



Passages clandestins entre les vivants et les morts : idéologies sémiotiques, syntaxe des mondes et signes sépulcraux

Simon Levesque

Number 13, 2025

Signes humains

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1116795ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1116795ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (print)

1929-090X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Levesque, S. (2025). Passages clandestins entre les vivants et les morts : idéologies sémiotiques, syntaxe des mondes et signes sépulcraux. *Cygne noir*, (13), 109–153. <https://doi.org/10.7202/1116795ar>

Article abstract

Cet article est de nature exploratoire. En partant du constat qu'un écrasement historique de la frontière entre la vie et la mort a eu lieu dans le monde occidental libéral avec l'avènement de la modernité et la préséance de la rationalité instrumentale qui la caractérise, un étrécissement de la conscience de l'au-delà, concomitant au déclin généralisé des mœurs mortuaires, est postulé. S'appuyant sur des savoirs achés, madijas et emberás médiés par l'ethnographie et la littérature occidentale, une réflexion sur les points de passages possibles entre les vivants et les morts est développée. Une syntaxe des mondes (monde des vivants, monde des morts) y est défendue, à laquelle s'articulent des modalités de communication entre eux, elles-mêmes régies par des idéologies sémiotiques définies. Le problème du raccord des mondes d'expérience ou de subsistance des morts et des vivants est abordé sémiotiquement en prenant en compte la performativité sociale des signes dont l'origine est imputée aux morts par les vivants, appelés ici signes sépulcraux. À partir des travaux ethnographiques de Pierre Clastres sur les Aché et de Donald Pollock sur les Madija, de la pensée perspectiviste défendue par Eduardo Viveiros de Castro autour du chamanisme sud-américain, ainsi que de textes littéraires de J.M.G. Le Clézio relatant son expérience initiatique auprès des Emberá, une compréhension de la mort comme frontière est atteinte, qui la laisse entrevoir comme une région à part entière, épaisse, poreuse et générative de sens, à l'instar de tout seuil joutant deux univers de sens, ou systèmes sémiotiques.

© Simon Levesque, 2025



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

PASSAGES CLANDESTINS ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS : IDÉOLOGIES SÉMIOTIQUES, SYNTAXE DES MONDES ET SIGNES SÉPULCRAUX

Une syntaxe des mondes

Depuis quelques années, je m'intéresse à ce que j'appelle *les productions hétérogènes de la conscience*, d'après l'idée d'existence sociale hétérogène formulée par Georges Bataille au milieu des années 1930¹. Les productions hétérogènes de la conscience sont tout ce que la conscience produit à sa marge, qui échappe à la raison instrumentale et à la réification : les rêves, les états de conscience altérés, certains fantasmes. À cette série d'objets, j'ajoute maintenant, pour en évaluer la validité : le rapport à la mort.

Ce sont plus exactement les modalités de voisinage entre le monde des vivants et le monde des morts qui m'intéressent. Comment ces mondes se situent-ils l'un par rapport à l'autre? Comment communiquent-ils? C'est-à-dire : quels sont les passages qui les relient? De quelle nature sont ces passages? C'est un problème à la fois géographique et métaphysique, cosmologique et sémiotique. La communication, ici, est à envisager de façon un peu particulière, car il s'agit d'étudier la disposition des mondes – celui des vivants, celui des morts, et leurs positions relatives – selon l'accès et la conception qu'en ont diverses cultures, et les possibilités que leur conjonction occasionne.

Posé de cette façon, le problème m'amène à considérer l'agencement des mondes sous l'angle de la syntaxe, entendue non pas au sens linguistique ou grammatical, en tant qu'étude des constituants de la phrase et des règles de leur mise en relation, mais en un sens logique plus général. Soit la syntaxe envisagée comme un ensemble de relations existant entre des éléments signifiants organisés en système. Cette définition se traduit aisément en termes sémiotiques. À travers ce foyer théorique, Josette Rey-Debove, s'appuyant sur l'œuvre de Charles Morris, a d'ailleurs suggéré de concevoir la syntaxe comme le principe rattachant un « ensemble de relations, de combinaisons de signes entre eux », ce qui implique, par métonymie, l'« étude de ces relations, de ces combinaisons »². L'approche syntaxique adoptée ici doit permettre de comprendre comment des mondes d'expérience ou de subsistance *a priori* radicalement étrangers et même logiquement opposés peuvent s'agencer et communiquer.

Croyances et normativité de la conscience

Ma réflexion a deux points d'origine. Le premier tient dans une interrogation sur le rapport aux morts en Occident laïc – et je dois m'inclure dans ce groupe social. Nos rituels funèbres continuent souvent d'être hérités du catholicisme, mais les notions de paradis, d'enfer et de purgatoire ont depuis longtemps perdu de leur puissance, sinon toute leur effectivité, puisqu'elles ont cessé d'exercer leur influence au quotidien. Historiquement, l'Église catholique a désigné le paradis, l'enfer et le purgatoire comme les lieux présumés de résidence des âmes mortes. Évidemment, d'autres groupes sociaux ont une idée différente à ce propos.

Le second point d'origine de ma réflexion est à trouver dans une méfiance longuement entretenue envers la normativité de la conscience. Dans une section de son traité sur la diversité des expériences religieuses traitant du mysticisme induit par les drogues, William James écrit :

Notre conscience normale n'est qu'un type particulier de conscience, séparé, comme par une fine membrane, de plusieurs autres, qui attendent le moment favorable pour entrer en jeu. Nous pouvons traverser la vie sans soupçonner leur existence ; mais en présence du stimulant convenable, ils apparaissent réels et complets. Tant qu'on néglige ces formes de conscience, il est impossible de rendre compte de l'univers dans son ensemble ; qui sait si elles n'ont pas quelque part un champ d'application qui nous est caché ? La question est de savoir comment il faut en tenir compte ; car entre elles et la conscience normale, il y a une solution de continuité³.

Ailleurs, James écrit encore :

les modifications de la conscience ne donnent pas une explication du problème mais [...] elles conduisent à le reprendre autrement, non sous l'angle des pathologies mais comme ce qui doit nous inciter à remettre en question la conception de la conscience elle-même. De quoi ces modifications rendent-elles la conscience capable ? À quoi donnent-elles un accès que celle-ci ne peut saisir, à l'état dit normal⁴ ?

J'essaierai de montrer que les formes de la conscience sont multiples, diverses et que, comme pour les comportements sociaux, que de nombreuses forces sociales tendent à rendre homogènes, la conscience est aussi sujette à l'étrécissement. Face à cette menace constante, mon travail s'inscrit dans le projet énoncé par Eduardo Viveiros de Castro de « décolonisation permanente de la pensée⁵ », lui-même proche de l'idéal de décolonisation de l'imaginaire défendu par Cornelius Castoriadis quarante ans plus tôt dans *L'institution imaginaire de la société*. Cet idéal s'articule à une quête d'autonomisation du sujet social, c'est-à-dire la conquête par l'un d'une capacité à réguler sa pensée face à la législation de l'autre⁶.

Qu'ont en commun ces deux points d'origine de ma réflexion? Ils concernent des croyances et les moyens d'institution sociale de ces croyances et de leur effectivité. Je précise que mon projet n'est pas de comparer point pour point des systèmes de croyances distincts, mais d'observer, parmi une diversité de croyances, quelques régularités en ce qui a trait à la *syntaxe des mondes*.

En conclusion, j'insisterai sur la notion d'idéologie sémiotique⁷, car elle fournit à mon sens le meilleur cadre explicatif pour décrire les limitations de la conscience et sa normativité. Différentes idéologies sémiotiques permettent de concevoir différents signes sépulcraux et différents objets produits par ces signes. J'appelle *signes sépulcraux* les signes que les vivants rattachent au monde des morts⁸. En imputant leur origine à ce monde, ils le font exister. Plus ces objets sont nombreux, plus leur performativité est importante, et plus la réalité du monde des morts est tangible pour les vivants. L'inverse est aussi vrai. Le déclin ou l'absence d'idéologie sémiotique en matière de mort entraîne nécessairement un effondrement du monde des morts et de sa conscience, confinant les humains au seul monde des vivants.

Quelle place pour les morts dans l'Occident sécularisé?

Dans son livre *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, l'historienne Nancy Mandeville Caciola explique qu'en Europe, « après le XIII^e siècle, les histoires à propos des revenants ont été recadrées par les théologiens formés à l'université comme des tromperies démoniaques⁹ ». Dès lors, l'idée que les défunts humains puissent revenir d'entre les morts a commencé à troubler l'imaginaire chrétien, qui auparavant s'en accommodait et tâchait de l'assimiler au canon pastoral. Jusqu'au XII^e siècle au moins, des écrits attestent que des danses macabres célébrant « la continuité des vivants et des morts en une même communauté circulaire¹⁰ » furent performées dans les églises et les cimetières chrétiens¹¹. On pensait alors que

les morts restaient actifs et menaçants jusqu'à ce que leur chair soit entièrement décomposée et qu'il ne reste plus que des os. Ainsi la logique de la revenance était contrainte par des facteurs spécifiques relatifs aux modalités du décès et aux conditions du corps. Ce modèle impliquait que la mort du corps demeurerait incomplète tant que le corps n'avait pas été détruit par la corruption ; ce qui contraste fortement avec le modèle médical et théologique dominant qui comprend la mort comme un événement discret et rapide¹².

L'histoire depuis la Renaissance montre que les autorités religieuses et médicales occidentales ont tâché de réduire la mort à sa plus simple expression, en amincissant tou-

jours davantage le *temps* de la mort jusqu'à en faire un événement sans durée. Comme la ligne géométrique n'a d'étendue qu'en longueur, la frontière entre la vie et la mort n'a plus aucune épaisseur ; elle maintient ainsi étanches l'un par rapport à l'autre deux mondes qui ne sauraient se mélanger : le monde des morts et le monde des vivants.

En 2015, alors qu'elle enquête sur les mutations contemporaines du deuil en Occident, Vinciane Despret observe la résurgence d'une certaine cohabitation symbolique entre les vivants et les morts. Dans son livre *Au bonheur des morts*, Despret fait remarquer que l'idée selon laquelle les morts n'ont d'autre destin que l'inexistence « atteste d'une conception de leur statut très locale et historiquement récente¹³ ». Où vont nos morts? Ils disparaissent et puis c'est tout. Ils s'anéantissent. S'ils persistent, leur existence est confinée à nos souvenirs mentaux, autrement dit en nous et nulle part ailleurs. Ainsi nos morts existent d'abord dans nos pensées, tant qu'on veut bien les y garder ou tant qu'on ne parvient pas à les en chasser. « Les morts ne le sont vraiment que si on cesse de s'entretenir avec eux, c'est-à-dire, de les entretenir », écrit Despret¹⁴. Bien sûr, une part d'eux persiste aussi, par association, dans les objets qu'ils ont possédés (reliques), dans les matières iconiques les représentant (photographies, emblèmes, armoiries), ainsi que dans nos gestes, à travers les habitudes comportementales calquées sur eux (mimèmes kinésiques)¹⁵. Toutefois, à l'exception du dernier, ces exemples participent tous d'une externalisation de la mémoire mentale et ne confèrent pas aux défunts un statut d'existence dans le monde des vivants. Chacun manipulant ces objets sait bien qu'ils sont, pour lui, des signes tenant pour autre chose – le défunt – *in absentia* et dont le rôle est précisément de pallier cette absence.

Ceci nous semble aller de soi, et pourtant Magali Molinié, que cite Despret, affirme que cette façon de concevoir l'existence des morts, ou plutôt leur *inexistence*, « est certainement la conception la plus minoritaire dans le monde¹⁶ ». En effet, de nombreuses études ethnographiques ont montré la diversité des croyances et des pratiques afférentes à la présence ou à la subsistance des morts parmi les vivants, à la proximité des deux mondes où évolue chaque groupe (vivants et morts), et aux éventuels débordements ou points de passage entre eux, ainsi que les conséquences que ces configurations peuvent avoir dans le quotidien des vivants¹⁷.

Les croyances et les pratiques funéraires occidentales ont évolué avec le temps. Les cimetières chrétiens, autrefois centraux dans le quotidien des villages et des bourgs, tendent aujourd'hui à constituer des lieux à part et délaissés, des sortes d'hétérotopies infrequentes. La mort a été éclipsée de notre rapport au quotidien, une omerta l'a frappée. Ce rapport à la mort est celui des modernes ; il remonte au positivisme, lui-même héritier des Lumières, qui a jeté l'interdit sur toute forme d'irrationalité dans l'univers social.

