Marika Moisseeff

Cadavres et churinga

Des objets cultuels exemplaires ?

> La mort a un double aspect : elle est le non-être. Mais elle est aussi l'être, l'être atrocement matériel du cadavre (M. Kundera, 1987 [1978] : 262, cité par H. Guy, 2012 : 3).
>
> Car un cadavre est essentiellement une absence, une chose quittée [...] : celui que nous aimons [...] laisse entre nos bras cette part de son être, la seule visible, la seule tangible, et qui pourtant ne lui ressemble plus (F. Mauriac, 1934 : 53, cité par J. Candau, 2012 : 33).

Je me propose ici de montrer que le cadavre possède *naturellement* toutes les qualités requises pour être investi du rôle dévolu dans des sociétés non occidentales, en l'occurrence océaniennes, à des artefacts considérés comme des plus sacrés qui ont focalisé l'attention d'un certain nombre d'ethnologues. Pour ce faire, je prendrai appui sur les travaux que j'ai menés sur l'un des objets cultuels des Aranda, un groupe aborigène du désert central australien : le churinga ou *tjurunga* (Moisseeff, 1994, 1995). De fait, cet objet occupe une place majeure, non seulement dans les rites des Aborigènes du désert central australien, mais aussi dans la littérature anthropologique. Or les conditions à même de rendre compte de la sacralité paradigmatique dont on le dote reposent, d'un côté, sur sa matérialité paradoxale, de l'autre, sur la charge émotionnelle qu'il est susceptible de générer.

Dans la cosmologie des Aborigènes australiens, la différenciation de toutes les formes, qu'il s'agisse d'entités matérielles à proprement parler – traits du paysage, êtres vivants, objets cultuels, etc. – ou de principes organisateurs de la vie sociale et de traits culturels spécifiques, est attribuée à un même dynamisme, le mouvement spatial, que l'on désigne dans l'anthropologie de cette aire culturelle comme « le Rêve ». Mais si le Rêve est la source de toute chose différenciée, il demeure pour sa part invisible. Seuls les churinga sont aptes à donner prise à une représentation tangible de ce dynamisme ontologiquement transparent. Cet objet plat, en bois ou en pierre, est, en effet, considéré comme une concrétion du Rêve : sa surface est sillonnée d'empreintes exprimant de manière elliptique le mouvement du Rêve qui l'a généré et dont il représente lui-même la trace. Il

est une parcelle de paysage porteuse des conditions de sa propre apparition et, en définitive, le seul référent auquel l'objet renvoie est lui-même, ce qui l'institue en objet autoréférentiel. Et c'est en vertu de ce statut qu'il est possible d'assigner au churinga un rôle de signifiant particulier lui permettant, sur les terrains cérémoniels où il est mis en scène, de présentifier la manifestation de l'instance à laquelle est attribuée l'efficacité rituelle, à savoir la transformation des novices en initiés ou la reconduction de la fertilité des différentes espèces. Sa matérialité énigmatique l'autorise à maintenir l'invisibilité de la transcendance qu'il prétend montrer et dont l'efficience se fonde précisément sur l'impossibilité de la voir. Si je qualifie la matérialité du churinga de paradoxale, c'est qu'elle montre autant qu'elle masque la représentation de la transcendance que l'objet est censé évoquer.

Il est strictement interdit aux femmes et aux enfants de voir et *a fortiori* de manipuler des churinga. Les hommes adultes affiliés à un centre cultuel donné sont, en effet, les seuls à pouvoir utiliser, dans les rites dont ils ont la charge exclusive, les churinga associés à ce centre, de même qu'ils sont seuls à connaître la signification des signes apposés à la surface de ces objets. Toutefois, pour accéder à ce privilège, il leur faut subir de nombreuses épreuves au cours des étapes qui jalonnent la longue trajectoire initiatique masculine.

Les initiés masculins attribuent à chaque enfant un churinga qui est le pendant, dans le domaine sensible, de l'esprit qu'il incarne. En effet, esprit et churinga sont tous deux associés à la singularité de l'identité personnelle et ils sont censés entretenir un lien intime spécifique rendant compte de l'étymologie du terme servant à désigner cet objet sacré paradigmatique. *Tju* qualifie quelque chose de secret ou de honteux, et *runga* signifie « sien propre ». Or, en milieu aborigène, révéler la part secrète de soi est censé générer un sentiment de honte (Myers, 1979). Si l'objet est *tjurunga*, c'est qu'en présentifiant, au travers de sa matérialité à la fois tangible et singulière, ce qui est invisible, en l'occurrence l'esprit, il expose la part la plus fragile et la plus intime de la personne à laquelle il est associé. Il est donc logique qu'il soit considéré comme l'objet le plus sacré et que son exhibition au cours des rites constitue une transgression fondamentale requérant, par là même, des procédures d'exception que les initiés masculins sont seuls habilités à mettre en œuvre. De fait, en toute autre circonstance, un tel objet doit demeurer parfaitement caché : non seulement les inscriptions dont il est porteur participent à la dissimulation du sens qu'il est censé receler, mais il est à l'ordinaire revêtu d'un épais harnachement de ficelles de cheveux et dissimulé dans un endroit creux du paysage dont les environs sont strictement interdits aux non-initiés sous peine de mort. On comprendra donc que la cérémonie au cours de laquelle un homme est convié à rencontrer son churinga personnel soit l'étape ultime de son initiation et qu'elle soit décrite, en raison de l'intensité des émotions qu'elle suscite chez lui, comme étant de loin la plus impressionnante des phases initiatiques.

Parmi les opérations pratiquées à cette occasion, la plus importante consiste à graver sur son front les inscriptions recouvrant la surface de son churinga

personnel. Il est alors autorisé à voir et à toucher pour la première fois son churinga, et on lui révèle que l'esprit qu'il incarne a émané de cet objet. La nature sèche et solide et, par là, imputrescible du churinga le dote d'une permanence qualifiée d'éternelle à l'instar des autres éléments du paysage, alors que celle de l'initié est vouée, à terme, à une dissolution d'autant plus complète que tous les autres biens matériels associés à sa personne seront, à sa mort, entièrement détruits par le feu. Au moment de sa rencontre avec son churinga, l'initié voit donc simultanément la chose à partir de laquelle il est censé avoir émergé et ce qui subsistera de lui en tant que support unique de l'identité qu'il aura physiquement, mais seulement temporairement, incarnée. Lorsque le churinga et son propriétaire sont mis en présence, l'objet renvoie donc à la composante inaltérable qui sous-tend l'identité de l'initié, tandis que le corps de celui-ci renvoie, lui, à sa composante périssable et transitoire.

L'esprit qui rattache le corps de tout individu à son churinga est censé disparaître quelque temps après l'exécution de la cérémonie clôturant la période de deuil prescrite aux proches du défunt dont la durée correspond au délai nécessaire à la dissolution des chairs. L'abandon du corps par l'esprit qui l'animait et qu'il incarnait – leur disjonction définitive – le transforme en une « chose quittée », c'est-à-dire en une entité purement physique qui ne fait que se représenter elle-même dans la mesure où elle ne reflète plus la subjectivité du défunt. Le cadavre est, dans cette optique et à l'instar du churinga, un objet autoréférentiel mais, à la différence de ce dernier, chez les Aranda qui n'ont aucune propension au culte des restes humains, sa vocation ultime est de se dissoudre dans le paysage, les traces de son inhumation étant elles-mêmes, à terme, vouées à l'oubli. La remémoration cérémonielle des morts consiste, pour les initiés masculins, à examiner et à prendre soin des churinga des défunts suscitant chez eux les émotions les plus vives.

En Occident, les restes humains ont récemment acquis une sacralité qu'ils n'avaient pas par le passé. Parallèlement, on leur fait subir, de plus en plus souvent, un traitement particulier dont a la charge un groupe restreint d'officiants, médicaux ou paramédicaux, ayant pour cela suivi une initiation spécifique les mettant directement en contact avec des cadavres. Les profanes que sont les proches des défunts tendent, en effet, à être mis à l'écart des procédures les plus violentes appliquées aux cadavres pour les apprêter de sorte à les leur rendre plus tolérables : ils en sont les destinataires mais non les exécutants ni même, en général, les témoins. De fait, la matière cadavérique, nous y reviendrons, a des propriétés répulsives puissantes que l'on cherche ici à canaliser, son maniement étant relégué dans des enceintes interdites au public dans des institutions médico-légales et/ou des établissements funéraires. Dans le même ordre d'idées, on remarquera que le recours de plus en plus banalisé à l'incinération, à la thanatopraxie, voire à la plastinisation (*infra*), incline à conférer un aspect imputrescible au cadavre, sinon analogue du moins comparable à la nature incorruptible des churinga.

