

DEVANT LE CADAVRE

Patrick Baudry¹

Dans *Rites de mort*, Louis-Vincent Thomas souligne à plusieurs reprises que le cadavre n'est pas «rien»: «le corps mort n'est pas le cadavre-objet, mais la personne qui se survit.²» Tel est bien le problème, pourrait-on dire. Que l'on ne se résigne pas à traiter le corps du disparu comme un objet dont, comme de tout autre objet, l'on pourrait se débarrasser sans précaution. C'est bien toute la construction imaginaire des sépultures qui peut sembler une absurdité, tout ce souci des morts et de la mort³ qui peut sembler ridicule, l'obsession⁴ funéraire qui veut encore voir la personne dans le cadavre ou plutôt en lieu et place de celui-ci, qui peut paraître incongrue. Mais si les ornements et les mises en scène peuvent sembler de peu et finalement n'être rien, c'est en fait une culture, les formes de l'échange parlé qui s'élaborent dans l'affrontement à cette limite que le mort signifie. Thomas l'écrit: «les pierres tombales, les divers objets funéraires ne sont sans doute rien. Mais ce rien s'apparente au tout de l'homme.⁵» La mort n'est pas qu'un révélateur culturel au sens où elle

¹ Patrick Baudry est professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux III.

² Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985, p. 26, 119, 120.

³ Voir Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970 (1956), p. 31.

⁴ Louis-Vincent Thomas écrit: «Mais avant tout, la toilette traditionnelle est vécue comme la manifestation obligée des égards dus à la personne qu'on s'obstine à reconnaître dans le cadavre.», in *Rites de mort*, op. cit., p. 148.

⁵ Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980, p. 97.

contrasterait avec la vie et qu'elle fournirait un moyen original d'étudier son envers. Si l'anthropo-thanatologie peut se justifier de considérer la mort comme un analyseur, c'est bien qu'elle détermine — plus qu'elle ne s'oppose seulement à la vie — le rapport au monde, à l'autre et à la temporalité.⁶

La mort dans la vie

C'est «devant» la mort que se situe la société. Mais c'est aussi et c'est surtout devant le cadavre que des gens s'assemblent, adoptent des attitudes particulières, parlent ou se taisent de façons singulières, et que, rassemblés par un événement qui n'est pas qu'une information, ils «font» société. L'idée de mort habite sans doute la conscience de celui qui sait qu'il va mourir. Mais la réalité du cadavre comme celle des gens en deuil provoquent plus que des conventions ou l'observance d'un code de politesse. L'idée de mort n'est pas seulement ce qui permet d'en rejeter l'avènement à la fin de l'existence. Cette idée présente en la vie indique la présence de la mort dans la vie. Mais c'est bien avec le cadavre — ce mot qu'on répugne aujourd'hui à employer — que l'idée d'une mort «créatrice de forme» (Georg Simmel), et donc qu'on ne saurait reléguer à la conclusion ou à la terminaison d'une trajectoire d'existence, s'élabore.

Robert Jaulin dans *La mort Sara* exprime bien la différence entre «bonne mort» et «mauvaise mort». C'est-à-dire entre la mort collectivement réglée et la mort biologique individuelle. Ou encore entre la mort comme non-sens absolu qui provoque à la mise en sens de la société et la perte de l'autre. *Il est faux de dire que seule nous reste la mauvaise mort*, comme si ladite mauvaise mort

⁶ Emmanuel Lévinas écrit: «Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît; absolument inconnaissable, c'est-à-dire étranger à toute lumière, rendant impossible toute assumption de possibilité, mais où nous-mêmes sommes saisis.», *Le temps et l'autre* (1947), Paris, PUF, 1983, p. 58.