Plus exactement, c'est à la pression des hygiénistes, dont les discours retiennent l'attention des autorités, que l'on doit la translation des cimetières en périphérie urbaine et la transformation de la gestion légale des cadavres et des sépultures à partir du XVIII^e siècle¹⁸. En France, pour des raisons essentiellement sanitaires, le 12 juin 1804 (ou 23 prairial an XII), Napoléon oblige les communes à créer des cimetières en dehors des murs de la ville et à y déplacer peu à peu les cadavres inhumés intramuros. Ces déménagements sans précédent suscitent l'opposition de celles et ceux qui croient dans leur devoir d'honorer leurs morts au quotidien et pour qui la proximité entre les vivants et les morts apparaît essentielle à la bonne pratique de ce culte. Mais face aux anciennes croyances, certes prises en compte par les pouvoirs d'État, mais perçues comme des rémanences du pouvoir ecclésiastique, l'idéologie hygiéniste et laïque des modernes l'emporte.

Au-delà du changement spatial, qui n'est pas anodin, il faut noter le changement législatif concernant la mort, dont les conséquences sont peut-être moins sensibles, mais non moins révolutionnaires. En effet, à compter de cette époque, « les lieux de sépulture sont soumis à l'autorité de l'administration municipale et le maire exerce la police des inhumations¹⁹ ». Jean-Paul Bertaud précise :

Si l'État maîtrise désormais l'espace des cimetières, l'Église catholique garde la main sur l'organisation des funérailles. Le transport du corps à l'église est obligatoire sauf contrordre écrit. Des classes sont instituées et les prix fixés, ce qui fait dire à l'abbé Grégoire : « Scandale de divisions en classes pour des êtres qui devant Dieu arrivent avec leurs bonnes et leurs mauvaises actions²⁰. »

C'est là une indignation toute relative vis-à-vis la question des classes par l'Église, dont on sait qu'elle a longtemps monnayé le salut des pécheurs par la vente d'indulgences. Il n'en demeure pas moins que l'appropriation de la gestion des lieux de sépulture par l'État constitue un premier pas vers la sécularisation de la mort en Occident. Jadis, le cimetière constituait un lieu béni où se devaient d'être inhumés les fidèles. Leur repos en ce lieu garantissait leur résurrection le temps venu du Jugement dernier. Morts, ils continuaient d'exister en communion avec l'Église. Leur subsistance à ce titre entérinait forcément un certain effet de présence.

Toutefois, l'idée de *présence des morts* ne cadre pas avec la logique cartésienne et moins encore avec l'idéal productiviste de l'économie capitaliste, car les morts sont encombrants. Les reléguer à l'inexistence libère un temps de travail supplémentaire dès lors que plus aucun rite ponctuel n'est requis pour maintenir leur présence dans le bon ordre.

Dans son ouvrage de 1977, *L'homme devant la mort*, l'historien Philippe Ariès explique qu'

encore au début du xx^e siècle, mettons jusqu'à la guerre de 1914, dans tout l'Occident de culture latine, catholique ou protestante, la mort d'un homme modifiait solennellement l'espace et le temps d'un groupe social qui pouvait s'étendre à la communauté tout entière, par exemple au village. On fermait les volets de la chambre de l'agonisant, on allumait les cierges, on mettait de l'eau bénite ; la maison se remplissait de voisins, de parents, d'amis chuchotants et graves. Le glas sonnait à l'église d'où sortait la petite procession qui portait le Corpus Christi...

Après la mort, un avis de deuil était affiché à la porte (remplaçant l'ancienne exposition à la porte du corps ou du cercueil, usage déjà abandonné). Par l'huis entrebâillé, la seule ouverture de la maison qui n'était pas fermée, entraient tous ceux que l'amitié ou la bienséance obligeaient à une dernière visite. Le service à l'église rassemblait toute la communauté, y compris les retardataires qui attendaient la fin de l'office pour se présenter, et après le long défilé des condoléances, un lent cortège salué par les passants accompagnait le cercueil au cimetière. Et les choses ne s'arrêtaient pas là. La période du deuil était remplie de visites : visites de la famille au cimetière, visites des parents et amis à la famille... Puis, peu à peu, la vie reprenait son cours normal, et il ne restait plus que les visites espacées au cimetière. Le groupe social avait été atteint par la mort, et il avait réagi collectivement en commençant par la famille la plus proche, en s'étendant jusqu'au cercle plus large des relations et des clientèles. Non seulement chacun mourait en public comme Louis XIV, mais la mort de chacun était un événement public qui émouvait, aux deux sens du mot, étymologique et dérivé, la société tout entière : ce n'était pas seulement un individu qui disparaissait, mais la société qui était atteinte et qu'il fallait cicatriser²¹.

Or tous ces rites qui marquent le groupe social du sceau de la mort et qui permettent aux survivants de s'accommoder de la perte d'un proche prennent du temps ; une période assez longue pendant laquelle l'activité productive est suspendue au profit d'une série d'actions codifiées se rapportant au passage du défunt du monde vivant vers le monde des morts, à l'aménagement d'une place stable et différenciée pour ce dernier dans l'au-delà, et à la consolidation des rapports sociaux entre les proches et moins proches endeuillés ici-bas.

Ce temps de rite et de deuil, la modernité l'a ravi aux Occidentaux. Peut-être la mortalité de masse attribuable à la Première Guerre mondiale a-t-elle joué un rôle définitif dans l'effacement progressif des rites mortuaires. On peut aussi penser que les épidémies successives ayant frappé l'Europe à partir du xiv^e siècle, un phénomène accéléré par la mondialisation, n'y sont pas étrangères. Tout comme l'émergence du purgatoire au xii^e siècle est liée, d'après Jacques Le Goff, « à des mutations profondes des réalités sociales et mentales du Moyen Âge²² », la disparition progressive de toute croyance en l'au-delà à l'époque moderne peut être rattachée aux mutations que font subir au

corps social les logiques capitalistes d'exploitation du temps de travail disponible. Les idéologies sémiotiques sur l'au-delà, changeantes au fil du temps, sont des facteurs de coercition historiques de la conscience. Si la modernité semble marquer une discontinuité dans notre rapport à la mort, aujourd'hui force nous est de constater que le temps suspendu consacré à la commémoration des défunts est extrêmement limité. De plus, son caractère collectif tend à disparaître au profit d'une conception privée du deuil²³.

Jean Ziegler, auteur de l'ouvrage *Les vivants et la mort*, paru en 1975, dénonce à cet égard « une stratégie presque parfaite d'occultation de la mort » entraînant une « angoisse non socialisée », laquelle aurait donné naissance à une « conscience muette »²⁴. Ziegler, résolument marxiste dans son analyse, parle de « la surdétermination idéologique qui affecte toute la thanatopraxis de la société capitaliste marchande²⁵ ». S'exprimant à la première personne, il affirme :

[...] ma société, par les moyens de cette culture [capitaliste], ne se contente pas de priver l'homme de son agonie, de son deuil et de la claire conscience de sa finitude, elle ne se limite pas à frapper la mort d'un tabou, à refuser un statut social aux agonisants, à pathologiser la vieillesse et à nihiliser les ancêtres. Elle nie l'existence de la mort. La mort est le néant. L'être est l'homme-producteur de marchandises ou plus précisément la marchandise elle-même. Niant la mort et sa fonction d'événement-obstacle, la société capitaliste marchande achève la réification de l'homme²⁶.

En parlant d'*agonie* et de *deuil*, Ziegler épaissit le temps de la mort²⁷. Il en fait un événement qui ne survient pas d'un coup et une fois pour toutes, mais qui a sa durée et qui ne concerne pas seulement celui qui meurt, mais ses proches également.

Maurice Bloch a proposé une idée similaire en s'appuyant sur les travaux de Robert Hertz : « Hertz l'a bien montré, il y a peu de cultures en dehors de la nôtre où l'on croit qu'un être humain est soit totalement vivant, soit totalement mort. Dans bien des cas, on croit à l'existence d'une sorte d'état "intermédiaire"²⁸. » Souvent, cet état ou étape intermédiaire correspond à un voyage plus ou moins long qui mène ou bien à une renaissance ou bien à la disparition totale. Au « voyage de la vie » succède le « voyage de la mort ». La mort apparaît alors comme un seuil, un autre rite de passage dans une même continuité où la vie et la mort s'enchaînent et parfois se répètent, mais jamais à l'identique. Les concepts bouddhistes et hindouistes du karma et du samsara montrent bien que, dans ces religions, la mort est envisagée de façon cyclique et progressive.

La mort est-elle donc un événement qui survient d'un coup et définitivement, comme semble le suggérer l'idéologie occidentale contemporaine? Il vaut la peine de mentionner que, d'un point de vue médico-légal, c'est désormais la mort cérébrale qui constitue le critère du décès (critère entériné par l'Organisation mondiale de la santé). Ce critère n'est d'ailleurs pas sans soulever des questionnements éthiques²⁹. Une fois

survenue, la mort cérébrale est considérée comme irréversible. Le vivant s'éteint d'un coup et c'est tout. Or, selon Bloch, « il n'y aurait rien de particulièrement mystique à croire, avec beaucoup d'habitants de cette planète, que le processus qui mène à ce que nous appelons la mort peut commencer très tôt dans la vie, peut-être à la naissance, voire même encore avant³⁰ ».

Bloch fait donc valoir les limites de notre conception de la mort en ce qu'elle se heurte aux croyances de nombreux autres groupes humains. Plus récemment, l'anthropologue Eduardo Kohn, que son livre *Comment pensent les forêts* a rendu célèbre, écrit : « Il existe plusieurs types et plusieurs échelles de mort. Il y a plusieurs manières dont on peut cesser d'être un soi pour soi-même et les uns pour les autres³¹. » Sa longue fréquentation des Runa d'Ávila, un peuple autochtone du haut Amazone équatorien, l'a convaincu que la frontière entre les vivants et les morts n'était pas aussi étanche qu'on voudrait le croire.

C'est bien parce que cette frontière est poreuse que les vivants craignent les morts. Les chrétiens aussi, en principe, veulent laisser leurs morts reposer en paix : *Requiescat in pace*, dit la formule latine. En vérité, ce sont surtout les vivants qui ne veulent pas être dérangés par les morts, qu'ils craignent. L'inversion logique sur laquelle est bâtie la prière funèbre chrétienne oblitère la crainte d'un retour du refoulé, soit le réveil (du souvenir) désagréable de ces défunts qui figurent en propre la condition mortelle des vivants ; elle indique sourdement la possibilité de passages clandestins entre le monde des morts et celui des vivants.

Cette crainte d'un retour des morts que partagent de nombreuses cultures, James Frazer l'a bien montrée en son temps, dans une série de conférences rassemblées en un volume intitulé *La crainte des morts dans la religion primitive*. En parcourant la somme ethnographique à sa disposition dans le premier tiers du xx^e siècle, Frazer en vient à la conclusion que la croyance à la survie de l'esprit humain après la mort est « presque universelle », et c'est elle qui implique la crainte des morts, « comme une preuve de la légitimité de cette croyance »³². Frazer suggère une hypothèse générale, qu'il étaye par une myriade d'exemples dans son livre :

On doit avoir toujours présent à l'esprit qu'on suppose régulièrement, dans la religion primitive, que non seulement les esprits des morts existent mais qu'ils exercent une influence active et persistante sur les vivants, grâce à la très vaste puissance qu'on suppose qu'ils possèdent dans leur état désincarné. On suppose qu'ils exercent cette puissance soit pour le bien soit pour le mal de leurs amis et de leurs ennemis vivants et comme ils sont très jaloux de leurs droits et très enclins à se venger de toute négligence ou de tout oubli de la part de leurs amis ou de toute offense qui leur est faite par leurs ennemis, il faut que les vivants se tiennent toujours sur leurs gardes vis-à-vis des morts ; ils doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir pour satisfaire et rien pour

offenser ces esprits susceptibles, qui ne sont que trop disposés à saisir un prétexte de querelle [...]»³³.

Pour ma part, je voudrais m'arrêter sur trois cas d'étude : les Aché, les Madija et les Emberá. Mon objectif sera non pas d'exemplifier les différents modes de persistance des âmes des défunts dans ces sociétés, mais d'observer comment le monde des vivants et le monde des morts y coexistent, comment ces mondes s'agencent l'un par rapport à l'autre, et ce que ces agencements impliquent en matière de communication. On verra qu'il s'agit d'un problème géographique d'un genre un peu particulier : comment *situer* ces mondes l'un par rapport à l'autre? Dans quelle *direction* vont les âmes mortes? C'est aussi un problème sémiotique de premier ordre, car dès lors que la mort survient – et je rappelle qu'elle ne survient pas d'un coup, et qu'elle peut prendre des formes diverses –, elle fait du corps du défunt (en devenir) le lieu d'émergence de signes surnaturels inhérents au monde des morts. Ces signes sépulcraux sont souvent si menaçants qu'ils forcent ceux qui se sentent menacés par eux à établir de nouveaux rapports avec la ou les personnes qui en sont porteuses (ou à qui on les fait porter) afin de neutraliser leur menace.