On relèvera, par ailleurs, que la présence lourde de la matérialité du churinga sous-tendue par son autoréférentialité peut être rapprochée de l'expérience universelle du « non-être » de la dépouille « atrocement matérielle », parce que laissée vacante, du défunt. Et c'est cette vacuité qui se montre, paradoxalement, d'une efficacité redoutable pour présentifier l'invisible : l'absence du mort, son esprit, des forces surnaturelles. L'autoréférentialité, qu'elle soit artefactuelle ou naturelle, transforme ainsi des choses inertes, churinga ou cadavre, en agents inducteurs de violentes émotions. Chez les Aranda, le rôle des churinga vise à les susciter chez les officiants du culte qui leur est rendu. Dans les sociétés occidentales contemporaines, le traitement appliqué à la dépouille mortelle par les professionnels chez qui il persiste à provoquer les sensations les plus fortes, vise, semble-t-il, à en atténuer les effets émotionnels chez les proches.

Dans les pages qui suivent, je vais établir un rapprochement entre certains aspects de cet objet cultuel exemplaire qu'est le churinga, qui rendent compte du rôle qu'on lui fait jouer dans les rites aranda, et certaines qualités intrinsèques au cadavre qui, selon moi, permettent aujourd'hui de lui faire jouer un rôle différent, mais tout aussi fondamental quoique passant souvent inaperçu, dans les sociétés occidentales contemporaines. En effet, en dépit de ce qui les oppose, artefact incorruptible, pour l'un, objet naturel putrescible, pour l'autre, il s'agit, dans les deux contextes culturels respectivement considérés, d'entités qui s'imposent comme des objets cultuels investis d'une sacralité en raison de leur aptitude à générer des émotions intenses, de leur matérialité autoréférentielle, et de leur prise en charge par un groupe restreint d'officiants légitimés à le faire en raison d'une initiation spécifique imposant la confrontation directe avec ces objets.

Il est important de préciser qu'il ne s'agit pas ici de prôner une analogie entre ces deux types d'objets mais de mettre en relation, à des fins comparatives, les caractéristiques, communes et distinctives, de leur matérialité et de leurs rôles socioculturels respectifs pour mieux mettre en lumière le rôle d'objet cultuel exemplaire du cadavre dans les sociétés occidentales contemporaines. Pour ce faire, il convient d'examiner avec la plus grande attention la nature spécifique de la matérialité du corps mort et son aptitude à générer des émotions d'une singulière violence.

De l'art d'évoquer l'effroi

Le cadavre semble avoir une aptitude naturelle à provoquer des sensations difficilement contrôlables :

> L'individu le plus aguerri aux cadavres n'est pas inaccessible à la peur. « C'est un phénomène imprévisible auquel tout le monde est sujet », nous confia le [...] médecin-chef de la Morgue, habitué aux quotidiennes autopsies d'organismes en décomposition et aux pourritures des tombeaux. « Une fois, dit-il, [...] devant le corps presque nu d'une femme assassinée, étendue sur le parquet de sa chambre, j'éprouvai une peur atroce, et sans que rien ne m'en fît découvrir la plus petite cause. Je fuis en claquant

des dents et je ne serais jamais revenu auprès de cette morte avant d'être accompagné par plusieurs personnes » (Ganche, 2012 [1909] : 10-11).

Cette capacité du cadavre de susciter une expérience émotionnelle d'une exceptionnelle intensité le rapproche de certains artefacts qualifiés de sacrés, plus exotiques (Derlon, Jeudy-Ballini, 2010). Mais n'étant, lui, pas un artefact, il doit être considéré comme le prototype même de tels objets cultuels. Il partage, en effet, avec eux la disposition paradoxale d'exercer une force sur les vivants alors qu'il est inerte. Les citations que j'ai mises en exergue expriment remarquablement bien cette altérité foncière et paradoxale que revêt la dépouille d'un proche. Toutefois, le recours à l'hyperbole et/ou à l'amplification dont use la dramaturgie de la littérature horrifique, en évoquant plus directement les sensations physiques ressenties, est plus adéquat pour traduire la terreur provoquée par le spectacle de la matérialité abominable du cadavre. Qu'on en juge :

Et celle qui, partout accompagne la Mort [...], la Peur, résidait là [la morgue] dans son royaume. Elle détraquait les cerveaux des vivants, et pour eux savait animer les faces des morts, les agiter dans leur suaire, les mettre debout [...]. Elle agrippait aux épaules les hommes [...] leur soufflait dans la nuque ses frissonnantes terreurs, gelait leurs moelles, les secouait [...]. Les pauvres corps inanimés, enveloppes évacuées par la vie, [...] ne gardaient plus qu'un pouvoir, celui d'horrifier les vivants ou de les mettre en fuite, par leur hideur ou leur pestilence (Ganche, *ibid.* : 81-82).

La sensation violente et captatrice, plutôt que la distanciation esthétique ou scientifique est, de fait, selon Georges Bataille, la voie privilégiée pour accéder à la connaissance directe, quasi organique (Brazzini, 2010 : 57) de « l'irréductible "hétérogène" du réel » (Stronge, 2006 : 116). Et ce réel renvoie, pour lui, au numineux que Rudolf Otto auquel il se réfère désigne comme « l'effrayant, le terrible, le hideux, et parfois même le répugnant » (1995 [1917] : 99), « ce qui nous est étranger et nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors des choses habituelles, comprises, bien connues et partant "familières" » (*ibid.* : 46). Pour Bataille, comme pour Otto, ce « *tout autre* » est le sacré (Bataille, 1930 : 397). Selon moi, ces vocables s'appliquent aussi parfaitement au cadavre et aux sensations physiques qu'il produit. Et il n'est certes pas fortuit que Bataille, pour évoquer le sacré, fasse souvent appel au cadavre, dans son œuvre littéraire comme dans ses écrits théoriques. Mais dans ce dernier cas, c'est pour souligner l'inadéquation de la méthode scientifique en ce domaine parce qu'elle « procède par abstraction et séparation » et que « le sacré est l'exact opposé de tout objet abstrait ». Pour l'illustrer, il fait appel à l'image du corps d'un enfant sur une table de dissection en opposant les positions du scientifique, pour qui « c'est un objet anatomique offert à l'observation savante », et de la mère, pour qui « ce qui est en cause est la totalité de l'être » (Bataille, 1988 [1951] : 49, cité par Paul Stronge, *ibid.* : 119) qui entre dans la « méta-catégorie hétérogène du sacré ». Celle-ci n'est pas « principalement déterminée du dehors [...], mais de façon générale du dedans et du dehors, quand il s'agit de réactions que nous-mêmes vivons » (Bataille, 1988 [1946] : 60, cité par Stronge, *ibid.* : 117). On

passe alors des catégories séparées du monde homogène et objectif de la science à l'aspect inassimilable et subversif du sacré de l'expérience vécue (*cf.* Stronge, *ibid.* : 130-131).

Pour restituer l'expérience vécue par la mère, il faut donc adopter une démarche strictement inverse à celle consistant à procéder par distanciation, séparation et abstraction. On est alors à même de reconnaître que ces sensations sont à la fois déterminées du dehors, via la perception de la dépouille *atrocement matérielle*, et du dedans, via les émotions éveillées par la réalité incorporée de la relation intime et affective à la personne qui incarnait ce cadavre et dont le proche recèle en son for intérieur la part subjective qui s'en est échappée. Le poids de la corporéité en excès du cadavre révèle au public une intimité que la présence de la subjectivité du sujet vivant qui l'animait masquait avant sa mort.