n'était qu'une affaire de refus ou d'interdiction et comme si la bonne mort signifiait l'acceptation de la fin de vie. Ce n'est jamais cette opposition sommaire, simpliste, qu'aura pratiqué Louis-Vincent Thomas. Ce qui est en jeu fondamentalement c'est *l'articulation* de la vie et de la mort: articulation mise en scène dans les sociétés négro-africaines, articulation silencieuse ou honteuse, interdite dans les sociétés de la modernité contemporaine. L'interdiction (non pas l'interdit) ne frappe pas la mort en sa réalité première ou primaire: matérielle, concrète, biologique. Mais elle concerne le détour par le symbolique, c'est-à-dire bien plus gravement qu'un refus de l'échéance, l'élaboration culturelle devant la mort, ou plutôt devant «l'outre-signifiante de la mort» comme le dit bien Jean-Thierry Maertens.⁷ Ce qui caractérise notre culture contemporaine ce n'est pas de refuser la mort comme bout de l'existence. Bien au contraire c'est cela notre vision moderne, notre «définition» de la mort en son exactitude la plus rationaliste et la plus pauvre au plan symbolique. La mort comme terminaison, comme conclusion d'une trajectoire existentielle, c'est cela notre évidence, et les discours qui croient braver le tabou social au nom d'une réacceptation de la mort terminale, sans réfléchir à ce que peut signifier la «dernière mort», ne font qu'œuvrer dans le sens de cet appauvrissement, de ce déficit ou de cette faillite de l'imaginaire. On peut croire audacieux d'accepter la mort comme fin de vie. Mais l'enjeu culturel fondamental est de comprendre que la mort se situe dans la vie. C'est-à-dire que *l'idée de mort* ne peut se fabriquer qu'à partir du refus de la mort comme fin, et de la construction culturelle de ce refus qui suppose de convertir l'innommable ou le non-représentable en mouvement, en dynamisme qui porte jusque dans le dynamisme de la vie même, le sens de la relation à celui qui va mourir ou qui est mort.

On peut croire que la pensée de la mort *dans la vie* relève de la morbidité, parce qu'il faudrait n'y penser qu'à la fin, c'est-à-dire n'y pas penser du tout pour que la vie soit pleinement «valorisée». Mais Robert Jaulin écrit bien à propos de la pensée

⁷ Jean-Thierry Maertens, *Le jeu du mort*, Paris, Aubier, 1979, p. 125.

Sara: «Cette morbidité n'est pas obsession du nombre d'années de vie à parcourir jusqu'à la mort, mais plutôt préoccupation de savoir quelle mort est en la vie. La mort n'est pas l'aboutissement de la vie, son éternité extrinsèque, elle est tout à la fois son existentialité intrinsèque et sa dynamique structurale.⁸» Compter le temps qui reste, voilà le calcul absurde et proprement morbide. L'attitude angoissée dont il faudrait croire qu'elle est profonde, sans détour, «virile». Est-ce à cette attitude «d'être-pour-la-mort» que veulent dresser les ligues pour la mort «plus humaine»? La mort n'est jamais humaine. Et l'humanité ne se conquiert culturellement que de s'en séparer, que d'installer la distance et la dynamique d'un échange symbolique entre vivants et morts, pour fonder l'espace quotidien, ordinaire, où la société s'institue «entre nous». Nos solutions peut-être maladroites ont toujours rapport avec cette «fabrication» et ne relèvent pas d'un quelconque courageux réalisme. Fabrication qui suppose le recours aujourd'hui appauvri d'un imaginaire de la mort, c'est-à-dire de la répercussion sensible d'un dispositif symbolique. Louis-Vincent Thomas le disait avec lucidité: «Le thanatopracteur veut, c'est vrai, sauvegarder l'intégrité apparente du corps et donner l'illusion de la vie. Mais le *comme si* n'est-il pas la règle du jeu de toute conduite symbolique et singulièrement de la relation qui va se nouer autour du mort? Le raffinement de ces artifices est la rançon de notre civilisation: il montre que, faute d'imagination et fort de nos techniques, nous sommes devenus bêtement exigeants sur le *comme si*.⁹»

L'institution du rite

C'est bien cet espace sensible que crée l'imaginaire des morts et que fonde l'institution de l'idée de mort, c'est-à-dire la distanciation de l'effondrement. Devant le cadavre, il s'agit bien de décider d'une conduite à tenir: en face de celui qui est là et qui n'est plus, dans la douleur d'une relation de face à face qui ne peut plus se maintenir. Le mort met au défi, par son absente présence,

⁸ Robert Jaulin, *La mort Sara*, Paris, Plon, 1971, p. 414.