Puisque la mort est un phénomène inévitable et répété auquel est confronté chaque individu et toute société, les signes sépulcraux forment, en principe, une catégorie incontournable parmi les signes humains ; les croyances et les pratiques liées à leur matérialité et à leur usage méritent à ce titre de faire l'objet d'un examen particulier.

Une géographie au-delà du vivant

Il me fallait insister sur la persistance des morts pour commencer, car c'est toujours à partir de cette donnée que s'organisent les rapports entre les mondes divers de l'expérience humaine de la mort. Le domaine de la vie est toujours situé par rapport à celui de la mort, et naviguer entre ces mondes, comme le font par exemple les chamanes, c'est aussi un peu mourir. J'y reviendrai.

Despret a souvent la formule heureuse, et puisque sa vision m'apparaît heuristique, je me permets de reprendre à mon compte sa manière de spatialiser la conjonction des mondes. Elle fait d'un problème ontologique et métaphysique une question de géographie imaginaire. Où vont les morts quand ils meurent? « Non seulement, écrit Despret, les morts posent aux vivants des problèmes géographiques – situer des lieux, inventer des places –, mais ce sont, à la lettre, des géographes. Ils dessinent d'autres routes, d'autres chemins, d'autres frontières, d'autres espaces³⁴. » Les morts, comme les nais-

sances d'ailleurs, forcent les limites de notre monde et c'est pourquoi elles représentent un danger : elles ouvrent des brèches sur un envers menaçant.

Si Despret pense le problème en termes géographiques, j'aimerais surimposer à cette vue une couche d'abstraction politique. Cette dimension politique, Jacques Le Goff l'avait déjà bien perçue, dès 1981, en suggérant que le territoire, y compris dans ses parties imaginaires, fantasmatiques, métaphysiques ou eschatologiques, « est une intériorisation de l'espace, organisé par la pensée³⁵ ». La spatialisation est un mécanisme fondamental d'institution de l'imaginaire, individuel et social, et « l'organisation des différents espaces : géographique, économique, politique, idéologique, etc., où se meuvent les sociétés est un aspect très important de leur histoire³⁶ ». Le philosophe Jacques Rancière a sa manière bien particulière de penser le politique, qui est elle aussi géographisante, à tout le moins syntaxique. Pour Rancière, à chacun en société est attribué une place et un rôle, conditionnés par des rapports de force et des possibilités de communication inégales³⁷. L'assemblage des individus est régi par des grammaires politiques. En empruntant le regard ranciérien, on peut concevoir que les morts aussi sont politiques. Aménager une place à chacun, morts et vivants, cela revient à assembler des mondes selon les forces en présence. C'est une tâche cosmologique ou, pourrait-on dire, cosmopolitique, pour reprendre un terme cher à Isabelle Stengers³⁸ et qu'emploie aussi Viveiros de Castro au moment de décrire le rôle des chamanes amazoniens dans la communication entre les mondes, « où s'affrontent les divers intérêts sionaturels » (MC, 121). Mais peut-être vaudrait-il mieux parler de *cosmosémiotique* pour qualifier le domaine d'études du sens des mondes constitués, institués, négociés, et avec eux des moyens de cette institution ou de cette défense sur un versant tout à fait pratique : le quotidien, la ritualité. Une telle étude pourrait nous mener à examiner les raisons de cette institution ou de cette défense ; ce qui revient à s'interroger de façon critique non sur les modes d'existence des morts, mais sur les causes de leur survivance sous diverses formes. Cette question, on le verra, recoupe celle des idéologies sémiotiques sous-jacentes aux rapports communicationnels qu'entretiennent, ou non, les vivants et les morts par l'intermédiaire des signes sépulcraux.

En portant une attention particulière aux signes sépulcraux, force est d'étendre l'interrogation à la syntaxe des mondes, car la manifestation de tels signes est toujours *située* ; les signes sépulcraux ont une matérialité qui les singularise et leur fournit une qualité indexicale, donc un pouvoir d'action sociale. Comme l'écrit Zoë Crossland dans son étude anthropologique sur les signes des morts à Madagascar, sous-titré *Material Signs and Traces of the Dead*, « les approches sémiotiques dérivées du structuralisme ne font que peu de cas des caractéristiques matérielles particulières des signes ou de la façon dont ceux-ci sont localisés dans le monde. Elles préfèrent porter leur attention sur

la manière dont le sens survient, en considérant la position d'un signe donné à l'intérieur d'un système plus large de différences structurées³⁹ ». En dépit du caractère métaphysique du sujet de ma réflexion dans cet article, l'approche préconisée est pragmatiste. Il n'est pas question de situer des signes-valeurs à l'intérieur de structures ou d'un système quelconque, mais de considérer des occurrences signifiantes singulières dans leur dimension productive pour examiner comment chacune d'elles contribue à faire exister un monde des morts, dont les paramètres ontologiques diffèrent du monde des vivants. À la matérialité des signes sépulcraux répond la réalité de la localisation du monde des morts, auquel ils appartiennent. Et dès lors que deux mondes coexistent, des modalités de passage entre eux sont devisées.

On le verra, le monde des morts est situé pour les uns à l'ouest, pour les autres sous terre, tandis que pour d'autres encore il se trouve au-delà d'un pont que seul un état de conscience altéré révèle. Dans tous les cas, ce monde est situable et situé. Mais le christianisme se distingue à cet égard, car si on a jadis cru que le jardin d'Eden était à l'est, les révisions étymologiques subséquentes ont révélé que l'« Orient » dont parle la *Genèse* serait en fait assimilable au commencement (le soleil se lève à l'est) et que le paradis véritable se trouverait plutôt au-delà du Jugement dernier, c'est-à-dire dans un monde à venir. De façon surprenante, ce moment correspond dans l'eschatologie chrétienne à la *résurrection des morts* et à la régénération de la Création par Dieu (nouveau commencement)⁴⁰. Mais alors, où donc séjournent les morts en attendant? En Christ, soit un lieu insituable géographiquement⁴¹.

Despret emploie à plusieurs reprises l'expression « tact ontologique » pour désigner le ménagement, dans la parole, d'un voisinage des mondes – celui des morts et celui des vivants –, et des possibilités de connexion entre ces mondes, malgré leur incohérence apparente ou logique. Du point de vue de l'anthropologie contemporaine, dans sa mouvance perspectiviste en particulier⁴², il n'est pas question de remettre en cause ces assemblages, mais plus simplement d'en comprendre la logique en levant la clause du tiers exclu. Il s'agit de ne pas penser en termes de « ou bien ceci ou bien cela (car il ne saurait en aller autrement) », mais en termes de « et ceci et cela (pourquoi pas?) ». En somme, pour aborder le monde des morts, il convient de suspendre son incrédulité. L'invitation à se laisser gagner par la *pensée sauvage*, faite par Claude Lévi-Strauss en 1962, est toujours d'actualité⁴³.



Figure 1. Localisation des sociétés aché, madija et emberá, Amérique du sud.

Aché (des âmes migrantes)

Dans son livre *Chronique des Indiens Guayaki*, paru en 1972, Pierre Clastres relate son terrain ethnographique auprès des Aché Gatu, un peuple sylvestre égalitaire nomadisant à la frontière orientale entre le Paraguay et le Brésil⁴⁴.

Un premier passage de cette ethnographie me permettra d'illustrer l'idée d'*épaisseur de la mort* convoquée précédemment, mais aussi de montrer qu'il n'est pas bon, pour les Aché, de voisiner la mort. Le passage suivant est tiré du chapitre « Tuer » :

[Le fils de Kajawachugi] était très malade, presque mort. [...] *Mano* : mourir, mais aussi être gravement malade ; pour les Indiens, c'est à peu près la même chose. Parfois, on peut soigner les gens, et d'autres fois, ce n'est pas possible : ils vivent encore, certes, mais la mort est déjà en eux, introduite par cette maladie qui les a déjà arrachés au groupe des vivants. Ils ne sont plus là qu'en sursis, souffrance provisoire que le temps

rapidement mènera à son terme. Mais ceux-là qui, sans être encore cadavres, ne sont plus tout de même vivants, que peut-on [en] faire? Non seulement il serait absurde de s'obstiner à attendre leur guérison, puisqu'ils sont – de l'autre côté déjà – *mano*, mais ils sont dangereux pour les autres : leur mort peut être contagieuse, on n'aime pas les avoir près de soi. Voisiner avec la mort, c'est se rendre vulnérable aux assauts de son peuple : âme, esprits, fantômes qui saisissent le moindre prétexte pour harceler les vivants. Voilà pourquoi Kajawachugi déposa son fils au pied d'un arbre et poursuivit sa marche (CIG, 196-197).

Clastres s'interroge sur la cruauté de ce geste (abandonner son enfant à la mort au pied d'un arbre). Pour les Aché, il n'y a pas là de cruauté ; c'est tout à fait normal. L'enfant est déjà mort, il n'y a rien à faire. À plusieurs moments, Clastres décrit l'attachement des parents envers leurs enfants. Or cet attachement connaît des limites : « Les enfants leur étaient précieux. Pourtant, ils les tuaient parfois » (CIG, 197). Les jeunes filles, en particulier, sont tuées pour des raisons religieuses, ou affectives. Quand un homme quitte les vivants, il craint la solitude dans la savane des âmes mortes, à l'ouest, alors il veut un compagnon. S'il meurt seul, il ne sera pas en paix. Il rôdera autour des vivants, en quête de consolation. Alors, pour le satisfaire et s'assurer de son départ définitif, « on tue un de ses enfants, presque toujours une fille. C'est cela, le *jepy* d'un chasseur, la vengeance dont l'honorent les Aché. [...] Éternellement, elle sera fidèle compagne de son père » (CIG, 202). Les Aché expliquent nombre de leurs gestes, souvent tragiques et funestes, par la notion de vengeance, ou *jepy* : ils sont comme agis par le *jepy*, et à sa volonté se résolvent généralement les tensions qui ne manquent pas de survenir entre les morts et les vivants.

Les Aché ont « la conviction que les morts, fantômes invisibles, ne veulent pas se séparer des vivants [...] : les morts s'obstinent à rester dans les parages habités. Comment alors les engager sur le chemin du séjour des âmes? Comment se débarrasser des morts »? Car tel est bien l'objectif. « Il y a plusieurs moyens. D'abord, quand quelqu'un meurt, on quitte tout de suite le campement pour en établir un autre à assez bonne distance » (CIG, 198). D'habitude, ça suffit : les *ianve* – âmes « agressive[s] et rusée[s] qui volette[nt] la nuit autour des feux » (CIG, 198) – ne retrouvent plus la trace du campement, s'égarant, et les vivants sont tranquilles. Si c'est un enfant qui meurt, le campement ne bouge pas, car les enfants n'ont pas encore de *ianve*⁴⁵. On enterre même le petit cadavre sous l'abri familial (*tapy*) sans crainte.

On peut s'étonner du fait que, pour les Aché, les humains vivants n'ont pas d'âme (*ianve*) : « c'est seulement à la mort du corps que commencent à exister les âmes » (CIG, 43). Le problème, c'est que les âmes cherchent le trouble. En effet, « il ne faut pas sous-estimer les âmes, écrit Clastres. Elles font tant de ravages chez les vivants qu'on peut pratiquement leur attribuer la responsabilité de presque tous les décès. Les

morts sont très habiles à se manifester sous telle ou telle apparence. Tantôt les Aché les reconnaissent à temps pour éviter leur agression, tantôt les âmes sont plus rapides » (CIG, 198).

L'apparence favorite que prennent les âmes pour tourmenter les vivants est bien sûr le jaguar. Et par là se manifeste une constante dans l'ethnographie américaniste : la transmigration des âmes des humains vers les animaux (et inversement). Ce glissement d'une forme à une autre, d'une apparence à une autre, constitue une voie de passage majeure entre les mondes.

Clastres raconte l'histoire de Tokangi et Karekyrumbygi partis à la chasse. Les deux hommes tombent nez à nez avec un jaguar nullement intimidé, qui paraît prêt à bondir sur eux. Heureusement, Karekyrumbygi est un bon chasseur : il tire rapidement deux flèches qui tuent l'animal. Mais « Tokangi sait à quoi s'en tenir », écrit l'ethnographe :

il a tout de suite reconnu sa mère, morte depuis si longtemps que peu de gens se la rappellent. Elle n'a pas encore réussi à oublier son fils, qui pourtant est déjà un vieil homme. Elle a essayé de le tuer pour ne pas être seule dans le *beeru prana*, la savane des âmes mortes. Et pour ce faire, elle a pris l'apparence de ce gros jaguar (CIG, 198-199)⁴⁶.