De l'inquiétante étrangeté du cadavre

L'appropriation des corps par la médecine prend son élan au moment de la naissance concomitante, à la Renaissance, de l'anatomie et de la dissection (Mandressi, 2003, 2013), c'est-à-dire de la chosification du cadavre à des fins profanes qui rendra possible son exposition ultérieure dans les musées. L'un des derniers avatars de ce type de réification de la dépouille mortelle renvoie aux installations esthétisantes de Von Hagen : les écorchés sont aseptisés grâce au recours à la technique de plastination permettant de les dégraisser et de les rendre inodores et, par là, inoffensifs, l'odeur étant l'inducteur majeur du dégoût inspiré par les cadavres (Walter, 2004a & b ; Candau, 2012 ; Bertrand, 2012). En conséquence, ils tendent, comme le remarquent certains visiteurs, à se révéler pour ce qu'ils sont vraiment : des coquilles dépourvues d'âme, des « lieux » autrefois habités, aujourd'hui abandonnés (Walter, 2004b : 476). Mais lorsque cette enveloppe impassible est pourvue d'un visage et est celle d'un proche, il en va tout autrement. Il en émane alors un effet d'« inquiétante étrangeté », formule forgée par Marie Bonaparte pour transcrire l'intraduisible expression freudienne *das Unheimliche* (Stirn, 2014), renvoyant à l'angoisse étreignant un sujet lorsque « l'intime surgit comme étranger, inconnu, autre absolu, au point d'en être effrayant. [...] Quelque chose alors dépasse le sujet, quelque chose qui vient d'ailleurs, d'un Autre qui impose son obscure volonté » (Menès, 2004 : 21).

Pour Freud, « ce qui se rattache à la mort, aux cadavres et au retour des morts, aux esprits et aux fantômes » suscite à l'extrême, et de façon privilégiée, ce type d'expérience (1976 [1919 : 26]). De fait, le poids de la corporéité de celui qui est passé de vie à trépas a la capacité de métamorphoser l'intime familier en altérité radicale, en présentifiant avec une singulière acuité la disparition du défunt dont le souvenir internalisé peut alors venir hanter les survivants.

Le spectre est la rémanence de l'image du corps animé restant imprimée dans le for intérieur des proches ou telle qu'elle peut être fantasmée par d'autres également confrontés à l'inanité de la matière cadavérique. Cette image désincarnée mais animée est, et c'est un paradoxe existentiel, ontologique, produite par le surgissement d'une entité incarnée mais inanimée dont la redondance de corporéité – son référent est la matière elle-même et uniquement elle – convoque une présence énigmatique : l'inquiétante étrangeté. En une telle occasion, l'angoisse qui s'empare de nous fait rupture dans le vécu ordinaire et elle nous fait lâcher prise. Et c'est « alors, comme l'énonce Bataille, que nous nous perdons, nous oublions nous-mêmes et communiquons avec un au-delà insaisissable » (2008 [1954] : 2). Et, pour cet auteur, cet « au-delà insaisissable, indicible, c'est l'expérience du sacré » (Brazzini, 2010 : 69).

La désertion de « l'esprit » du défunt confère à son corps un poids matériel singulièrement lourd. Ce surcroît de corporéité va de pair avec l'aptitude exacerbée et paradoxale de la dépouille à évoquer la vacuité et, ce faisant, à convoquer la présence de l'absent en générant ce que Derlon et Jeudy-Ballini, se référant à des artefacts mélanésiens décrivent fort bien : une expérience « intrusive, déstabilisante, vécue sur le mode de l'emprise », c'est-à-dire « un tel assujettissement de la personne qu'elle s'assimile parfois à une agression » (2010 : 78-79). Dès lors, « l'opérateur d'efficacité » de ces objets-là, c'est-à-dire leur capacité à provoquer le saisissement des spectateurs et, par là, à « présentifier des instances surnaturelles », se fonde sur la qualité esthétique distinctive qu'on leur reconnaît (*ibid.*). En ce qui concerne le cadavre, on peut postuler que c'est son aspect hideux exemplaire qui génère une semblable expérience tout aussi intense. Dans les deux cas, l'inquiétante étrangeté se dégageant de ces « choses » procède de la matérialité qui leur est propre : c'est elle qui, en leur permettant d'incarner une présence énigmatique, les rend aptes à la fois à évoquer et à convoquer les forces invisibles qu'elles sont censées manifester.

Les soubassements physiologiques de l'effroi

Les artefacts mélanésiens évoqués par Derlon et Jeudy-Ballini, lorsqu'ils sont exhibés, provoquent parfois des réactions affectives d'une telle ampleur qu'elles sont ressenties comme ayant la potentialité de menacer l'autonomie mentale de certains spectateurs. Si elles sont assimilées à une agression c'est que, dans cette aire culturelle, ce qui affecte les sens – la vue, l'ouïe, l'odorat – « agit sur le corps » (*ibid.*, Jeudy-Ballini, 1999, 2004). On voit donc que les objets cultuels produisent des effets patents, physiques et psychiques, que l'on peut rapprocher de ceux suscités par la dépouille en voie de décomposition d'un familier ou d'un semblable. Avant de me pencher sur la nature des propriétés sensibles de ces « actants » (Latour, 2006) qui conditionne, sans nul doute, de telles réactions,

Photo 1. Ce qui lui ressemble encore © Marika Moisseeff

je vais d'abord chercher à cerner les soubassements physiologiques de ces dernières.

De mon point de vue, toute expérience émotionnelle est induite par des sensations physiques que je qualifierais de cénesthésiques et qu'il convient de distinguer des perceptions. Les premières correspondent à des ressentis corporels suscités par la stimulation de récepteurs situés dans les organes internes dont le fonctionnement dépend, non de la motricité volontaire régie par le système nerveux somatique, mais du système nerveux dit autonome ou neuro-végétatif, ou encore neuro-viscéral. Celui-ci régit les fonctions vitales de l'organisme (respiration, circulation, sécrétions glandulaires, digestion, thermorégulation) en en assurant l'homéostasie interne et son contrôle est, en principe, indépendant de la volonté. Pour aller à l'essentiel, je dirais que, lors d'un stress ou d'une attaque de panique, ce que j'appelle sensations cénesthésiques renvoie aux phénomènes

Photo 2. Ce qui ne lui ressemble plus © Marika Moisseeff

physiologiques suivants : contraction ou relâchement des intestins ou de la vessie, nausées et/ou vomissements, étourdissement, bourdonnements d'oreille, augmentation ou diminution des fréquences cardiaque et respiratoire, de la chaleur, hypersudation. Lors de situations moins extrêmes, ces réactions viscérales, bien rendues en anglais par l'expression *gut feeling*, paraissant venir « des profondeurs de l'être » (Larousse en ligne) parce qu'elles sont indépendantes de la volonté et, en apparence, irraisonnées, sont associées à l'intuition. Selon moi, elles correspondent aux « excitations endosomatiques » rattachées à la pulsion freudienne (Laplanche et Pontalis, 1981 [1967] : 411), et sont à la base de la qualité de l'affect ressenti lors d'une situation donnée et, donc, de l'interprétation comme de la mémorisation de celle-ci. Les perceptions sont quant à elles, avant que d'être intériorisées, suscitées par des stimuli externes affectant nos organes des sens et c'est pourquoi la neurophysiologie les range dans la catégorie de l'extéroception. Les perceptions peuvent, bien entendu, engendrer des sensations cénesthésiques de plus ou moins grande intensité. Les unes et les autres ne

recouvrent peut-être pas strictement les déterminants internes – du dedans – et externes – du dehors – sous-tendant l'hétérogénéité du vécu que Bataille associe à l'expérience du sacré. Les sensations cénesthésiques rendent néanmoins bien compte de l'aspect essentiel de sa composante organique, si chère à cet auteur qui accordait précisément le primat à la sensation pour accéder à la connaissance. Elles ont, de fait, l'avantage de se démarquer radicalement des catégories homogènes que sont les représentations formelles auxquelles les sciences sociales tendent à se cantonner et qui sont, selon Bataille, tout à fait inadéquates pour exprimer ce qu'il en est de l'expérience « religieuse », ce pourquoi il les fustigeait.