⁹ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort*, op. cit, p. 158.

de conserver vivante l'idée de mort. Il semble qu'il condense toute la mort, et c'est cela qui est effrayant, qui rend le mort dangereux pour lui-même, et dangereux pour autrui. Il faut «se défaire de la mort du mort», disent les Bénin; il faut «tuer le mort» disent les Mossi¹⁰. Le mort est obscène parce qu'innommable, parce qu'il fait vaciller les capacités culturelles de la nomination et de l'institution de la vie. D'où la nécessité d'une ritualité qui n'est jamais empreinte que d'amabilité convenue. Un travail culturel se doit d'aménager la transition — la ritualité a entre autres fonctions celle de situer un passage transitionnel — et d'assurer ce faisant la séparation nécessaire (contre la folie de l'indifférenciation) avec celui qui n'est plus. C'est-à-dire d'aménager le placement éloigné d'un proche qui n'est plus dans la proximité, et qui n'est plus le prochain. Il faut agir avec et contre ce «reste» où se confond la personne, avec ce corps qu'est devenu soudainement la personne morte. *En mourant, on devient un corps*. Et c'est ce devenir marqué d'ambiguïté qu'il faut rituellement régler. Les précautions à l'endroit du défunt, le respect qu'on lui doit (et qui prépare sa «tenue en respect», *car il s'agit bien qu'il ne revienne plus*), l'importance du cadavre comme support de la cérémonie (autour de qui et de *quoi*, tout s'organise), trouvent là leur raison. Il n'est pas seulement question de sollicitude ou de prévenance, ou encore d'une méfiance. Mais du devoir de s'affronter à l'inquiétante étrangeté de la personne inanimée, et, dans cet affrontement, de la nécessité de se détacher de l'innommable de la mort que le défunt retient dans un corps soudainement encombrant.

Le cadavre répugne. Ce en quoi il est sacré, c'est-à-dire aussi bien maudit. Georges Bataille disait: «Un cadavre n'est pas rien, mais cet objet, ce cadavre est marqué dès l'abord du signe *rien*. Pour nous qui survivons, ce cadavre, dont la prudence prochaine nous menace, ne répond lui-même à aucune attente semblable à celle que nous avons du vivant de cet homme étendu, mais à une

¹⁰ Voir Louis-Vincent Thomas, «Leçon pour l'occident: ritualité du chagrin et du deuil en Afrique noire», *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°10, 1988, p. 14.

crainte: ainsi cet objet est-il moins que *rien*, pire que *rien*..¹¹» Et Georges Bataille disait encore que «rien ne nous donne plus objectivement la nausée.¹²» Le cadavre est cette *présentation* de la limite, et la ritualité consiste en la possibilité d'une re-présentation de l'insupportable. À la fois intégration de l'énigme de la mort et installation de la mort dans cette énigme depuis laquelle l'insouciance, l'amitié, la solidarité «simple» peut s'organiser: la vie des gens, la nôtre. Les sociétés dites traditionnelles sont porteuses d'une leçon paradoxale: on n'accepte jamais la mort sans la refuser. Sans déni symbolique, comme disait Louis-Vincent Thomas. C'est notre acceptation de la mort comme fin de vie qui relève du déni: placer la mort au bout de l'existence pour que toute l'existence ne soit pas concernée par cette mort finale et, idéalement, hors de l'existence. Tandis que l'aménagement ritualisé de la mort dans la vie, la construction d'une mort initiatique — la pensée d'une temporalité non linéaire, mais reprise dans l'ordre d'une transmission intergénérationnelle — signifie la nécessaire mise en place d'une distanciation. Cette distanciation qui s'éprouve dans la nausée irrépressible devant le corps abandonné, dont parlait Georges Bataille. Il s'agit aussi bien de refuser l'idée d'un mort inerte et qui n'aurait aucune action sur le monde des vivants. Ce qui s'éprouve devant le cadavre, ce n'est pas seulement la tristesse d'une existence achevée. Mais l'inquiétude d'une situation trouble dont les récits sur les «morts-vivants» disent bien la prégnance. Louis-Vincent Thomas écrivait: «l'agressivité du mort est représentée par son impureté présente, dangereusement contagieuse, mais aussi par le mal qu'il pourrait faire s'il ne consentait pas à quitter le monde des vivants.¹³» L'essentiel d'une construction culturelle devant la mort, et d'abord

¹¹ Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, UGE, 1965 (1957), p. 63, 64.