Clastres raconte encore l'histoire de Jakugi qui, parti abattre un palmier *pindo* dans la forêt, a reçu une branche tombée depuis la canopée sur l'épaule, qui l'a blessé. Il se dit alors victime de sa première épouse. « Souvent, écrit Clastres [...], les femmes s'acharnent sur leurs gendres veufs, "pour venger" [*jepy*] leur fille morte, dit-on, mais aussi pour tenter leur chance auprès d'eux et en faire leur époux au séjour des morts. On dirait que les belles-mères mortes veulent faire l'amour avec leurs jeunes gendres » (CIG, 199).

La fréquentation des âmes est une affaire quotidienne. En effet, « [i]l ne se passait guère de jours sans qu'intervînt une âme. On s'en rendait compte tout de suite, car le signe de leur présence, c'était la maladie » (CIG, 199). Des signes – de maladie – attribués par les vivants à la mort rendent perméable la frontière entre les mondes. La maladie, fréquente, rappelle que les âmes mortes voisinent les vivants, et que le monde des défunts est proximal et menaçant. Il existe heureusement de nombreux remèdes et plusieurs gestes peuvent être posés afin de repousser la maladie quand elle est bénigne. Et c'est là qu'apparaît un aspect de la croyance guayaki sur laquelle je veux insister. Clastres précise que « les femmes enceintes sont très habiles à soigner les gens [;] leur salive, qu'elles pulvérisent sur la partie souffrante du malade, est très puissante. Être soigné par une femme enceinte, c'est presque une garantie de guérison » (CIG, 200).

Pourquoi les femmes enceintes ont-elles ce pouvoir supérieur? Il est dû à l'enfant à naître qu'elles portent. Celui-ci non seulement leur confère ce pouvoir thérapeutique, mais il leur confère également une connaissance supérieure, une sorte de prescience environnementale : « Si un troupeau de cochons sauvages rôde dans la région, elles sont les premières à le savoir ; aussitôt les chasseurs, avertis, partent dans la direction indiquée : ils y trouvent les bêtes et en tuent beaucoup » (CIG, 200). C'est l'enfant qui a murmuré l'information à sa mère, relate Clastres : « C'est l'enfant qui leur raconte tout » (CIG, 200). Cet enfant qui n'est pas encore né possède une connaissance de la vie sur le territoire supérieure à celle des vivants. Sans doute son âme se promène-t-elle dans les environs. Tout comme au moment de son décès le vivant « libère » une âme, on peut penser qu'inversement le fœtus attire à lui les âmes, jusqu'à ce qu'une d'elles y élise domicile le temps d'une vie.

Clastres poursuit son explication. « Il est bon aussi, dans une bande, qu'il y ait au moins une femme enceinte, pour une autre raison : c'est que l'enfant à naître entend, avant tout le monde, approcher les ennemis, surtout les Blancs. Alors il le dit à sa mère et les Aché, prévenus, s'échappent au loin » (CIG, 200). L'enfant à naître est un maître chasseur : il capte les signes cynégétiques mieux que quiconque, et ce, tant du point de vue du prédateur que de la proie. Ce rapport entre prédateurs et proies est évidemment au fondement de la conscience environnementale de tout peuple vivant dans la forêt. Que l'enfant à naître ait une maîtrise supérieure aux humains à cet égard n'est pas anodin. Les âmes des non-vivants – des fœtus ou des défunts qui « collent aux environs » ; ce qui revient au même dès lors qu'elles existent ou subsistent entre deux mondes – sont effectivement menaçantes en raison de leur supériorité cynégétique, face à laquelle les vivants rivalisent tant bien que mal, en tâchant surtout de ne pas s'attirer le courroux d'une âme en peine et prompte à déséquilibrer les rapports précaires établis entre les mondes.

« Enfin, écrit Clastres, ultime pouvoir de ces êtres non encore réellement vivants : ils anticipent l'avenir, ils sont capables de prévoir la mort. Lorsqu'un Aché est affligé d'une maladie incurable, ils s'en rendent compte tout de suite et le font savoir : un tel va mourir. Ils se trompent rarement » (CIG, 200). Il faut dire que le groupe ainsi informé cesse immédiatement de soigner la personne frappée par l'augure...

Je ne commenterai pas ce dernier pouvoir que possède la femme enceinte à travers l'enfant à naître, mais me tournerai vers mon deuxième cas d'étude, les Madija, pour montrer comment, de façon un peu différente, ces mêmes pouvoirs se manifestent chez eux.

Madija (des chamanes entre les mondes)

Dans son article « Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija », l'anthropologue étatsunien Donald Pollock analyse ses données de terrain recueillies auprès des Madija (aussi appelés Kulina), dont la population est disséminée sur les rives du haut Purus, en Amazonie équatoriale⁴⁷. Pollock se penche en particulier sur leur consommation de drogues à des fins récréatives et rituelles, dont le rôle, on va le voir, est crucial dans la connexion des mondes de l'expérience madija.

Là où, chez les Aché, il n'existe pas de chamane attiré capable de mitiger les rapports violents entre les vivants et les morts, chez les Madija de tels chamanes existent. Ce sont eux qui ont la responsabilité de communiquer avec les esprits afin de réguler la vie de la communauté, en repoussant certains dangers spirituels (maladies) ou en garantissant les bonnes relations entre les vivants et les morts humains ainsi qu'avec les autres animaux de la forêt. Cette médiation chamanique se fait le plus souvent au moyen de drogues propitiatoires, en l'occurrence le tabac et l'ayahuasca chez les Madija. De façon générale, les plantes psychoactives sont des adjuvants favorisant les visions et les passages entre les mondes.

Je ne décrirai pas dans le détail la cosmologie madija. Je voudrais me concentrer sur quelques pouvoirs que confère l'usage des drogues. Ces pouvoirs, on va le voir, sont rigoureusement les mêmes que ceux dont dote sa mère, chez les Aché, l'enfant à naître.

Les chamanes madijas consomment le tabac à priser, sous l'effet duquel ils tombent en transe. Alors sont mises en branle des associations cosmologiques relatives à un monde souterrain, le *nami budi*, où résident les âmes des Madija défunts. Ici encore, les mondes sont spatialisés. Pour les Aché, le monde des morts est situé à l'ouest ; pour les Madija il se trouve sous leurs pieds. « Tandis qu'ils sont transformés en esprits *tokorime*, les chamanes sont capables de visiter le monde souterrain du *nami budi*, où ils interagissent avec les esprits de Madija défunts ayant été transformés après leur mort en pécaris à lèvres blanches, ou *hidzama* » (SDAI, 137). Ici encore, les humains et les animaux partagent des âmes similaires, voire identiques, qui peuvent s'incarner dans différentes formes animales ou humaines.

Le chamane profite de la transe induite par le tabac pour appeler les *hidzama* à quitter le *nami budi*, le monde des morts, pour venir dans la forêt, l'objectif étant de les chasser pour leur viande. Le chamane appelle donc les âmes des morts à aider les vivants à se nourrir.

L'ayahuasca a des effets psychotropes beaucoup plus puissants que le tabac. Cette drogue induit des visions puissantes, que les Madija interprètent comme des signes

oraculaires susceptibles de les renseigner sur la vie actuelle sur le territoire, mais aussi sur l'avenir. « Les Madija décrivent l'expérience de l'intoxication à l'ayahuasca comme une série de rencontres avec des esprits, plus particulièrement des esprits du ciel », écrit Pollock. Là encore, la spatialisation a son importance. Car,

depuis cet endroit dans le ciel, les Madija disent aussi qu'ils peuvent voir l'avenir. Ils voient des événements futurs se déplacer vers le village, et le point de vue du ciel permet à celui qui s'y trouve de voir les événements s'approcher : des visiteurs, des pluies, ou du gibier dans la forêt. Chaque fois que je suis arrivé dans un village madija, on m'a dit qu'on m'avait « vu » à travers l'ayahuasca au cours des jours qui avaient précédé (SDAI, 138).

Les Madija utilisent un verbe particulier, *qquide* (« voir »), pour décrire un événement futur. Pollock pense qu'il s'agit d'une façon de marquer que cette perception est littéralement issue d'une « vision » depuis le ciel grâce à l'ayahuasca.

Je crois aussi que l'usage du verbe « voir » communique, ou connote, un niveau d'incertitude lorsqu'il est utilisé pour prédire des événements. Si des chamanes « voient » des pécaris dans la forêt et dirigent des chasseurs pour les trouver, ils le font en utilisant ce verbe, et tout échec à localiser le gibier espéré peut être attribué aux incertitudes et à l'inexactitude de la vision (SDAI, 139).

Depuis le ciel, et de connivence avec les esprits qu'y rencontrent les chamanes sous l'effet de l'ayahuasca, les Madija prétendent connaître les mouvements des hardes de gibier (proies) aussi bien que les mouvements des Blancs (prédateurs).

Il est remarquable, d'après les descriptions fournies, que le chamane madija concentre en lui les pouvoirs qu'ont, chez les Aché, les enfants à naître dans le ventre de leur mère (âmes ou esprits non encore fixés). La crainte des morts ou des esprits est ainsi reportée chez eux sur une seule personne, les autres pouvant pendant ce temps vivre à l'abri des forces maléfiques sous la protection du chamane, qui attire à lui les malheurs pouvant atteindre le groupe tout en s'efforçant de les repousser. À cet égard, on voit que la société madija présente un plus haut degré de spécialisation que celle des Aché.

Plusieurs anthropologues ont suggéré que la fonction sociale du chamane n'était pas essentiellement différente de celle du guerrier. Pour Viveiros de Castro, « tou[s] deux sont des commutateurs ou des conducteurs de perspectives ; le premier opère dans la zone interspécifique, le second dans la zone interhumaine ou intersociétaire » (MC, 121).

Le chamanisme sud-américain ne prend son sens que lorsqu'on le replace dans l'économie cosmosémiotique plus générale ; alors apparaît une réalité désarmante de

simplicité : les humains vivants et les humains morts sont aussi étrangers les uns des autres que sont proches les animaux non humains vivants et les humains morts. Une manière différente d'exprimer cette idée serait de dire que les défunts humains et les animaux vivants ne sont pas plus étrangers les uns par rapport aux autres que ne le sont les humains vivants et les humains morts. « La différence entre humains vivants et humains morts est au moins aussi grande que la ressemblance entre humains morts et non-humains vivants », écrit Viveiros de Castro (MC, 125-126). La dissemblance entre les humains morts et les animaux vivants est faible, et c'est ce qui facilite la communication entre eux. Mais pourquoi le chamane a-t-il plus de facilité que les autres membres du groupe à communiquer avec les animaux (ou les esprits des animaux, pour être plus exact)? Eh bien, tout simplement parce qu'il est déjà un peu mort. Il n'est plus identifié au monde des vivants, sans pour autant appartenir tout à fait à celui des morts.

Viveiros de Castro définit le chamanisme sud-américain « comme l'habileté manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains » (MC, 25). Cette définition apparaît valide eu égard à la capacité des chamanes *madijas* à appeler les pécaris à venir en forêt. Si l'on maintient que les Aché, n'ayant pas de chamane parmi eux, répartissent le rôle ailleurs imparti à celui-ci à l'ensemble de leur groupe, alors la définition apparaît encore valide.

Viveiros de Castro propose un scénario évocateur pour comprendre quel rôle sémiotique échoit au chamane. Je parle de *rôle sémiotique*, car au fond cela concerne la capacité propre au chamane à communiquer entre des univers de sens à partir de signes (sépulcraux) perçus et interprétés. Tout indique que son rôle est défini précisément par sa capacité à conjoindre des mondes, à naviguer entre eux et à restituer le sens de leur agencement au groupe humain dont il est le représentant. C'est donc un travail de syntaxe un peu particulier qui est le sien.

Si un homme se met à voir les vers qui infestent un cadavre comme du poisson grillé, comme le font les vautours, il doit en conclure que quelque chose lui arrive : son âme a été volée par les vautours, il est en train de se transformer en l'un d'entre eux, cessant d'être humain pour ses parents (et réciproquement) ; bref, il est gravement malade, voire mort. Ou, ce qui revient pratiquement au même, il est en voie de devenir chamane. Toutes les précautions sont à prendre pour maintenir les perspectives séparées les unes des autres, car elles sont incompatibles. Seuls les chamanes, qui jouissent d'une sorte de double citoyenneté en ce qui concerne l'espèce (et la condition de vivant ou de mort), peuvent les faire communiquer, et cela, sous des conditions spéciales et contrôlées (MC, 37).