Il est donc, de ce point de vue, pertinent de remarquer que la confrontation avec un cadavre provoque de manière quasi systématique des réactions viscérales dont l'un des ressorts majeurs serait le dégoût (Rozin *et al.*, 2008 : 761)[1]. Les deux déclencheurs essentiels de la répulsion sont, d'une part, la vision, d'autre part, l'odeur fétide, souvent qualifiée de méphitique. Cette odeur coïncide, bien évidemment, avec la décomposition du corps : elle donne consistance, en l'extériorisant, au processus interne sous-jacent mais, tout en le rendant perceptible, elle reste elle-même invisible. Les conditions sont donc remplies pour qu'elle soit éprouvée comme le facteur subtil de contiguïté entre le mort et le vivant, d'autant plus qu'elle contribue grandement aux effets bien réels, parce que physiquement ressentis, du premier sur le second, devenant en quelque sorte le véhicule de la contamination de l'un par l'autre. Le défunt est ainsi l'agent qui simultanément subit des effets organiques et en impose, faisant ingérence dans l'autre par la contagion opérée par sa transmutation. Aux effluves très palpables, quoiqu'invisibles, s'exhalant de la putréfaction charnelle, correspondent, en effet, pour celui qui en est le récepteur, les réactions très concrètes émanant de ses propres entrailles qu'il va pouvoir mettre au compte de l'objet inerte qui lui fait face[2]. On comprendra donc que ces réactions puissent être aisément mises au compte du pouvoir d'influence et d'action de la dépouille auquel il sera tout aussi facile

1. Je suis redevable à Maurice Bloch de m'avoir fourni les références des travaux de Rozin.

2. Comme le relève l'un de mes évaluateurs anonymes, « la réglementation funéraire et les modalités [actuelles] de conservation des corps », de même que le recours de plus en plus fréquent aux « soins funéraires (thanatopraxie) », diminuent la potentialité que les proches fassent l'expérience de réactions viscérales consécutives aux effets répulsifs majeurs générés par la putréfaction des corps ici évoquée. On doit alors souligner que le développement de ces mesures vise précisément à diminuer les effets de la thanatomorphose parce qu'elle est bel et bien redoutée tant par les pouvoirs publics que par les particuliers, et qu'en dépit de ces mesures, les travailleurs du funéraire à qui échoie la sale besogne tendent, pour leur part, à ne pas être aussi épargnés, comme le montrent un certain nombre de travaux (voir, entre autres, Jeanjean et Laudanski, 2013). En outre, « la finalité » même de la thanatopraxie « d'entretenir l'illusion d'une certaine expressivité » des visages, d'un côté, souligne à quel point l'inexpressivité première dont font encore souvent l'expérience les proches du défunt et ceux présents au moment du trépas, dont les soignants, restent pour eux le plus souvent dérangeante et, d'un autre côté, cette tentative a parfois la capacité de renforcer le malaise des familiers suscité par l'étrangeté de la persistance de l'impassibilité ou les effets inopinés d'un maquillage intempestif.

d'attribuer une intention ; une intention qui viendra recouvrir l'assourdissant silence de ce corps ostensiblement muet. Le cadavre ainsi transformé en agent défie « les distinctions conventionnelles entre sujets et objets, personnes et choses » (Krmpotich *et al.*, 2010 : 380).

Les sensations cénesthésiques que les ethnologues tendent très largement à négliger doivent, selon moi, être mises en rapport avec la puissance conférée au cadavre et, par là, à d'autres objets cultuels dont la plastique, résultat ou non d'un procédé spécifique de fabrication, et/ou le mode de manipulation permettraient d'engendrer des sensations similaires. Elles participeraient au brouillage des frontières entre objet et sujet, en effaçant la possibilité d'accoler ces entités à un référent stable, univoque et ordinaire. C'est pourquoi la question cruciale préalable qu'il faut, me semble-t-il, poser pour retrouver les principes de l'efficience de ces choses matérielles – cadavre et objets – n'est pas, et là je détourne à mon profit la formule de Krmpotich *et al.* concernant les ossements (2010 : 373), « que font les gens avec le cadavre ? », mais plutôt « qu'est-ce que fait le cadavre aux gens ? ». Car, comme nous l'avons vu, le cadavre a effectivement la capacité de *faire* des choses aux vivants, c'est-à-dire qu'il est possible de lui attribuer une agentivité en dépit du fait qu'il est *a priori* dépourvu d'animation. Et, sans nul doute, cette qualité d'agent a quelque chose à voir avec ses propriétés sensibles, c'est-à-dire avec ce qui émane de sa matérialité spécifique.

Un macchabée « qui nous f'ra dégueuler »

L'expressivité d'une personne, des traits de son visage à ses paroles, permet de lui attribuer une subjectivité. Cette expressivité, au moment du trépas, se fige. Le corps devient pure matière vouée, si on laisse libre court à son sort inéluctable, à la corruption. Il se transmue alors en un objet encombrant et importun car ce qu'il exsude gêne infiniment les sens. Pour preuve, l'extrait d'entretien avec le réalisateur Alain Jaubert sur ses repérages à l'Institut médico-légal de Paris :

> Et la première sensation réelle, c'est l'odeur. [...] ça perturbe énormément, les odeurs de cadavre [...] J'ai senti d'abord cette odeur [...] qui est très très forte. C'est une odeur de viande en décomposition. [...] Il y a une violence [...] très forte. Par exemple, plusieurs jours après, je ne pouvais pas manger de viande, l'odeur de viande me rappelait cette odeur. [...]. La seconde sensation a été sur la couleur. Ça m'a beaucoup frappé [...]. [Les morts ont] des couleurs [...] assez violentes (Hennig, 2007 [1979] : 135-137).

Face à ces dépouilles dont l'expressivité est réduite à la pestilence et à la modification de l'aspect des chairs, s'il est un corps de métier, en Occident, dont les membres ont la réputation d'être naturellement à l'aise, c'est bien la médecine. Du point de vue des profanes, ces professionnels, et notamment les anatomopathologistes et les légistes, sont censés conserver leur sang-froid en toutes circonstances. Vu sous cet angle, la manipulation du cadavre est un acte essentiellement technique se confinant à une pratique distancée et sans état d'âme

(Moisseeff, 2013a). Et, il faut bien dire que le folklore carabin, tout comme les séries télévisées ou les romans policiers abordant le sujet, tendent à renforcer ce stéréotype. Pourtant, la frayeur éprouvée par les médecins est un motif que l'on trouve dans les récits recueillis auprès de spécialistes en exercice (*cf. supra*) ou la littérature britannique du XIXe siècle[3]. En outre, si des recherches récentes montrent que la pratique de la dissection tend effectivement à diminuer, chez les étudiants en médecine, le malaise ressenti en touchant un corps mort déjà refroidi, elles soulignent aussi qu'elle n'atténue en rien leur répulsion à toucher le corps encore chaud d'un défunt (Rozin, 2008a). Quoi qu'il en soit, toutes les études convergent pour affirmer que l'impassibilité apparente, s'accompagnant très souvent du maniement d'un humour particulier à caractère défensif, de professionnels patentés est le résultat d'un apprentissage que les impétrants affrontent avec crainte (Segal, 1988 ; Godeau, 1993, 2007).

Photo 3. Une dissection © Collection privée

Pour donner encore plus de consistance à ce qu'il en est des sensations cénesthésiques ressenties en regard des propriétés sensibles des corps de personnes récemment décédées, je citerai ici les propos recueillis auprès d'une interne ayant pratiqué des dissections dans un service d'anatomie pathologique :

> Ce qu'on craint, c'est de s'infecter [...]. on se protège quand même le nez pour pas respirer trop de cochonneries, parce qu'en plus, ça sent très mauvais [...]. L'odeur est tellement forte, [...] [elle] s'imprégnait sur mes mains, si bien que quand je portais ma fourchette à la bouche, je ne pouvais plus du tout manger. [...] j'ai pas mangé de viande pendant six mois [...] c'était trop pénible. [...]. C'est jaune verdâtre. C'est pas

3. Un exemple emblématique en est *The Body Snatcher* de Stevenson (1998 [1884]).

> une belle couleur, dès que vous êtes chez un cadavre, tout devient horrible (*rires*). [...] c'est tellement dégoûtant qu'on n'a pas tellement envie de rigoler. On rigole comme ça, on rigole parce qu'on a tellement peur qu'on se défend comme on peut... C'est quand même assez dégoûtant. C'est de la viande qui pourrit. Après, on s'habitue davantage. Mais quand même, chaque fois que le cadavre arrive [...], il se passe quelque chose. – Même six mois après ? – À chaque fois. [...], j'appréhendais [...]. J'avais peur. Enfin, je savais bien que la personne n'allait pas se mettre debout, mais qu'est-ce que j'allais voir ? [...] une fois qu'on a tout pris, tout découpé, on remet tout dedans en morceaux. C'est horrible. Horrible, horrible, horrible. On est tellement mécontent et agressif, parce qu'on en a ras le bol, qu'on jette tout avec vraiment beaucoup de méchanceté dans ce cadavre avec plaisir, [...] et après, on jette nos gants dedans (*rires*) de rage, [...] On dit, il l'emportera pas au paradis ... [...] ce qui m'a frappée, [...] c'est le mélange des couleurs. Des couleurs compliquées, [...] c'est pas des couleurs pures. [...] (Hennig, *op.cit.* : 463-481).