¹² *Ibidem*, p. 64. C'est en citant cette phrase que Louis-Vincent Thomas prend position contre l'exigence d'authenticité au nom de quoi l'on a pu critiquer la thanatopraxie, tout en soulignant que celle-ci tient de fait du simulacre et du travestissement: voir *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, p. 125.

¹³ Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982, p. 231.

devant le cadavre, se situe là: dans la nécessité de congédier le «disparu». Ce n'est pas une «croyance» ou une peur instinctive qui motivent cette mise à distance. Mais bel et bien la nécessité de situer en face de l'inconnu l'espace et le temps vivant d'une humanité.

Rudolph Otto écrit: «Les réactions “naturelles” du sentiment en face d'un cadavre ne sont manifestement que de deux ordres: d'une part, c'est le dégoût devant la corruption, la puanteur, le répugnant; c'est, d'autre part, la peur de la mort, la crainte en tant que sentiment de ce qui menace et entrave notre volonté de vivre.» À la même page, Rudolph Otto, refusant de croire à la «théorie animiste», précise: «Même la peur des morts et ensuite le culte des morts sont des “institutions”.¹⁴» Les rites funéraires sont bien des rites institutionnels.

L'altérité du mort

Comment ne pas comprendre que «la mort» n'existe pas, sauf dans cette fragile et définitive étrangeté de celui ou de celle qui «soudain», toujours soudainement, décède. À propos d'une mort brutale, au bout d'une phrase, Hervé Bazin écrit: «Abandonné, le corps se tassa dans le fauteuil, le menton se décrocha et, sous des paupières qui ne cillaient plus, des yeux de verres fixèrent le plafond. [...] Ma mère s'était absentée d'elle. Sa robe restait vraie, comme ses chaussures où s'enfonçaient des chevilles nettes, comme son alliance d'or blanc, inaltérable. On a en de tels moments des réflexions absurdes: ces chevilles, cette alliance, voilà ce qu'avait connu mon père.¹⁵» Dans un autre registre, celui d'une mort attendue, Louis-Ferdinand Céline décrit le moment du mourir, puis l'étrangeté furieuse, l'allure étrangère prise par le mort, tout à coup distancié de l'homme de connaissance qui ne le reconnaît plus: «Il courait son cœur après son sang, épuisé, là bas, minuscule déjà, tout à la fin des artères, à trembler au bout des

¹⁴ Rudolph Otto, *Le sacré* (1949), Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 169.

¹⁵ Hervé Bazin, *L'école des pères*, Paris, Seuil, 1991, p. 175.

doigts. La pâleur lui est montée du cou et lui a pris toute la figure. [...] Il est parti d'un coup, comme s'il avait pris son élan, en se resserrant sur nous deux, des deux bras. Et puis il est revenu là, devant nous, presque tout de suite, crispé, déjà en train de prendre tout son poids de mort. [...] Dans la chambre ça faisait comme un étranger à présent Robinson, qui viendrait d'un pays atroce et qu'on n'oserait plus lui parler.¹⁶ Il peut sembler absurde de dire que la mort n'existe pas et très empiriste de dire qu'elle ne se «manifeste» que sous la forme du cadavre. Mon propos est de souligner non pas ce qui dans la réalité du décès s'annoncerait d'une vérité, mais l'horreur du cadavre du fait de sa contiguïté même avec la «vie», avec la vie sociale, la société du monde à quoi, en existant, l'on participe. Que le cadavre soit absent lors des funérailles ne prive pas seulement d'une ultime relation, comme on peut aujourd'hui le dire volontiers, et le problème n'est pas seulement celui d'une preuve qui manquerait pour se convaincre de la réalité d'une mort toujours incroyable. Il s'agit bien davantage de la difficulté à venir se séparer de celui qui n'est plus, qui est «parti» comme on dit, c'est-à-dire de la difficulté à entrer dans le deuil. Que le défunt soit «disparu» ne suffit pas (et peut être insupportable). Encore faut-il que les survivants puissent, eux aussi, partir.