La sensibilité dont font preuve les chamanes à l'égard des animaux non humains, et le fait qu'ils les considèrent au fond à peu près comme des humains, à cela près qu'ils n'appartiennent pas à leur groupe social en propre – mais remarquons qu'eux-mêmes sont dissemblables au leur en raison de leur compétence sémiotique singulière –, leur permettent « d'assumer le rôle d'interlocuteurs actifs dans le dialogue transpécifique ; et surtout, ils sont capables de revenir pour raconter l'histoire, ce que les profanes peuvent difficilement faire » (MC, 25).

Cette idée de pouvoir *revenir* pour raconter l'expérience d'un autre monde vécu extraordinairement, de revenir depuis l'autre côté, c'est-à-dire d'entre les morts, de ce monde qui est aussi celui des animaux (car au fond c'est celui des âmes qui voyagent hors des corps fixes) ; cette *expérience de l'autre côté*, on va le voir maintenant, est centrale dans l'expérience qu'a faite Le Clézio en Amérique centrale.

Emberá (un passager clandestin)

Le dernier cas que j'aborderai est celui des Emberá. J'en parlerai un peu différemment, car c'est à travers les écrits de J.M.G. Le Clézio, principalement, que je le ferai. Le Clézio n'est pas anthropologue comme Clastres, Pollock ou Viveiros de Castro, mais écrivain. Je pense néanmoins qu'il a toute sa place dans cette réflexion. Le seul fait qu'il ait publié, en 1975, un livre intitulé *Voyages de l'autre côté* devrait commencer de nous en convaincre.

Bien sûr, les précautions d'usage s'imposent dans la lecture et l'interprétation, sachant que les écrits littéraires ne sont pas régis par les mêmes exigences épistémologiques que les écrits ethnographiques (bien que ces derniers aient aussi une dimension esthétique importante). Si la littérature échappe aux mécanismes de validation propres à ce que le sociologue Robert K. Merton a appelé « l'ethos de la science »⁴⁸, elle n'en demeure pas moins un matériau extrêmement riche du point de vue de la connaissance humaine⁴⁹. À n'en pas douter, dans la lecture littéraire peut s'installer une « relation critique » prudente et productive, comme l'a montré le théoricien de la littérature et médecin psychiatre Jean Starobinski⁵⁰.

C'est moins des Emberá eux-mêmes qu'il sera question ici – comme précédemment les médiations ethnographiques de Clastres et de Pollock permettaient de rapporter un savoir sur les Aché et les Madija – que d'une connaissance des signes sépulcraux emberás tels que l'écrivain les rejoue dans sa propre expérience initiatique précipitée par l'usage rituel d'une plante maîtresse, le datura, laquelle lui a permis de *voir* le monde des morts – une vision confirmée par le chamane qui l'accompagnait alors. Ainsi Le Clézio

apparaît-il comme un *passager clandestin*⁵¹ entre des mondes auxquels, peut-être, il n'aurait pas dû avoir accès⁵². Tandis qu'aux Aché et aux Madija, les passages entre les mondes évoqués précédemment semblent naturels (puisqu'ils sont intégrés à leur cosmosémiotique), en adoptant une cosmosémiotique qui n'est pas la sienne, mais celle des Emberá, Le Clézio transgresse les limites de la conscience occidentale et, peut-être aussi, de la bienséance⁵³.

Les Emberá vivent dans une région nommée « bouchon du Darién » (*Tapón del Darién*), dans l'isthme panaméen et dans le nord de la Colombie, sur un territoire recouvert de forêt tropicale pour l'essentiel. À ce jour, presque 60% de toute la surface du bouchon est recouverte de forêt, tandis que moins de 0,3% est urbanisée, la géographie accidentée préservant le territoire d'un aménagement intensif. Le bouchon représente ainsi, selon Le Clézio, « l'ultime fragment de la selve originale qui ferme la communication entre l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud⁵⁴ ».

Les Emberá n'ont pas de religion organisée, mais ils croient aux esprits *hai* (ou *jai* en espagnol), et le chamanisme (*jaibanismo*) est une des composantes fondamentales de leur forme de vie sociale et spirituelle. Les chamanes (*jaibanás*) sont des guérisseurs. Les esprits *hai* se déclinent selon trois formes : les esprits de l'eau, ou *dojura* ; les *wandra*, qui sont les mères des animaux et des plantes ; enfin, les *antumiá* sont des esprits de la forêt profonde : il s'agit en fait d'âmes d'humains défunts réincarnées dans des animaux de la jungle. Ces derniers esprits rapprochent les croyances emberás de celles des Aché et des Madija décrites précédemment.

Ici aussi, les chamanes sont responsables de communiquer avec les esprits afin de réguler la vie de la communauté, en repoussant certains dangers spirituels (maladies) ou en garantissant de bonnes relations entre les vivants et les morts humains ainsi qu'avec les autres animaux de la forêt, où sont tapies les âmes des défunts. La cosmologie emberá est ainsi fondée dans la coprésence harmonieuse, mais toujours précaire, des humains et des formes de vie autres qu'humaines, qu'il est primordial de respecter, toujours par crainte de représailles...

Historiquement, l'organisation sociale et politique des sociétés emberás est égalitaire, sans chef ni conseil ; seul le chamane détient un rôle qui le distingue. Le chamane emberá est néanmoins plus proche du type « vertical » défini par Viveiros de Castro, c'est-à-dire qu'il officie davantage comme un prêtre que comme un guerrier⁵⁵. Son travail concerne surtout la guérison. Cet office se fait cependant aussi à l'aide de plantes psychotropes adjuvantes, notamment le datura.

Je fais l'impasse sur plusieurs détails de la culture religieuse au Darién pour raconter directement un épisode de la vie de l'écrivain auprès d'un chamane emberá nommé

Colombie (ou Colombia), qui l'a initié, au début des années 1970, aux visions que procure le *datura*, une plante que les Emberá appellent *Iwa*.

À quatre reprises, à l'automne 1971, Le Clézio consommera *Iwa* sous la supervision du chamane Colombie. Ces quatre tentatives, pas toutes réussies, joueront un rôle majeur dans l'infléchissement de sa quête poétique. Cette expérience transformatrice, Le Clézio la relate sous la forme d'un récit d'auto-observation paru dans *Les Cahiers du Chemin* en janvier 1973, sous le titre « Le génie *Datura* »⁵⁶.

Iwa se consomme à la tombée du jour. La première tentative est infructueuse, frustrante et douloureuse (spasmes, nausées, énervements, difficultés d'élocution). Mais dès la deuxième, quelques jours plus tard, Le Clézio a une première vision :

Tout à coup *je* le vois. En une fraction de seconde, à l'endroit précis où les deux rives du fleuve sont le plus proche, juste au-dessus de la courbe, là où commence le « *chorro* » (le rapide) : il est apparu si net et si précis que *mes* yeux écarquillés le fixent sans comprendre (GD, 102).

De quoi s'agit-il?

AU-DESSUS DU FLEUVE, EN AVAL DE LA MAISON, LE PONT EST IMMOBILE. JE LE VOIS. IL EST VISIBLE. IL NE BOUGE PAS. JAMAIS RIEN N'A ÉTÉ AUSSI RÉEL, ET POURTANT, EN MÊME TEMPS QUE MES YEUX LE VOIENT, JE SAIS QUE LES YEUX DES AUTRES NE LE VOIENT POINT. JE NE L'OUBLIERAI PAS. JAMAIS RIEN N'A ÉTÉ AUSSI BEAU, AUSSI PLEIN DE VIE.

Puente de Las Américas

LE PONT DE MÉTAL ÉTINCELANT UNIT LES DEUX RIVES NOIRES PAR-DESSUS LE FLEUVE DE LAPIS-LAZULI (GD, 103).

Cette vision du pont enchante l'écrivain, qui tente dès lors de statuer sur la qualité de son existence et d'interpréter sa signification. Lorsqu'il partage sa vision avec Colombie, ce dernier lui dit qu'il y a bien un pont à cet endroit, que lui aussi l'a vu à quelques reprises. « Mais ce n'est pas un pont pour les hommes. C'est un pont pour les esprits », précise-t-il : « *Hai puente* » (GD, 104).

L'écrivain témoigne avec effusion de la beauté de cette vision qui l'a assailli :

Pont qui n'est pas un symbole, non, mais tout à coup, après toutes ces heures de vacillement, après toutes ces hésitations, ces tremblements terribles au-dehors et au-dedans, après toutes ces heures de séisme : le pont, la beauté inouïe de ce pont, fixe comme une photographie en relief, image enfin arrêtée, ordre, logique, certitude. Jamais je ne l'oublierai. Pas une hallucination, enfin, pas un trouble des terminaisons des nerfs optiques, pas une chimère. Pas un souvenir non plus. Non, non, rien de boiteux, rien de fluctuant, mais de l'harmonie quasiment divine (ah, les mots, les mots!) et tranquille, qui est là pour me dire que le dessein de l'homme n'est pas d'être fou,

mais de voir avec toute la force de son regard ce qui, devant lui, autour de lui, est ordonné, calme. Au-dessus du fleuve pur, étincelant, plein de lumière réelle, le pont est suspendu à ses filins d'acier, et jamais aucune tour, aucun château, aucun temple ne sera aussi beau (GD, 103).

Pas un symbole, pas une hallucination ; ce pont lui semble l'incarnation même de l'ordre du réel. Il n'appartient pas au langage verbal, il n'est pas de l'ordre de l'idée ; il est une manifestation du monde à rejoindre, il est harmonie « quasi-divine », il est amour : « Je le regarde sans le comprendre, sans le penser : je l'aime », écrit Le Clézio (GD, 103).

L'auteur est persuadé que cette vision l'a transformé irrémédiablement. Renvoyé aux limites du langage verbal, à ses contradictions, il écrit au sujet du pont qu'« il est une pensée, c'est cela, la première pensée que j'aie jamais eue, loin de tous ces efforts et ces spasmes que je croyais autrefois être des pensées » (GD, 103). L'accès à cette pensée nouvelle, ou plutôt cette nouvelle forme de pensée, qui redéfinit le lien unissant les objets à la matière, l'ordre symbolique et le monde sensible, et par le fait même sa compréhension implicite du signe, est une révolution personnelle pour l'auteur : « Après lui, écrit-il, je ne pourrai jamais plus être le même. Je serai, maintenant, pour longtemps, celui qui a vu le pont. [...] Je vois le pont, je le vois, et je n'ai plus à chercher ailleurs, à chercher autre chose » (GD, 103-105). L'évidence de l'expérience et l'harmonie de cette vision amènent Le Clézio à tracer une frontière entre celui qu'il était avant et celui qu'il serait désormais : un seuil a été franchi. Comme un serpent qui mue, la peau ancienne est laissée derrière ; par la plus grande joie, le sujet se libère de certaines de ses contraintes anciennes pour embrasser une conscience nouvelle, inspirée par l'expérience d'une phénoménologie alternative, d'une *production hétérogène de la conscience*.

C'est une véritable extase qu'a vécue Le Clézio à ce moment, qu'il décrit comme le sentiment de ne plus s'appartenir. L'impropriété est une marque de « l'harmonie quasiment divine » ressentie par l'écrivain à ce moment, et un indice également de la confusion du sujet avec son environnement immédiat, sous l'effet de la drogue. Muriel Pic dit de cet

état de coïncidence [du sujet] avec le monde, d'empathie absolue avec ce qui l'entoure, [qu'il] produit une abolition des limites du corps. Les motions intérieures du sujet de l'expérience deviennent les mouvements des figures picturales ou des objets contraints désormais aux agitations intérieures et aux émotions. Comme si l'environnement pénétrait le sujet, lui-même dissout dans ce qui l'entoure⁵⁷.

Cette phénoménalité singulière à laquelle un état de conscience altéré donne accès sort le sujet du régime de sens commun et lui donne à expérimenter le monde dans sa dimension transpersonnelle. La peau, frontière membranaire qui joint et sépare l'intérieur

et l'extérieur de l'organisme vertébré⁵⁸, donne l'impression d'un amincissement ou d'une porosité excessive ; le corps devient l'instrument d'une connexion immédiate, intime et inédite avec son environnement, que l'imagination incite et encourage à désirer, mais qui effraie également du fait qu'elle pointe vers l'abolition imminente du sujet individué et donne l'impression d'un rapprochement asymptotique avec la mort. Le rapport à soi-même entre le corps et le monde est réglé par une certaine épaisseur propre à toute frontière, qui met le sujet à distance de l'immédiateté tangible de son environnement.

