle*. Payot, Paris, 268 p
- Penmellen Boret S (2016) *Japanese Tree Burial. Ecology, Kinship and the Culture of Death*. Routledge, London, 222 p
- Pillonel A, Berthod MA, Castelli Dransart DA et al (2021) *La mort appréciée. L'assistance au suicide en Suisse*. Antipodes, Lausanne, 340 p
- Pons C (2011) *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*. Éditions CNRS, Paris, 292 p
- Timmermans S (2006) *Postmortem. How medical examiners explain suspicious deaths*. The University of Chicago Press, Chicago, 367 p
- Tylor C (1871) *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Murray J, London, 453 p (vol 1) et 426 p (vol 2)
- Van Gennep A (1909) *Les rites de passage*. Émile Noury, Paris, 288 p
- Vermeulen D (2004) *Récits de l'entre-deux-vies. Études et témoignages des expériences de mort retour (EMR)*. Albiana, Ajaccio, 265 p