Pourquoi jouer au mort (bien plus qu'à la mort), pourquoi ces jeux enfantins, mais nullement infantiles, de la célébration de funérailles, si ce n'est qu'il s'agit «d'appriivoiser», non pas «la mort», mais l'idée de mort? C'est-à-dire non pas d'aller appriivoiser quoi que ce soit, mais d'installer entre soi et la mort une distance fragile et vivante qui n'a d'autre sens que celui de porter tout le sens d'une humanité construite devant l'inhumanité de la mort. Le corps du mort contient toute la mort en lui, en sa matérialité de corps, en cette pesanteur immobile qui gêne celui qui peut encore le regarder: regard porté sur l'infirmes qui n'y voit plus de ses yeux fixes, grands ouverts. Regard mal négociable devant l'autre tout à coup tout entier corps, comme jamais durant

¹⁶ Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit* (1952), Paris, Gallimard / Folio, 1979, p. 623, 624.

l'existence le corps ne prend cette place, ce poids. Et comme jamais, durant notre vie, l'on peut entendre dire de nous que notre corps est là.

L'homme en deuil peut sembler «lui aussi» cet être maladif que l'on ne fréquente que sur ses gardes, parce que l'on se sent gêné de sentir sur sa vie semblable l'ombre du décès, la marque d'une mort qui rappelle toutes ces morts qu'il faut supporter et auxquelles se mêle l'existence. Il semble qu'il soit habité de la vie du mort, de cette existence hautement ambiguë et dont il faut régler le statut.

Que dire aussi du mort? Le récit balbutié à plusieurs voix hésite dans l'interprétation à donner à une existence. Comme si la mort où le décédé se trouve pris condensait cette existence entière et qu'il y eut une manière de vol, d'irrespect ou de violation à recouvrir cette existence de l'histoire qu'il faudrait en raconter et du sens à lui donner. Il ne s'agit pas que d'une pudibonderie qui se marquerait dans la difficulté à choisir un vocabulaire. Mais du silence du mort, qui emporte avec ses mots l'énigme d'une vie, de toute vie devant laquelle les mots servent à l'invention. Il faudra du temps pour qu'une interprétation s'élabore silencieusement, dans la retenue des mots, dans l'acte encore vivant de se taire, en proximité lointaine de la voix qui s'est tue, et qui pouvait nous répondre. «Nous ne comprenons l'absence ou la mort d'un ami qu'au moment où nous attendons de lui une réponse et où nous éprouvons qu'il n'y en aura plus; aussi évitons-nous d'abord d'interroger pour n'avoir pas à percevoir ce silence; nous nous détournons des régions de notre vie où nous pourrions rencontrer ce néant, mais c'est dire que nous les devinons.», disait Maurice Merleau-Ponty¹⁷.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1989, p. 96.

Pourquoi cacher les morts? Pourquoi en des lieux qui s'apparentent aux non-lieux, aux confins d'une humanité peu efficace, cette absence de corps morts? Dans un texte intitulé *Patagonie*¹⁸ Roger Caillois remarque cette convenance minimale, ce souci primaire d'escamoter d'un décor brutal le «reste» des gens. Là où la nature s'occupe de faire disparaître le monde, où les pierres elles-mêmes sont rongées par «l'herbe de fer», on remarque, si l'on est attentif, que l'on ne voit pas ce qu'on pourrait s'attendre à voir. Le corps des gens décédés aura été camouflé. Si simple soit la société ou si rudimentaire puisse être sa capacité de lutter avec une nature hostile, cet effort existe: trace d'une humanité qui s'élabore en installant la séparation d'avec ceux qui ne sont plus, et dont il faut autrement se souvenir.

Jean Duvignaud écrit: «Ce que nous appelons la culture d'un peuple, n'est-ce pas en partie l'effort que ce dernier tente pour réintégrer dans sa propre vie commune et pour en conjurer les effets destructeurs, la matérialité du cadavre, les os, délivré de ce qui représente pourtant la vie, la chair.¹⁹» N'est-ce pas toujours, dans ces pratiques que l'on peut soupçonner de morbidité, le travail imaginant d'une société qui s'affirme, et la puissance d'une vie capable de reprendre la mort dans le jeu de ses élaborations symboliques, qui s'y déploie? Ce travail s'opère toujours sur le cadavre, non point comme objet, mais non point pour autant comme personne: comme chose, chose sacrée.²⁰ À la fois la puissance symbolique s'exerce dans le maniement de la chose cadavérique²¹, et dans la relégation de la personne au cadavre,

¹⁸ Roger Caillois, *Le rocher de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1946.