D'après Juri Lotman, la frontière qui entoure tout système sémiotique et qui impose une distinction entre « soi » et « non-soi » ne se réduit jamais à une simple ligne ou surface, mais correspond à une région à part entière à laquelle se rattache un comportement génératif complexe⁵⁹. Pareillement, on peut penser que la frontière qui impose une distinction entre « vivant » et « mort » n'a jamais l'abstraction géométrique de la ligne, mais une épaisseur et une porosité que l'expérience angoissante de son omniprésence impose. La survenance de la mort, en tant que frontière, événement de disparition et lieu de transmigration des âmes, correspond ainsi à une « région à part entière », pour filer la métaphore géographique, mais elle est aussi, bien évidemment, un système sémiotique complexe et génératif.

Qui dit géographie dit territoire, et avec la connaissance du territoire (ou la volonté de le connaître), le voyage devient une expérience possible. « L'extase des chamans n'a d'autre but que d'entreprendre ce voyage initiatique au-delà du pays des vivants », suggère Le Clézio⁶⁰. C'est sur le chemin d'un tel voyage que sera mené l'écrivain lors de sa quatrième tentative. Nous sommes le 8 octobre 1971. Le Clézio écrit : « AUJOURD'HUI JE VAIS VOIR IL LE FAUT » (GD, 119). *Voir* ; tel est bien l'objectif. Après un délire qui dure jusqu'à minuit, une vision apparaît enfin. Le Clézio voit à nouveau le fleuve et le pont : « IL Y A UN VILLAGE DE L'AUTRE CÔTÉ DE LA BOUCHE DU FLEUVE, UN VILLAGE DE REVENANTS » (GD, 123). La topographie se précise : deux chemins sont visibles, dont un mène au village tandis que l'autre conduit à la route des esprits. « De l'autre côté du fleuve, la route, piste d'atterrissage des avions des esprits, descend dans la direction de la bouche de Tesca, vers le rio Chati. Là est le village des revenants. C'est le but de mon voyage, c'est vers là que m'entraîne Iwa », écrit-il (GD, 123). Le texte décrit les esprits et leur comportement : « "Ils n'ont pas de chair." "Ils me saluent de la main. Ils disent : bonjour la compagnie, salut les potes!" » (GD, 123).

Il y a une fête chez les revenants. Très attiré par eux, qui ont l'air bien sympathique, et par la fête qui a lieu là-bas, Le Clézio passe alors de l'autre côté, vers le village. Il dit être dans le village et parler aux revenants. Il n'est plus avec Colombie : « J'ai quitté *mon* corps. Je parle, je gesticule, je bouge. Je ris. Mais cette maison, ces gens sont invisibles pour *moi* » (GD, 123). De son point de vue, Colombie n'existe plus que dans « l'autre

monde », comme dans un rêve, il est de l'autre côté de la rive, qu'il a quittée. Alors Colombie s'effraie. Il ne veut pas être entraîné dans cette fête des morts. Il dit : « Non, non, n'y allons pas! », puis la vision s'évanouit.

Un rite s'est accompli qui marquera durablement l'écrivain. Le Clézio a été initié à *Iwa*, la plante maîtresse⁶¹. Il a ingéré ce qu'il appelle une « nourriture microscopique pour pensée de géant⁶² ». Rien ne sera plus pareil. Longtemps après, en 2008, dans le cadre d'un documentaire commandé par la branche média de la fondation Nobel, Le Clézio explique :

Un jour, j'ai eu la sensation physique d'être au seuil de quelque chose. J'étais sur le seuil, je voyais de l'autre côté : le monde était complètement différent de l'autre côté. C'était le même monde, mais j'étais sur le seuil et de l'autre côté le monde avait changé. Alors j'ai mis mes efforts à tenter de franchir ce seuil, mais à un certain point j'ai dû rebrousser chemin, je ne pouvais pas le franchir totalement. Si je l'avais franchi, je n'aurais pas continué à écrire des livres⁶³.

Le Clézio explique bien le passage qui s'est ouvert pour lui à ce moment. Cette tentation d'aller de l'autre côté, du côté du village des morts, et l'impossibilité devant laquelle il s'est trouvé de franchir le pont définitivement. « Si je parvenais à quitter l'empire des hommes, ne fût-ce que quelques secondes, est-ce que je pourrais revenir? Est-ce que je retrouverais le chemin? », se demande-t-il dans *L'inconnu sur la terre*⁶⁴. Quelque chose l'a retenu : la volonté de vivre, la volonté d'écrire? Ce qui est certain, c'est que, dans la foulée de son retour de ce côté-ci, son projet littéraire s'est renouvelé⁶⁵. Le dilemme au moment du passage possible a semblé être le suivant : franchir le seuil, rester de l'autre côté et ne plus écrire ; ou alors revenir et écrire encore. Ou plus exactement *devoir* écrire encore : devoir témoigner de ce transport et des visions qu'il a suscitées. Témoigner de ce passage possible vers l'autre côté.

Mais le choix existait-il seulement? En 1978, dans *L'inconnu sur la terre*, l'écrivain muse sur la question :

Hors de l'humanité, qu'est-ce qu'il y a? L'animalité. C'est pour cela sans doute, ces lois, ces usages, ces murailles construites de tous côtés, ces barrières, ces frontières. Ne pas marcher au-dehors. Celui qui, par mégarde, franchirait la limite et deviendrait, fût-ce par la pensée, un chat, un cheval, une fourmi, une plante grasse, à supposer qu'il ait le courage d'être cela et que le chat, le cheval, la fourmi ou le cactus veuillent bien de lui ; disparu de la communauté humaine, et aussitôt le vide qu'il a laissé se referme, et un autre homme prendrait sa place. Il ne pourrait plus retrouver le chemin de la communication, et le monde ancien où il avait vécu lui deviendrait aussi étranger que les mondes animaux⁶⁶.

Je veux faire remarquer que Le Clézio conclut son explication, dont un passage a été cité précédemment, en prononçant ce qui a tout l'apparence d'un lapsus : « Je me suis tenu de l'autre côté, alors je dois encore écrire des livres⁶⁷. » Peut-être Le Clézio a-t-il bien franchi le seuil et écrit-il maintenant depuis l'autre côté. Plus probablement a-t-il voulu dire qu'il avait vu l'autre côté, s'y était tenu un instant, et qu'il avait dès lors la responsabilité de témoigner de son expérience, qu'il se sentait investi du devoir de dire ce monde qui double le nôtre, vers lequel il est bon de tendre sans s'y abandonner. Ce monde, ou plutôt cette frontière, avec son épaisseur, qui est peut-être une région de l'esprit, peut-être un autre état de la conscience, d'autres pourront sans doute l'atteindre aussi après lui⁶⁸.

La volonté littéraire de l'écrivain sera celle-là désormais : faire vivre à son lecteur l'expérience de « l'autre côté », l'emmener à ressentir physiquement, par les mots, le passage possible ; par la transe, l'incantation, le rythme, la musique du langage ; par la cantillation implicite, la poésie du texte. L'œuvre leclézienne s'écrira désormais en jouxtant la frontière de ce monde-ci et de cet autre où il s'est tenu un instant. La quête poétique leclézienne se subordonnera à une volonté d'ouvrir des passages entre les mondes.

En 1967, Michel Foucault affirmait qu'écrire sert à la découverte du « secret malsain qui explique [la] transition de la vie vers la mort », et que l'existence de cette transition, donc d'un passage qui l'autorise, serait même la condition de possibilité de l'écriture : « Écrire, c'est se positionner dans la distance qui nous sépare de la mort et des morts⁶⁹. » Revenu d'entre les morts, Le Clézio se conçoit une responsabilité vis-à-vis de sa société : écrire pour les vivants. Dans la préface aux *Chants de Maldoror* de Lautréamont, écrite dès 1967, Le Clézio avançait déjà l'idée que l'écriture est une proposition d'existence qui ne trouve sa pertinence que dans sa capacité à fonder la communauté :

L'écriture est un système, un système parmi tant d'autres, où l'indépendance n'a pas de sens. Celui qui écrit doit, d'une manière ou d'une autre, par un mot, une expression, une idée, se rattacher, se soumettre et s'admettre. Sa révolte ne peut pas être autre chose qu'une nouvelle manière d'adhérer. C'est-à-dire non seulement d'adhérer au réel, de s'accepter comme homme vivant dans le monde vivant, mais aussi de se vouloir dans la société, de participer à la pensée, aux rythmes et aux rites collectifs⁷⁰.

Ultimement, la politique de la littérature leclézienne se résume par une double analogie formée (ou confirmée) au contact des sociétés et cultures autochtones d'Amérique qu'il a fréquentées. Pour Le Clézio, l'écrivain est comparable au sorcier et son écriture s'assimile à un chant rituel. Il détient le secret d'une langue qui oscille « entre le chant,

l'incantation chamanique, le récit, la poésie⁷¹ » et « une sorte d'envoûtement rythmique, [...] d'unisson communicatif que l'on peut qualifier de magique⁷² ».

Cette forme hybride, à la limite du lisible, réalise l'idéal politique de l'écriture-action de l'écrivain : il voudrait *agir* plutôt que représenter⁷³, c'est-à-dire produire une littérature qui est aussi *médecine*. « Un jour, on saura peut-être qu'il n'y avait pas d'art, mais seulement de la médecine », suggère Le Clézio en 1971⁷⁴. Mais dès mai 1970, c'est-à-dire avant même son initiation chamanique, l'écrivain confiait à Pierre Lhoste :

Pour moi il n'y a aucun doute, le sorcier et l'écrivain font un peu le même travail. Le sorcier fait un travail qui consiste à soigner ou à prévoir l'avenir ou à conjurer des démons ou à invoquer des démons, et ceci uniquement pour répondre aux besoins de la communauté. Eh bien, l'écrivain, et même finalement tout artiste quel qu'il soit, opère de la même manière, il dispose lui aussi de tatouages rituels, il dispose de mots rituels, il dispose d'images rituelles et il va les proposer et ce passage va se faire ou ne pas se faire. S'il ne se fait pas, c'est que le sorcier n'est pas admis par la communauté. S'il se fait, c'est que le sorcier-écrivain est admis par la communauté⁷⁵.

L'expérience relatée dans « Le génie Datura » n'aura fait que confirmer ce à quoi l'écrivain se préparait depuis un certain temps déjà. Elle lui permettra désormais de donner corps à sa vision de la mort d'après l'expérience vécue d'un passage entre les mondes et des signes sépulcraux qui l'aménagent, auquel un état de conscience altéré lui a momentanément donné accès.

Les productions hétérogènes de la conscience ne sont pas de pures idiosyncrasies : elles inscrivent le sujet social dans le monde différemment ; tout l'enjeu, pour l'expérimentateur de l'hétérogène, est de savoir communiquer aux vivants le savoir singulier de la mort tirée de cette expérience limite. En raison de l'hégémonie culturelle installée dans le groupe social, qui de façon générale homogénéise la conscience et ses limites, les discours hétérogènes sur la mort peuvent s'avérer trop transgressifs pour être reçus avec sérieux. Le sens commun l'emporte et les transgresseurs sont relégués aux marges, où la fantaisie est plus acceptable, quand ils ne sont pas carrément réduits à la folie.

L'idéologie sémiotique et la raison pratique

La conception occidentale contemporaine de la mort, héritée de la culture religieuse judéo-chrétienne et de la sécularisation de la société dans la foulée des Lumières, est-elle liée à une conception vulgairement binaire du signe⁷⁶? Au moment où l'esprit (signifié) quitte le corps (signifiant), l'unité du signe est défaite⁷⁷ : les restes sont alors insignifiants⁷⁸, le corps humain n'ayant aucun usage *post mortem*, contrairement à celui

d'autres animaux élevés à cette fin⁷⁹. Seuls les souvenirs mentaux (et les objets qui y renvoient) que conservent les survivants du défunt, nouveaux signes détachés de ce dernier, gardent une force agissante parmi les vivants, mais tout intérieure et individuelle⁸⁰. Tout se passe comme si la mort ravalait le signifiant (le corps charnel) et qu'il ne restait plus alors qu'un signifié flottant (pas une âme, mais un simple souvenir de la personne défunte), assimilable à une sorte de vestige immatériel privé.

Face à la porosité des mondes (des vivants et des morts) observable dans d'autres cultures, et bien qu'il semble adapté à la réalité séculière occidentale moderne, ce modèle apparaît faible et peu apte à décrire la réalité de l'expérience de la mort ou l'idée d'un passage possible entre les mondes. Surtout, il ne permet pas de décrire le *lieu* de migration des âmes, sauf à supposer que l'au-delà soit identifié au règne des souvenirs⁸¹.