Ces paroles entrent en résonance avec ce que nous dit Miller quant à la spécificité du dégoût :

> The idiom of disgust consistently invokes the sensory experience of what it feels to be put in danger by the disgusting, of what it feels like to be close to it, or touch it. Disgust uses images of sensation or suggests the sensory merely by describing the disgusting thing so as to capture what makes it disgusting. Images of sense are indispensable to the task. We thus talk of how our senses are offended, of stenches that make us retch, of tactile sensations of slime, ooze, and wriggly, slithering, creepy things that make us cringe and recoil. [...] no other emotion forces such concrete sensual descriptions of its object (1997 : 9, cité *in* Pachirat, 2011 : 286).

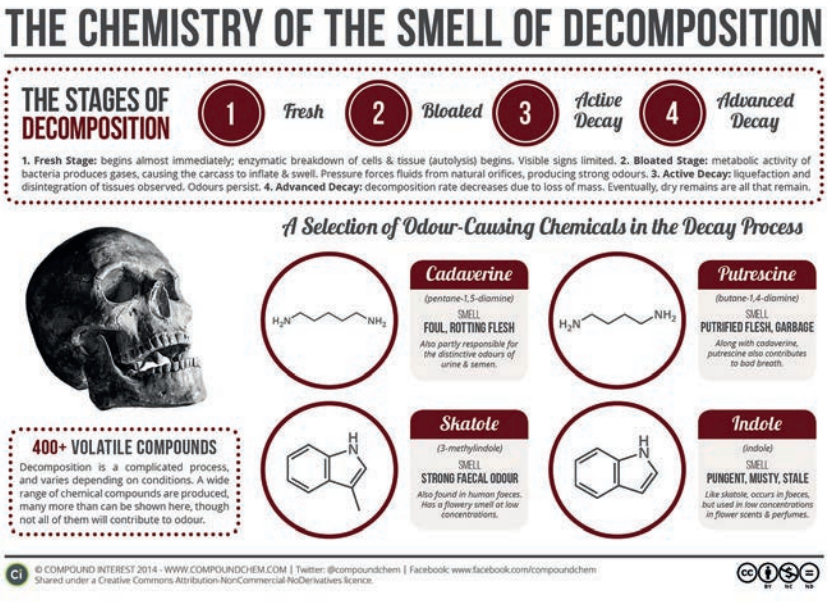

Photo 4. Autopsie des miasmes cadavériques
(http://www.compoundchem.com/2014/10/30/decompositionodour/)

On notera, à ce sujet, l'analogie des propos, concernant la prégnance des odeurs et des couleurs, tenus par le profane cité auparavant et par l'initiée. On relèvera, par ailleurs, la structure paradoxale de l'énonciation de cette professionnelle. Elle met, en effet, en évidence à la fois la réification, par le biais du « ça » – ça pue, c'est horrible –, et son échec lorsque revient « la personne » qui pourrait se relever et que l'on finit par punir « avec plaisir » et « beaucoup de méchanceté » pour avoir infligé tant de souffrance et d'angoisse dont le praticien insiste sur la persévérance en dépit de l'expérience acquise. La personne morte continue donc à agir mais d'une tout autre manière que celle qui est habituelle à un être humain : ce n'est pas l'être parlant qui s'exprime mais une matière crue – « une viande » – en train de se liquéfier dont l'expressivité uniquement sensorielle ne peut avoir pour seules réponses, du côté de son destinataire, que d'âpres sensations. Son miasme imprègne celui qui la manipule et en s'exhalant, tel un spectre invisible s'insinuant dans son corps par la bouche, altère son sens du goût au point de modifier durablement ses habitudes alimentaires. Tout se passe comme si le cadavre mortifiait littéralement son bourreau tandis que celui-ci lui insuffle la vie, n'ayant alors d'autre recours, pour tenter de s'en débarrasser, que de le tuer symboliquement une deuxième fois avec les instruments qui les ont mis en contiguïté physique, les gants : et vlan, « il l'emportera pas au paradis ». Pas de doute donc, le cadavre est un agent qui opère par contagion et, à l'acuité de son expressivité organique, répondent les termes acerbes qui lui sont adressés : il agresse et est agressé en retour. Ce dont témoigne magistralement la fameuse chanson de salle de garde que nul médecin n'est censé méconnaître et dont je ne retiendrai ici que le contenu sémantique d'une de ses variantes :

Dans un amphithéâtre
Y'avait un macchabée
Qui sentait fort des pieds
Ce macchabée disait
Ce macchabée gueulait
« Ah ! c'qu'on s'emmerde ici »
On va le disséquer
Avec un spéculum
On en f'ra du pâté
Qui nous f'ra dégueuler

Au travers de l'euphémisme de la puanteur des pieds, c'est, d'une part, la prégnance de la pestilence qui est ici encore soulignée en premier et, d'autre part, le fait que si les premiers patients sur lesquels sont conduits à s'exercer les étudiants en médecine arrivent les pieds devant, leur pouvoir sensoriel leur confère, néanmoins, l'aptitude à se relever d'entre les morts pour aller les tourmenter. Et c'est bien, alors, leur aptitude à susciter une répulsion grandissante qui permet de leur concéder une parole qui va s'amplifiant : le macchabée *dit*, puis il *gueule* à l'unisson de l'intensité croissante des sensations qu'il fait ressentir. Ainsi, par la grâce opérée par l'humour, le martyre subi par le macchabée se mue en martyre de ses tortionnaires.

La figuration d'un « cadavre qui s'emmerde » évoque plus sûrement, pour ceux qui sont à même d'en saisir intuitivement le sens, le fait que c'est la liquéfaction de ses matières, entre autres fécales, qui « emmerde[4] ». Et si on menace de le disséquer avec un spéculum, et non avec le scalpel utilisé dans les faits, c'est que l'hyperbole exprime beaucoup mieux la fonction transgressive assumée par les médecins consistant à violer l'intimité des corps, vivants et morts. Le spéculum sert, en effet, à regarder à l'intérieur du sexe de la femme, à jeter un œil sur cette origine du monde si énigmatique d'où jaillit la vie. Mais pour avoir le droit d'accéder à ce secret, il faut d'abord « ingérer » métaphoriquement du cadavre, c'est-à-dire dépasser la réticence naturelle à aller fouailler dans les entrailles. De fait, la mortification du macchabée le dote de la faculté redoutable de faire dégueuler les novices qui ont charge de le transformer en « pâté », cette bouillie si peu ragoûtante à laquelle aboutit la dissection. Or une telle éventualité, si elle se réalisait, « pourrait faire douter de la capacité à devenir médecin » (Godeau, 1993 : 85). Ainsi, quoique toujours envisagée, elle reste difficilement avouable sinon sous couvert d'un hymne dont la tonalité joyeuse et rigolote masque aux profanes la vérité de l'expérience vécue.

Envisagé sous cet angle, le cadavre apparaît comme l'objet fondamental utilisé dans le rite inaugural de la trajectoire initiatique que doivent emprunter ceux qui se destinent à assumer ce que l'ethnologue pourrait avoir intérêt à reconnaître comme la sacralité de la fonction médicale (Moisseeff, 2013b).

Le corps, matière et instrument des rites médicaux

La référence précédente au spéculum en lieu et place du scalpel exprime on ne peut mieux le caractère obscène d'une pratique dont la chanson est un condensé : elle consiste effectivement à traiter le corps d'un défunt comme un morceau de viande au point que « les employés du laboratoire d'anatomie et de la morgue sont parfois appelés "les garçons bouchers" » (Godeau, 1993 : 89). Mais si cette chanson est emblématique de la profession médicale, c'est que ses officiants ont, de façon beaucoup plus générale, la tâche sacrilège de faire intrusion dans l'intimité de leurs patients. Ils leur demandent tout de go de se déshabiller afin d'accéder directement à leur corps qu'ils sont légalement habilités à regarder dans toute sa nudité, à allonger, à toucher et palper, à investiguer dans ses moindres recoins en pénétrant, par exemple, ses orifices, ou en lui infligeant parfois des traitements douloureux. Et lorsqu'ils souhaitent avoir un accès encore plus libre à ce corps, ils l'anesthésient et l'ouvrent pour voir et manipuler ce qui est à l'intérieur. Et pour pouvoir maîtriser ce corps qui est la pièce maîtresse des

4. Les travailleurs du funéraire restent révulsés tout au long de leur carrière par l'aspect des cadavres et leurs exhalaisons liées à l'écoulement des fluides corporels et des excréments (Jeanjean, Laudanski, 2013).