¹⁹ Jean Duvignaud, *Le langage perdu*, Paris, PUF, 1973, p. 275. Voir également Jean Duvignaud, *Le don du rien*, Paris, Stock, 1977, p. 109, 111, 112.

²⁰ Je renvoie à Jean-Pierre Baud, *L'affaire de la main volée*, Paris, Seuil, 1993, p. 30, 34, 108.

²¹ Jean-Thierry Maertens, *Dans la peau des autres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 124: «La mort est non-sens mais la société n'a de cesse que de la réduire à ses significances par les vêtements dont

c'est-à-dire à la chose, par quoi l'oubli devient possible, au lieu de l'accrochement de la mémoire au traumatisme de la rupture. La culture, peut-on dire, s'établit dans cette capacité de redoubler la rupture, d'actualiser rituellement la séparation avec le corps qui n'est plus.

On peut alors se demander ce que signifie, au plan d'une relation au sacré, la récente évolution de rites mortuaires où tout se passe comme si c'était tout à l'inverse la personne qu'il fallait retenir dans la chose du cadavre, et comme si de ce fait la séparation devenait plus difficile. On ne peut sans doute isoler une telle évolution de l'importance prise aujourd'hui par le corps en tant que propriété de la personne et qui va à l'encontre du «mépris», disons mieux, de la crainte, de la culture chrétienne à l'endroit du corps défunt. L'esthétique mortuaire contemporaine parie pour l'importance de ce corps décédé et qui vaudrait comme support des derniers échanges, ou d'une ultime relation. Les rites de mort qui sont aujourd'hui les plus réinvestis sont ceux de la « retenue » du défunt, et non ceux de la séparation. On veut faire de la cérémonie un acte communicationnel, en minimisant la rupture qui s'introduit du fait même de la mort. Curieuse situation: nous n'osons plus dire où le mort pourrait se trouver, nous ne lui donnons plus de destination, mais nous voulons encore lui parler, nous adresser à lui une «dernière fois». Pour le dire autrement, l'on peut constater la perte de vitesse des messes pour les défunts, tandis que la thanatopraxie et que l'exposition du corps (plus que du cadavre) dans le funérarium progressent.

Louis-Vincent Thomas le disait bien: «On perçoit ainsi un déplacement sensible du sacré vers le corps du défunt. [...] À la purification d'autrefois s'est substitué le prétexte de l'hygiène qui n'est peut-être que l'équivalent rationalisé du numineux; au respect et au salut du cadavre-sujet, la préservation du cadavre-objet; à la déférence familiale, l'anonymat rassurant; à l'acceptation d'une certaine mort, le déni de la mort.» «Et

elle entoure le cadavre, cette victoire du signifiant sur la mort corroborant on ne peut mieux le discours qui la produit.»

pourtant, ajoutait Louis-Vincent Thomas, ce cadavre ainsi bricolé produit à sa manière une certaine sacralité, *laïque* cette fois, cadavre embelli, dont il faut se libérer mais que l'on doit aussi honorer.²²»

Une telle évolution n'est peut-être que la traduction d'un malheur humain que la technique ne peut rendre tout entier artificiel. C'est le désarroi d'une humanité qui s'avoue peut-être surtout dans cette idée naïve d'un mort «maitrisé». Et le désarroi d'une incapacité à répondre au désarroi qu'il faut peut-être étudier dans le visage de ceux qui viennent aujourd'hui devant le cadavre.

²² Louis-Vincent Thomas, «Le sacré et la mort», in *Traité d'anthropologie du sacré*, (Julien Riès, dir.), Paris, Louvain-la-Neuve, Desclée Gedit, 1992, p. 220, 221. Voir également Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre*, op. cit., p. 139, et *La mort en question*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 83, 84.