Cela dit, je pense que, depuis longtemps, les Occidentaux, et *a fortiori* ceux parmi eux qui se considèrent comme athées, ont cessé de se soucier du lieu de migration de leur âme au moment de leur décès. Par conséquent, la mort a aussi perdu une part de sa dimension communautaire. En effet, l'idée née au ^{xii}^e siècle du purgatoire comme lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer, où certains morts ayant commis de leur vivant des péchés véniels subiraient une épreuve afin de gagner le paradis, mettait avantageusement en lumière « la conviction d'une solidarité dans la prière entre les vivants sur la terre et les défunts qui les ont quittés⁸² » puisqu'il était entendu que l'épreuve à subir pour le défunt, donc son séjour au purgatoire, pouvait être raccourcie par les suffrages, c'est-à-dire l'aide spirituelle des vivants. Après le ^{xii}^e siècle se sont ainsi développées les confréries chrétiennes, au service d'une « accumulation des suffrages » dans l'économie du salut⁸³. De nos jours, l'idée que les défunts requerraient l'aide des vivants pour assurer le salut de leur âme trouve peu d'échos parmi les vivants, la notion même de salut éternel ayant cédé le pas aux considérations plus terre à terre, quoique parfois très polémiques, de la morale séculière.

Le christianisme n'a jamais fait grand cas de la localisation du séjour des morts. Ni le paradis, ni l'enfer, ni le purgatoire ne sont situés géographiquement, bien qu'on puisse les placer sur une même échelle hiérarchique verticale⁸⁴. Le christianisme a substitué à la géographie imaginaire une vision transcendante et prophétique selon laquelle, dans l'attente du Jugement dernier, tous les fidèles, vivants et morts, vivent « en Christ »⁸⁵. Mais aujourd'hui, le paradis et l'enfer n'ont pratiquement plus aucune force agissante au quotidien dans nos sociétés laïques ou agnostiques, où la rationalité instrumentale domine les autres formes de raisonnement : rares sont ceux qui se soucient des conséquences de leurs actes temporels devant l'Éternel, au moment du jugement particulier, et il est aisé de présumer qu'ils craignent encore moins le Jugement dernier, dont *la résurrection des morts* constitue pourtant un préalable dans l'eschatologie chrétienne⁸⁶.

« L'eschatologie chrétienne s'insère dans une vision du monde totalisante, ou plus précisément dans une vue générale du temps et de l'éternité », écrit Paul Crittenden dans *Life Hereafter: The Rise and Decline of a Tradition*⁸⁷. Quand cette totalité se fissure, son efficacité s'effrite⁸⁸. La modernité est l'histoire de cet effritement. La théologie chrétienne et son idéologie sémiotique indexant l'axiologie pratique à une eschatologie définie, jadis répandue et de sens commun – bien qu'elle ait connu des évolutions au fil des siècles⁸⁹ –, ont cessé d'exercer leur performativité à l'époque moderne. Comme l'écrit Webb Keane, « pour les chrétiens conscients d'être modernes, les esprits cessent d'être des destinateurs légitimes. Leur invisibilité cesse d'être une réalité matériellement objective⁹⁰ ».

Après Max Weber, chantre du désenchantement du monde à l'époque moderne⁹¹, on peut penser que le délitement de l'idéologie sémiotique chrétienne de la mort est imputable à la domination de la raison instrumentale et à la marchandisation du monde capitaliste, dont la résultante globale est identifiable à la réification. La réification, faut-il le rappeler, est

un processus historique – que, à la suite de *La Théorie du roman*, Lukács inscrit dans celui, plus général, du « désenchantement du monde » (Weber) – caractérisé par une progressive déprise du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde et de leur existence. Dépourvu de magie, excluant toute intervention métaphysique dans l'ordre des choses naturelles et humaines, le monde est devenu un monde d'événements *prévisibles* et *calculables*⁹².

Tandis que décline l'idéologie sémiotique chrétienne de la mort, les signes sépulcraux (jadis conventionnés par la culture religieuse) diminuent en quantité, ce qui entraîne naturellement une diminution d'objets possibles associés au monde des morts. L'irréflexion moderne quant au lieu de résidence des morts a pour corollaire la raréfaction des signes dont la provenance est imputable au monde des morts, car

l'existence d'un signe en tant que tel, pour un interprète, dépend d'un mode de proto-objectivation. En effet, avant qu'un objet de signification puisse être spécifié, quelque chose doit d'abord être spécifié comme un signe. Et dans ce processus, ses objets doivent être déterminés comme des objets. Ce qui compte pour l'interprète et acteur comme un objet [...] dépend d'une idéologie sémiotique historique donnée⁹³.

En s'atrophiant, le monde des morts perd en réalité (de sens commun) et sa force d'action sur les vivants s'amenuise. En cela, on peut penser, comme Georg Lukács, que le rapport des modernes aux morts résulte d'une « pétrification d'un complexe de sens » ; les objets des signes sépulcraux se réduisant à un « ossuaire d'intériorités mortes »⁹⁴.

Bien sûr, les sociétés laïques modernes multiplient les formes de commémoration et les lieux de mémoire pour ceux parmi leurs morts dont le destin funèbre apparaît symbolique aux yeux de la communauté imaginaire nationale⁹⁵. Ils sont ce qu'on pourrait appeler des morts publics. Cependant, à quelques exceptions près (e.g. le Panthéon à Paris ; le cimetière américain de Colleville-sur-Mer, aussi appelé *Normandy American Cemetery and Memorial*), il est entendu que ces lieux de mémoire ne sont pas le lieu où reposent physiquement les morts publics (e.g. le Mémorial aux Juifs assassinés d'Europe à Berlin ; le *Monument à Balzac* de Rodin, dont il existe quatre exemplaires, deux à Paris, un en Belgique et l'autre au Japon) ni non plus l'endroit où l'on conçoit que séjourne leur âme. Ce ne sont que des repères et des rappels au service de l'histoire, de la culture et de la civilité. Ils fonctionnent comme des signes indexicaux renvoyant à un imaginaire symbolique qui n'a parfois qu'un rapport indirect avec le ou les défunts commémorés.

Contrairement aux morts publics, que des signes matériels rappellent à l'entendement des vivants (à diverses fins dont les raisons pratiques et sociales sont conditionnées au futur), les défunts privés sont réduits à l'immatérialité vestigiale. En cela, ils sont voués à disparaître, car la survivance des morts est subordonnée au souvenir de l'unité signifiante que constituait la personne de son vivant (dans le passé). Quand plus rien ni personne ne subsiste pour raviver le souvenir d'un défunt, le vestige est anéanti. Les inscriptions sur les pierres tombales ou les plaques nichées aux columbariums peuvent certes perdurer, mais seules les personnes ayant connu le défunt dont elles signalent le décès de son vivant peuvent associer l'inscription à une masse d'expérience vécue. Les autres se contentent de lire un nom ou de voir un portrait⁹⁶. Bien sûr, les fervents lecteurs de Balzac pourront éprouver une émotion à la vue d'une des statues à l'effigie du grand écrivain réalisées par Rodin. Toutefois, cette émotion n'est pas liée à la connaissance de l'homme, mais à la connaissance de son œuvre, ce qui est somme toute différent. À tout prendre, on pourrait considérer que Balzac persiste entre les mondes tant que son œuvre est lue.

Dans son ouvrage paru en 2020, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Hans Ruin parvient à une conclusion similaire à la mienne : en réduisant notre conception de la subsistance des morts à « la catégorie de la *mémoire*, individuelle ou collective, matérielle ou immatérielle », nous risquons « d'objectiver ce que signifie habiter le domaine temporel et existentiel irréductible de l'*être-avec-les-morts*⁹⁷ ». La pensée moderne, dont la théorisation de la conscience historique par Hegel apparaît comme un point d'acmé, peut-elle s'accommoder de la *présence* des morts parmi les vivants? Il semble au contraire que la raison doive neutraliser cette inquiétude en reléguant les morts à la seule mémoire, objectivant ainsi leur inexistence et niant la possibilité de toute effectivité de leur part sur les vivants, et

inversement. La conscience historique achève ainsi la conscience de la mort, et donne en même temps prise à une angoisse nouvelle, du fait d'une perte de contact avec cet aspect pourtant cintrant de la vie. Dans cet agencement – ou plus exactement cet *inagencement* – moderne des mondes en vertu duquel toute communication entre les vivants et les morts est d'avance déboutée, la possibilité d'une forme de conscience qui relèverait du soin ou de l'entretien d'une part spirituelle pourtant essentielle à la condition des vivants semble compromise. Se pourrait-il que prendre soin des morts soit aussi une manière de prendre soin des vivants?

Les études de cas rassemblées dans cet article, et la pensée sémiotique qui a organisé leur présentation, devraient nous inciter à concevoir le passage entre la vie et la mort comme un lieu de génération de sens à partir duquel s'expérimentent de nouveaux signes humains pour les vivants. À chacune (la vie, la mort) correspond un monde propre, mais ce sont les modalités de circulation de l'un à l'autre qui importent le plus. Cette circulation (par la naissance, la mort ou la transe chamanique) ouvre sur un envers qui inquiète les limites du monde des vivants. Les signes humains qu'elle génère ont un statut ambigu et leur fonctionnement peut sembler aberrant, mais leur performativité n'en est pas moins sérieuse. Ils reflètent des peurs, des angoisses et des fantasmes liés aux contours de la vie et à son envers que la rationalité ne permet pas de comprendre ou de neutraliser, mais que d'autres logiques et d'autres pratiques (sociales, religieuses) parviennent à canaliser moyennant l'élaboration d'une géographie au-delà du vivant, dont la tangibilité est pressentie et nécessitée par la peur d'un retour des morts. Les défunts ont besoin d'un lieu bien à eux, où les oublier est sans conséquence. Assurer leur passage vers ce monde revêt une importance capitale.

Les signes sépulcraux, dont la provenance est attribuée au monde des morts, réaffirment et actualisent les frontières du monde des vivants. La raison instrumentale invite à reléguer au rang de superstition de telles idéologies sémiotiques ; elle réifie au passage notre rapport à la mort et réaffirme l'homogénéité de la conscience occidentale devant la mort. Or la rationalité n'est qu'un mode logique parmi d'autres, auquel échappe – heureusement! – en bonne partie l'expérience de la subjectivité humaine⁹⁸. Les signes sépulcraux ne répondent pas de cette logique, pourtant la matérialité de leur signification a des conséquences pratiques pour l'action et la subjectivité⁹⁹. À ces signes particuliers s'arriment des croyances et des pratiques sociales *sensées* (dont la raison est validée par l'idéologie sémiotique qui les encadre), qui organisent les rapports au sein du groupe et entre groupes voisins, vivants ou morts. Différentes idéologies sémiotiques commandent différentes cosmosémiotiques, et avec elles différents signes affectant différemment les humains qui les produisent et les reçoivent. Ces signes qui circulent au sein des sociétés humaines coordonnent une syntaxe qui permet d'agencer diversement

les mondes des vivants et des morts, de même que les passages clandestins qui ne manquent pas de prendre place entre eux.

Bibliographie

- ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 2006 [1983].
- ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- BAIN, Emmanuel, « "Laisse les morts ensevelir leurs morts" (Mt 8, 22) : le soin des corps et le souci des âmes (xii^e-xiii^e siècle) », *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. XLVIII^e Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, Sorbonne, 2020, p. 265-278. DOI : 10.4000/books.pSORBONNE.53683.
- BATAILLE, Georges, « La structure psychologique du fascisme », *Hermès*, vol. 5, no 6, 1989 [1934], p. 137-160.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016 [1976].
- BELLENTANI, Federico & Mario PANICO, « Pour une approche sémiotique des monuments et des mémoriaux », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 6, 2018, p. 109-140. DOI : 10.7202/1089779ar.
- BERTAUD, Jean-Paul, *Napoléon et les français, 1799-1815*, Paris, Armand Colin, 2014.
- BERTRAND, Régis & Anne CAROL (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale. xviii^e-xix^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021.
- BLOCH, Maurice, « La mort et la conception de la personne », trad. de l'anglais par A. Chapoutot, *Terrain*, no 20, 1993, p. 7-20. DOI : 10.4000/terrain.3055.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- CALLICOTT, Christina, « Communication interspécifique en Amazonie occidentale : la musique comme forme de conversation entre les plantes et les humains », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 5, 2017 [2013], p. 58-73. DOI : 10.7202/1089939ar.
- CARNEVALI, Barbara, « Mimesis littéraire et connaissance morale : la tradition de l'"éthopée" », *Annales HSS*, vol. 65, no 2, 2010, p. 291-322.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975.