actes médicaux (Moulin, 2006), il faut l'appréhender comme une chose, en faisant abstraction de la subjectivité dont elle est dotée. L'objectivité du praticien est au prix de la désubjectivation de la matière sur laquelle il opère (Segal, 1988). C'est pourquoi la dissection et l'autopsie des cadavres constituent, après la réussite du concours d'entrée en médecine, les étapes successives préliminaires à l'apprentissage clinique proprement dit. Et lorsque j'ai fait mes études de médecine, nous étions ensuite amenés, au cours de notre première année d'externat, à effectuer des stages de chirurgie. À n'en pas douter, donc, l'apprentissage médical est centré, non seulement sur le corps mais, surtout, sur l'acquisition de la capacité à contrôler ses émotions face à une matière qui n'est jamais indifférente, et ce d'autant moins, paradoxalement, qu'elle est immobile. Les corps figés, par la mort ou l'anesthésie[5], deviennent des objets ambigus dont émane une force telle qu'elle est, comme le dit Agnès Pataux des fétiches africains, « incitatrice à éviter les faux-pas » (2010 : 13). Artefact rituel et objet charnel imposent donc du fait de leur matérialité propre une même focalisation de l'attention : on ne peut les manipuler qu'avec les plus grandes précautions. Mais l'opérateur d'efficacité du corps repose plus particulièrement sur ce qui en est la condition : le dévoilement transgressif de l'intime qui atteint son point ultime lorsqu'il aboutit à la dénudation des chairs telle qu'elle est réalisée par les actes chirurgicaux et surtout l'autopsie ou la dissection.

Ce surgissement de l'excès de présence incarnée se produit, pour les profanes, au moment du trépas mais aussi de la naissance et il les terrifie : « Devant le nouveau-né, comme devant le mort, la même panique saisit, le même affolement, on ne sait que faire et on a peur » (Verdier, 1979 : 103). L'épouvante doit selon moi être rattachée aux sensations cénesthésiques particulièrement violentes suscitées par la réduction du corps à la crudité des matières qui le composent. Ainsi, lors de l'accouchement, le jaillissement du corps du bébé, en soi déjà très saisissant, s'accompagne, en effet, de l'expulsion du placenta et d'autres substances olfactivement offensives telles que sang, fèces et liquide amniotique. La parturition expose, en outre, le sexe de la mère renforçant ainsi l'indécence de la révélation de l'intime organique pour ceux qui en sont témoins. L'exhibitionnisme auquel est réduit le défunt est, quant à lui, remarquablement décrit par Milan Kundera :

> Voici encore un instant on était un être humain protégé par la pudeur, par le sacré de la nudité et de l'intimité, et il suffit que vienne la seconde de la mort pour que notre corps soit soudain à la disposition de n'importe qui, pour qu'on puisse le dénuder, l'éventrer, scruter ses entrailles, se boucher le nez devant sa puanteur (1987 [1978] : 278).

La naissance et la mort imposent donc une relation immédiate et directe avec l'irréductible hétérogène du réel organique, facteur d'angoisse irrépressible

5. Segal (*ibid.*) et Godeau (*ibid.* : 92) ont tout deux observé l'assimilation établie par les apprentis en médecine entre patients sur la table d'opération et cadavres sur la table de dissection.

à l'origine, selon Bataille, de l'expérience du sacré. De fait, l'irruption de l'inquiétante étrangeté liée à la transformation du familier en *tout autre*, et plus précisément en cette chose répugnante parce que réduite à un objet purement charnel, plonge les proches, comme le rappelle Yvonne Verdier, dans le désarroi. Ce qui les impressionne, au sens fort, c'est l'intuition de franchir sans le vouloir un interdit fondamental, celui d'accéder à ce qui devrait rester à tout jamais caché et qui cependant, en ces occasions singulières, s'offre sans défense possible à l'acuité de leurs sens. D'où la nécessité ressentie, dans nombre de sociétés, de recourir à un tiers pour médiatiser la relation des proches avec le nouveau-né ou le défunt. À une époque où l'on naissait et mourait la plupart du temps à domicile, ce tiers était souvent une femme à qui revenait la tâche de « faire » les bébés et les morts ; une tâche consistant, pour l'essentiel, à les nettoyer, que l'ethnologue qualifiait « de domestication et d'humanisation, de socialisation » (Verdier, *ibid.* : 105).

Dans la plupart des sociétés occidentales contemporaines où la gestion des corps revient à la médecine, cette tâche est déléguée au personnel des organismes de santé.

Un *sacré* compatible avec la laïcité

La conception du sacré à laquelle je me réfère est en phase avec celle de Bataille qui s'est lui-même inspiré de certains travaux ethnologiques (1957). Dans cette perspective, le sacré est rattaché à la transgression, c'est-à-dire au franchissement d'une frontière séparant ce qui peut être montré ou fait en des circonstances ordinaires et ce qui ne peut l'être qu'en des occasions exceptionnelles, voire illicites. Lorsque cette frontière est violée, le secret de ce qui doit habituellement être tenu à distance des sens est révélé : la *chose* est exposée sans fard, c'est-à-dire sans l'interposition de ses représentations ou de ses voiles de convenance. On est alors dans l'*extraordinaire* qui peut être organisé comme tel au moyen de conventions socialement reconnues comme il est de règle au cours de cérémonies religieuses, mais aussi de l'examen médical ou des interventions chirurgicales ou médico-légales.

L'exhibition de l'intimité corporelle est, de fait, celle qui est la plus susceptible de renvoyer à une transgression. C'est pourquoi il y a une contiguïté entre le sacré et, d'une part, les actes sexuels, d'autre part, la mort, tous pouvant se trouver conjugués dans des circonstances extrêmes, ce à quoi renvoie l'imagerie des œuvres de Sade, Bataille et Guyotat. Ce qui lie ces phénomènes est la présence excessive et sans médiation de la chair. De ce point de vue, le sacré renvoie à l'exhibition de l'intimité physique telle qu'elle est mise en place dans les rites où le corps est dénudé, soumis à des mutilations plus ou moins conséquentes, et où ses fluides ou excreta (sang, sperme, urine, fèces) jouent un rôle essentiel. Il en va ainsi dans des contextes culturels tels que celui des Aranda où des opérations parfois extrêmement sanglantes sont pratiquées sur les corps par les seuls initiés

au cours de rites estimés des plus sacrés, ce pourquoi il est strictement interdit aux profanes d'y assister. Dans cette perspective, les blocs opératoires et les morgues renvoient à des lieux où le sacré est également à l'œuvre.

De fait, les ethnologues travaillant dans des sociétés où le terme de religion ne renvoie, à l'origine, à aucun vocable indigène, rangent dans le registre du religieux, non seulement les croyances en des entités ou principes invisibles, mais également tous les phénomènes peu ou prou ritualisés. Or, dans ces contextes, « le rite met en jeu le corps qui est tout ensemble son outil et sa matière » (Fabre, 1987 : 4) et, bien entendu, ceux qui entourent la naissance et la mort y occupent, en général, une place de choix. Dans l'ensemble des sociétés occidentales d'aujourd'hui, ce type de rites renvoie aux pratiques médicales. Vu sous cet angle, les organismes de santé constituent les lieux d'un culte qui, bien que qualifié de laïc par les indigènes, n'en est pas moins le cadre de la mise en place, depuis l'émergence du biopouvoir (Foucault, 1997 [1976]), d'une religion centrée sur le corps (Moisseeff, 2013b)[6]. Les actions rattachées à ce culte sont rigoureusement encadrées par des législations restrictives punissant les dépassements aux transgressions qui y sont légalement autorisées et, pour cela même, déléguées à des officiants légitimés dans leur fonction par une initiation spécifique.

L'initiation suivie par ceux qui occupent le haut de la hiérarchie, les médecins, consiste en tout premier lieu, comme nous l'avons vu, à les confronter à la mort qu'ils auront charge de combattre, en les introduisant ainsi d'emblée à l'aspect sacré de l'intrusion dans l'intimité des sujets qui est à la base du culte médical. Cet apprentissage se poursuivra, pour ceux ayant réussi le concours de l'internat, par ce qui renvoie au folklore des salles de garde. Sexe et pornographie y sont conviés et permettent de transgresser, en l'inversant, ce qui constituait la stricte discipline imposée aux officiants de la religion traditionnelle sous couvert de la continence sexuelle, voire de la virginité. Les rites ouvrant et fermant le temps de l'internat sont eux-mêmes sacrilèges vis-à-vis de la liturgie chrétienne et c'est pourquoi, bien que fondés sur la débauche, ils sont appelés baptême et enterrement. De fait, ce parcours initiatique dont la coutume a pris pied, en France, au début du XIXe siècle (Godeau, 2007), au sein même des temples de l'exercice, à savoir les hôpitaux, a permis à un personnel laïque d'en évincer progressivement les religieuses chrétiennes, seules jusque-là à y soigner les malades indigents (Lalouette, 1991, 2006 ; Knibiehler, 1984 ; Huguet-Duguet, 1982). Dans ces institutions, ces initiés ne peuvent opérer sur le corps et ses constituants que dans des enceintes réservées à cet effet dont l'entrée est strictement interdite, hormis le patient concerné alors appréhendé comme un objet, aux non-initiés.

6. Dans cet article cité, en reprenant la définition de la religion proposée par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), définition et ouvrage qui se référent précisément aux données concernant la religion traditionnelle des Aranda, j'ai tenté de démontrer la pertinence qu'il y avait à considérer les institutions médico-chirurgicales et médico-légales comme les lieux d'exercice d'une nouvelle religion, laïque et universelle, qui a émergé en Occident au décours du XIXe siècle.

Les matières manipulées et les instruments utilisés y sont considérés comme potentiellement, voire effectivement, contagieux, ce pourquoi ils sont soumis à des procédures de décontamination.

L'objet le plus sacré de cette religion laïque est donc, à n'en pas douter, le corps, ce que mettent bien en évidence l'émergence récente et l'importance reconnue à la bioéthique et la référence à la nécessité de préserver la *dignité humaine* dans le cours d'actes médicaux de plus en plus intrusifs en recourant, dans la jurisprudence, aux notions d'*inviolabilité* et de *sacré* si problématiques dans un état laïque (Gasnier, 2012 : 232) que les juristes leur substituent parfois, dans les textes de loi, des termes empruntés à la langue liturgique s'il en est qu'est le latin (Baud, 1993). De fait, l'article 16-2 du Code Civil précise que « Le juge peut prescrire toutes mesures propres à empêcher ou faire cesser une atteinte illicite au corps humain ou des agissements illicites portant sur des éléments ou des produits de celui-ci, *y compris après la mort* ».

Cette consécration de la « sanctuarisation du corps humain » (Gasnier, *ibid.* : 232) repose sur la préséance accordée à l'individualité physique pour fonder l'identité personnelle dans les sociétés occidentales contemporaines. On en prendra pour preuve la prégnance croissante des critères d'identification biométrique. En effet, le corps est une entité munie de limites suffisamment claires pour que leur visualisation, via l'échographie obstétricale, incline à reconnaître aujourd'hui au fœtus des droits élargis, de même que, depuis quelque temps déjà, l'accouchement est censé opérer une coupure suffisante entre la mère et l'enfant pour que celui-ci soit vu, dès la naissance, comme une personne à part entière. De ce point de vue, la prise en charge du corps par des organismes de santé participe de la religion laïque centrée sur le culte de l'homme anticipée par Durkheim (1914).

De l'immortalité des corps dans l'Occident contemporain

Dans les sociétés occidentales où le corps est devenu la référence première de l'identité personnelle, le cadavre semble avoir acquis un statut de plus en plus comparable à celui assigné au churinga chez les Aranda. En effet, en consacrant la « sanctuarisation du corps humain », la loi a, dans le même temps, proclamé la nature sacrilège de toute atteinte au corps « *y compris après la mort* ». Ce constat est d'autant plus remarquable que jusqu'à une période récente, en dehors des « dispositions relatives aux funérailles », le cadavre n'intéressait pas le droit (Gasnier, *ibid.* : 230). La loi traitait la dépouille d'un simple mortel comme une chose, certes particulière mais néanmoins dépourvue de toute personnalité juridique. Aujourd'hui, en conséquence des pouvoirs sur les matériaux humains concédés à la biologie, l'origine et le terme de la trajectoire d'un sujet ont tendance à s'étendre en deçà et au-delà de ce qui la bornait traditionnellement : la naissance et la mort. En effet, les nouveaux textes de loi ne protègent « pas seulement le cadavre, au sens où nous pourrions l'entendre classiquement, à

savoir le corps dans un état de décomposition plus ou moins avancé, sur lequel on peut cependant encore reconnaître la forme d'un corps humain, mais également les ossements, les cendres issues du corps, ou des parties de corps » (*ibid.* : 232). De manière corrélative, nous avons les plus grandes difficultés à nous séparer de nos défunts, ce dont témoigne l'injonction paradoxale au devoir de mémoire et au travail de deuil.

Tout se passe comme si la gestion des corps au sein des organismes de santé avait permis de leur conférer une forme d'immortalité. En ayant développé les moyens de prolonger médicalement et *ad vitam aeternam* la vie organique, ils sont effectivement à même de maintenir entre la vie et la mort des individus en fort mauvais état, voire dont la mort cérébrale a été prononcée et qui pourront ainsi faire l'objet de prélèvements pour suspendre l'arrêt de mort pesant sur d'autres individus. Pour se débarrasser de ces corps devenus potentiellement immortels, on se retrouve donc devant l'obligation d'édicter de nouvelles lois autorisant l'euthanasie. Parallèlement à cet état de fait, on constate, d'une part, la multiplication des fictions mettant en scène zombies, vampires et autres morts-vivants, d'autre part, la propension à transformer le cadavre en artefact artistique particulièrement valorisé et subversif (Carol, Renaudet, 2013 ; Walter, 2004a & b). Les expositions de cadavres plastinisés de Von Hagen en sont l'illustration la plus flagrante. En effet, si elles ont donné lieu, du côté des intellectuels et des décideurs publics, à nombre de polémiques, elles ont plutôt suscité l'admiration béate, voire une fascination quasi religieuse, du côté du grand public, certaines personnes s'étant portées volontaires pour devenir après leur mort l'objet de ce nouveau culte des reliques très incarnées (Walter, 2004a).

On voit donc qu'il est possible de reconnaître à cet objet cultuel naturel qu'est le cadavre les qualités requises permettant de l'instituer en artefact pérenne à l'instar du churinga. Mais on relèvera que chez les Aranda, le churinga, à la différence de la dépouille mortelle vouée à terme à une dissolution irrémédiable, est le seul élément ayant supporté l'identité spécifique du défunt qui, parce qu'il est doté d'une nature inaltérable qualifiée d'éternelle, est jugée digne de continuer à l'évoquer au-delà de la mort. Par contraste, dans les sociétés occidentales contemporaines telles que la nôtre, on a remplacé la discontinuité de la personnalité juridique par sa pérennité si bien que la personne humaine qui a été longtemps conçue comme l'usufruitière de son corps, de son vivant, semble en avoir obtenu, ces derniers temps, la nue propriété perpétuelle dès son décès. Par conséquent, le corps, cet objet qui a tant de difficultés à expirer, est susceptible de conférer à l'individu une éternité quasi similaire à celle conférée, chez les Aranda, au churinga.

Marika MOISSEEFF
Laboratoire d'anthropologie sociale
CNRS
marika.moisseeff@college-de-france.fr

Bibliographie

Bataille Georges, 1930, « L'art primitif », *Documents*, 7, p. 389-397.

–, 1988 [1946], « Le sens moral de la sociologie », *Œuvres complètes XI*, Paris, Gallimard, p. 56-69.

–, 1988 [1951], « La guerre et la philosophie du sacré », *Œuvres complètes XII*, Paris, Gallimard, p. 47-64.

–, 2008 [1954], *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard.

–, 1957, L'Érotisme, Minuit, Paris.

Bertrand Régis, 2012, « La présence olfactive des morts : les "odeurs méphitiques" des églises et des cimetières sous l'Ancien Régime et au début du XIXe siècle », *in* Guy H. *et al.* (éds.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, p. 23-28.

Brazzini Pierre Adrien, 2010, *Image sacrifiée, image sacrée : l'informe selon Georges Bataille en photographie analogique et son lien avec le sacré*, Mémoire de fin d'études et recherche appliquée, Lyon, École normale supérieure Louis-Lumière, section photographie.

Candau Joël, 2012, « Est-on définitivement mort (socialement) quand on ne sent plus ? », *in* Guy H. *et al.* (éds.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire p. 31-37.

Carol Anne, Renaudet Isabelle (éds.), 2013, *La Mort à l'œuvre. Usages et représentations du cadavre dans l'art*, Paris, Presses universitaires de France.

Derlon Brigitte, Jeudy-Ballini Monique, 2010, « L'Art d'Alfred Gell. De quelques raisons d'un désenchantement », *L'Homme*, 90, p. 67-84.

Durkheim Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

–, 1914, « L'Avenir de la religion », *in La Science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p. 305-313.

Fabre Daniel, 1987, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, 8, p. 3-7.

Foucault Michel, 1997, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976*, Paris, Seuil/Gallimard.

Freud Sigmund, 1976, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard.

Ganche Édouard, 2012 [1909], *Le Livre de la Mort : à l'hôpital – à l'amphithéâtre – à la morgue – au cimetière*, Aiglepierre, La Clef d'Argent, coll. « KholekTh ».

Gasnier Jean-Pierre, 2012, « Un cadavre dans le placard », *in* Guy H. *et al.* (éds.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, p. 229-238.

Godeau Emmanuelle, 1993, « "Dans un amphithéâtre". La fréquentation des morts dans la formation des médecins », *Terrain*, 20, p. 82-96.

–, 2007, *L'esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

Guy Hervé, Jeanjean Agnès, Richier Anne, Schmitt Aurore, Sénépart Ingrid, Weydert Nicolas (éds.), 2012, *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire.

Hennig Jean-Luc, 2007 [1979], *Morgue : enquête sur le cadavre et ses usages*, Paris, Gallimard.

Huguet-Duguet Béatrice, 1982, *Contribution à l'histoire de la laïcisation des hôpitaux de 1909 à nos jours*, thèse de doctorat, Université Paris XII, Faculté de médecine de Créteil.

Jeanjean Agnès, Laudanski Cyril, 2013, « Comment "y mettre les mains" ? Les travailleurs du funéraire face à la manipulation des corps morts », *Techniques et Culture*, 60-1, p. 144-159.

Jeudy-Ballini Monique, 1999, « "Dédommager le désir" : le prix de l'émotion en Nouvelle Bretagne (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », *Terrain*, 32, p. 5-20.

–, 2004, « Parures et signification dans l'imaginaire mélanésien : une perspective comparatiste », *in* Allérès D. (éd.), *Mode. Des parures aux marques de luxe*, Paris, Economica, p. 12-26.

Kniebiehler Yvonne (éd.), 1984, *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française. 1880-1980*, Hachette, Paris.

Krmpotich Cara, Fontein Joost, Harries John, 2010, « The substance of bones: The emotive materiality and affective presence of human remains », *Journal of Material Culture*, 15-4, p. 371-384.

Kundera Milan, 1987, *Le livre du rire et de l'oubli*, (Kniha smíchu a zaponutění, 1978), Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

Lalouette Jacqueline (éd.), 2006, *L'Hôpital entre religions et laïcité : du Moyen Âge à nos jours*, Letouzey et Ané, Paris.

–, 1991, « Expulser Dieu : la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires », *Mots* nº 27, p. 23-39.

Laplanche Jean, Pontalis Jean-Bertrand, 1981 [1967], *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France.

Latour Bruno, 2006, *Changer de société. Refaire de la Sociologie*, Paris, La Découverte.

Mandressi Rafael, 2003, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Seuil.

–, 2013, « Le corps des savants. Sciences, histoire, performance », *Communications*, 92, p. 51-65.

Mauriac François, 1934, *Journal*, Paris, Grasset.

Menès Martine, 2004, « L'inquiétante étrangeté », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 56, p. 21-24.

Miller William Ian, 1997, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge, Harvard University Press.

Moisseeff Marika, 1994, « Les objets cultuels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, 17, p. 4-32.

–, 1995, *Un long chemin semé d'objets cultuels : le cycle initiatique aranda*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, coll. « Les Cahiers de l'Homme ».

–, 2013a, « Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre », *Techniques & culture*, 60-1, p. 160-179.

–, 2013b, « La chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines », *Revue du MAUSS semestrielle*, 41, p. 173-192.

Moulin Anne-Marie, 2006, « Le corps face à la médecine », *in* Courtine J.-J., *Histoire du corps. Le XXe siècle*, Seuil, Paris, p. 15-69.

Myers Fred, 1979, « Emotions and the Self. A theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines », *Ethos*, 7, p. 343-370.

Otto Rudolf, 1995, *Le sacré* (*Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917), Paris, Payot.

Pachirat Timothy, 2011, *Every Twelve Seconds. Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, New Haven et Londres, Yale University Press.

Pataux Agnès, 2010, *Cœur blanc, Ventre blanc. Fétiches et féticheurs*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo.

Rozin Paul, 2008a, « Hedonic "adaptation": Specific habituation to disgust/death elicitors as a result of dissecting a cadaver », *Judgement and decision Making*, 3-2, p. 191-194.

Rozin Paul, Haidt Jonathan, McCauley Clark R., 2008b, « Disgust », *in* Lewis M., Haviland-Jones J. M., Feldman Barrett L. (éds.), *Handbook of Emotions*, New York, Guilford Press.

Segal Daniel A., 1988, « A Patient So Dead: American Medical Students and Their Cadavers », *Anthropological Quarterly*, 61-1, p. 17-25.

Spencer Walter Baldwin, Gillen Francis James, 1927, *The Arunta*, Londres, MacMillan.

Stevenson Robert Louis, 1998 [1884], *The Body Snatcher*, Londres, Travelman.

Stirn François, 2014, « Introduction et commentaires à L'inquiétante étrangeté de Sigmund Freud », PhiloSophie en ligne : http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/freud_etrangete.pdf

Stronge Paul, 2006, « Du sacré contemporain : la valeur d'usage de Bataille pour la sociologie "après la méthode" », *in* Feyel J. (éd.), *Georges Bataille, de l'hétérogène au sacré*, p. 115-28-141. http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_109.pdf

Verdier Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.

Walter Tony, 2004a, « Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10-3, p. 603-627.

–, 2004b, « Body Worlds: clinical detachment and anatomical awe », *Sociology of Health and Illness*, 26-4, p. 464-488.

Cadavre et churinga. Des objets cultuels exemplaires ?

À l'instar de cet objet cultuel paradigmatique de la littérature anthropologique qu'est le churinga des Aranda, les artefacts rituels considérés comme les plus sacrés dans nombre de sociétés exotiques se singularisent par une matérialité paradoxale allant de pair avec leur aptitude à engendrer des émotions d'une exceptionnelle violence. Cet article montre que ces qualités sont également partagées par le cadavre qui doit en conséquence être appréhendé comme un objet cultuel naturel. Cette perspective permet d'envisager le corps comme la pièce maîtresse d'un culte laïc compatible avec le sacré reposant sur l'institution médicale dont l'emprise de plus en plus prégnante, dans l'Occident contemporain, permet aujourd'hui de conférer au corps mort le statut de quasi relique.

Mots-clés : objet cultuel, cadavre, churinga, institution médicale, sacré.

The Corpse and the Churinga as Exemplary Ritual Objects

Like the Aranda churinga of anthropological renown, the most sacred ritual artefacts in many exotic societies are characterized by a paradoxical materiality conjoined with the capacity to arouse exceptionally violent emotions. This article argues that these qualities are also shared by the corpse, which should thus be seen as a natural ritual object. In this light, the body can be appreciated as the centrepiece of a secular cult compatible with sacredness, resting on the medical establishment whose growing ascendancy in the contemporary West has provided the dead body with the status of a quasi-relic.

Key words: ritual object, corpse, churinga, medical establishment, sacredness.

Cadáveres y churinga: ¿objetos culturales ejemplares?

A la manera de aquel objeto cultural paradigmático de la literatura antropológica que es el churinga de los Aranda, los artefactos rituales considerados como los más sagrados en numerosas sociedades exóticas se singularizan por una materialidad paradójica que va junto con su aptitud para generar emociones de una violencia excepcional. Estas cualidades son igualmente compartidas por el cadáver que debe en consecuencia ser aprehendido como un objeto cultual natural. Esta perspectiva permite pensar el cuerpo como la pieza maestra de un culto laico compatible con lo sagrado que reposa en la institución médica cuyo alcance e influencia se impone cada vez más en el occidente contemporáneo y permite hoy conferir al cuerpo muerto el estatuto de cuasi-reliquia.

Palabras clave: objeto cultural, cadáver, churinga, institución médica, sagrado.