- CAVALLERO, Claude, « L'étoile J.-M.G. Le Clézio », *Europe*, no 957-958 (dossier J.-M.G. Le Clézio, C. Cavallero, dir.), 2009, p. 3-7.
- CHARBONNIER, Vincent, « La réification chez Lukács », dans V. Chanson & A. Cukier (dir.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, p. 43-63. Reproduit dans HAL : ensl-00762337v7, p. 1-11.
- CHARLIER, Philippe, *Zombis : enquête sur les morts-vivants*, Paris, Tallandier, 2023.
- CLASTRES, Pierre. « Ethnographie des Indiens Guayakis (Paraguay – Brésil) », *Journal de la Société des américanistes*, no 57, 1968, p. 8-61. DOI : 10.3406/jsa.1968.2034.
- , *Chronique des Indiens Guayaki : ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Pocket, coll. « Terre humaine/Poche », 1997 [1972]. [CIG]
- Commission théologique internationale, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, 2007. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_unbaptised-infants_fr.html#_ftn1.
- Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 1964. URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html.
- CRITTENDEN, Paul, *Life Hereafter: The Rise and Decline of a Tradition*, Cham, Palgrave MacMillan, 2021.
- CROSSLAND, Zoë, *Ancestral Encounters in Highland Madagascar: Material Signs and Traces of the Dead*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- DELAPLACE, Grégoire, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, EPHE, 2008.
- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- DELISTRATY, Cody, *The Grief Cure. Looking for the End of Loss*, New York, Harper Collins, 2024.
- DESCARTES, René, *Les méditations métaphysiques*, 3^e éd., Paris, Michel Bobin & Nicolas Le Gras, 1673 [1641]. ARK : 12148/bpt6k9621169g.
- DESPRET, Vinciane, *Au bonheur des morts : récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, 2015.
- ESTAY STANGE, Veronica, « Survivre à la survie. Remarques sur la post-mémoire », *Esprit*, octobre 2017, p. 62-72. DOI : 10.3917/espri.1710.0062.
- FOUCAULT, Michel, *Speech Begins after Death*, entretien avec C. Bonnefoy, éd. P. Artières, trad. du français par R. Bonnono, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013 [1967].

- FRAZER, James, *La crainte des morts dans la religion primitive*, trad. de l'anglais par M. Drucker, préface de P. Valéry, Paris, Émile Nourry, 1934.
- GERVAIS, Pierre, « Le Jugement dernier », *Communio*, no 260, 2018, p. 121-130. DOI : 10.3917/commun.260.0121.
- HERTZ, Robert, « Contribution à une étude sur la représentation de la mort », *L'Année sociologique*, vol. 10, 1905-1906, p. 48-137.
- HIRSCH, Marianne, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
- HOFFMEYER, Jesper, « Surfaces Inside Surfaces: On the Origin of Agency and Life », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 5, no 1, 1998, p. 33-42.
- IRVINE, Judith T., « When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy », dans D. Brenneis & R. K. S. Macaulay (dir.), *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 258-283.
- JAMES, William, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Cie, 1890.
- , *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Abauzit, préface d'É. Boutroux, Paris, Félix Alcan ; Genève, Henry Kundig, 1906 [1902]. ARK : 12148/bpt6k94310x.
- JAUREGUI, Xabier, Z. M. CLAVO, Eduardo M. JOVEL & Manuel PARDO DE SANTAYANA, « "Plantas con madre": Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon », *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 134, no 3, 2011, p. 739-752. DOI : 10.1016/j.jep.2011.01.042.
- KEANE, Webb, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, no 23, 2003, p. 409-425. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00010-7.
- , « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106. DOI : 10.7202/1112622ar.
- KOHN, Eduardo, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais par G. Delaplace, préface de P. Descola, Paris, Zones sensibles, 2017 [2013].
- KULL, Kalevi, « Towards biosemiotics with Yuri Lotman », *Semiotica*, vol. 127, no 1, 1999, p. 115-131. DOI : 10.1515/semi.1999.127.1-4.115.
- LAUWERS, Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge, diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles*, Paris, Beauchesne, 1997.
- , *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.
- LE CLÉZIO, J.M.G., *Hai*, Genève, Albert Skira, coll. « Les sentiers de la création », 1971.

- , « Un livre de libération » (sur *Joyeuse cosmologie* d'Alan Watts), *La Quinzaine littéraire*, no 121, 1-15 juillet 1971, p. 21-22.
- , « Le génie Datura », *Les Cahiers du Chemin*, no 17, 15 janvier 1973, p. 95-129. [GD]
- , « Préface », dans Lautréamont, *Œuvres complètes*, éd. H. Juin, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973 [1967], p. 7-14.
- , *Voyages de l'autre côté*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1975.
- , *L'inconnu sur la terre*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1978.
- , « Plus qu'un choix esthétique », *La Quinzaine littéraire*, no 436, 16-31 mars 1985, p. 6-7.
- , *La fête chantée, et autres essais de thème amérindien*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 1997.
- , *J.M.G. Le Clézio, hier et aujourd'hui : entretiens avec Pierre Lhoste, Jean-Louis Ezine, Olivier Germain-Thomas*, entretiens enregistrés et diffusés sur France Culture en août 1969 et décembre 1970 (P. Lhoste), en octobre 1988 (J.-L. Ezine), et en décembre 1997 et avril 1998 (O. Germain-Thomas), INA / Radio France & France Culture, coll. « Les grandes heures INA / Radio France », 1999, 2 disques compacts audio, 15 pistes, 136 min.
- , *Ailleurs. Entretiens sur France-Culture avec Jean-Louis Ezine*, Paris, Arléa, 2006 [1995].
- , « Les marges et l'origine. Entretien avec Claude Cavallero » (1993), *Europe*, no 957-958 (dossier J.M.G. Le Clézio, C. Cavallero, dir.), 2009, p. 29-38.
- , *Quinze causeries en Chine : aventure poétique et échanges littéraires*, avant-propos et recueil des textes par Xu Jun, Paris, Gallimard, 2019.
- LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire* (1981), reproduit dans *Un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 771-1232.
- LÉGER, Thierry, « L'écriture médecine », *Europe*, no 957-958 (dossier J.M.G. Le Clézio, C. Cavallero, dir.), 2009, p. 104-115.
- LEVESQUE, Simon, « L'écriture sismographique de J.M.G. Le Clézio (1963-1975) : vers une politique leclézienne de la littérature », *Études littéraires*, vol. 47, no 3, 2016, p. 133-148. DOI : 10.7202/1054016ar.
- , « Le Clézio 1970-1974 : une politique de la littérature », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2020, p. 251-267. URL : <https://archipel.uqam.ca/14313/1/D3920.pdf>.
- , « Trouble dans les affordances », *Cygne noir*, no 9, 2022, p. 1-35. DOI : 10.7202/1091459ar.

- , « Les productions hétérogènes de la conscience : écosémiotique, rêves et drogues », *Degrés : revue de synthèse à orientation sémiologique*, no 188-189, p. c1-c22.
- , « Le génie Datura », *Dictionnaire J.-M.G. Le Clézio*, Caen, Passage(s), 2022. URL : <http://www.editionspassages.fr/dictionnaire-jmg-le-clezio/oeuvres/nouvelles-et-textes-brefs/legenedatura/>.
- , « Le Clézio dans les forêts du Darién avec les Emberá : une réjuvenation poétique », *RELIEF*, vol. 16, no 1, p. 103-125. DOI : 10.51777/relief12346.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LOTMAN, Juri, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- LUKÁCS, György, *La théorie du roman*, trad. de l'allemand (Hongrie) par J. Clairevoye, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989.
- MANDEVILLE CACIOLA, Nancy, « Flesh and Bone: The Semiotics of Mortality », *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2016, p. 206-253.
- MERTON, Robert King, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- MERWE, Dirk J. van der, « Existence beyond death? Encouraging those who face death », *In die Skriflig / In Luce Verbi*, vol. 54, no 1, 2020, p. 1-9. DOI : 10.4102/ids.v54i1.2599.
- MOLINIÉ, Magali, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2006.
- PIC, Muriel, « Morale de la Mescaline : le récit d'auto-observation et son expérience », dans E. Boissonnas, H. Michaux & J. Paulhan, *Mescaline 55*, éd. établie, annotée et préfacée par M. Pic, avec la participation de S. Miaz, Paris, Claire Paulhan, coll. « Tiré à part », 2014, p. 9-75.
- PIERSSENS, Michel, *Savoirs à l'œuvre : essai d'épistémocritique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1990.
- POLLOCK, Donald, « Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 9, 2021 [2016], p. 129-156. DOI : 10.7202/1091464ar. [SDAI]
- PONS, Christophe, *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Voix germaniques », 2002.
- RANCIÈRE, Jacques, *Les mots et les torts : dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique, 2021.

- REY-DEBOVE, Josette, *Sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Lexique », 1979.
- RUIN, Hans, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford, Stanford University Press, 2020.
- SARBEY, Ben, « Definitions of death: brain death and what matters in a person », *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 3, no 3, 2016, p. 743-752. DOI : 10.1093/jlb/lsw054.
- SAVIN-BADEN, Maggi & David BURDEN, « Digital Immortality and Virtual Humans », *Postdigital Science and Education*, no 1, p. 87-103. DOI : 0.1007/s42438-018-0007-6.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1994.
- SESBOÛÉ, Bernard, « Ciel, purgatoire, enfer », *Lumen vitae*, vol. 71, no 3, 2016, p. 249-258.
- SHIMADA, Izumi & James L. FITZSIMMONS (dir.), *Living with the Dead in the Andes*, Tucson, The University of Arizona Press, 2015.
- SMITH, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, 3^e éd., Londres, Zed Books, 2021.
- STAROBINSKI, Jean, *La relation critique*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001 [1970].
- STENGERS, Isabelle, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2022 [1997, 2003].
- SURIANO, Matthew, « Sheol, the Tomb, and the Problem of Postmortem Existence », *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 16, 2016, p. 1-31. DOI : 10.5508/jhs.2016.v16.a11.
- THIBAUT, Bruno, *J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique*, Amsterdam & New York, Rodopi, coll. « Monographie Rodopi en littérature française contemporaine », 2009.
- TOMLINSON, Matt, *Speaking with the Dead: An Ethnography of Extrahuman Experience*, Goleta, Punctum Books, 2024.
- TUPPER, Kenneth W., « Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools », *Canadian Journal of Education*, vol. 27, no 4, 2002, p. 499-516. DOI : 10.2307/1602247.
- VIESTAD, Vibeke Maria & Andres VIESTAD, *Living with the Dead. How we Care for the Deceased*, trad. du norvégien par M. Bagguley, Chicago, The University of Chicago Press, 2023 [2003].
- VINCENT, Catherine, *Des charités bien ordonnées. Les confréries en Normandie de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. du portugais (Brésil) par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009. [MC]
- , *L'inconstance de l'âme des sauvages. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI^e siècle*, trad. du portugais (Brésil) par A. Becquelin & V. Boyer, préface de D. Barbu & P. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2020 [1992].
- , *Le regard du jaguar : introduction au perspectivisme amérindien*, trad. du portugais (Brésil) par P. Delgado, Bordeaux, La tempête, 2021 [2013].
- WEBER, Max, *Économie et société*, t. 1, trad. de l'allemand par I. Kalinowski et al., appareil critique par I. Kalinowski, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995 [1922].
- WILLIAMS, Jeremy, *Restless Flights. The Literature of J.M.G. Le Clézio*, film documentaire, couleur, 29 min., Londres, October Films & Nobel Media, 2008.
- WILLIAMS, Patrick, « *Nous, on n'en parle pas* » : les vivants et les morts chez les Manouches, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- WILSON, Liz (dir.), *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, Albany, SUNY Press, 2003.
- ZIEGLER, Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1975.

Notes

- 1 G. BATAILLE, « La structure psychologique du fascisme », *Hermès*, vol. 5, no 6, 1989 [1934], p. 137-160 ; S. LEVESQUE, « Les productions hétérogènes de la conscience : écosémiotique, rêves et drogues », *Degrés : revue de synthèse à orientation sémiologique*, no 188-189, p. c1-c22.
- 2 « Syntaxe », *TLFi* ; d'après J. REY-DEBOVE, *Sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Lexique », 1979, p. 144.
- 3 W. JAMES, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Abauzit, préface d'É. Boutroux, Paris, Félix Alcan ; Genève, Henry Kündig, 1906 [1902], p. 329.
- 4 W. JAMES, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Cie, 1890, p. 531, trad. libre.
- 5 E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. du portugais (Brésil) par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 4. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **MC** suivi du folio.
- 6 Toute chose étant égale par ailleurs, car « la vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie ». C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975, p. 158.
- 7 W. KEANE, « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- 8 « Sépulcre » est la traduction française de l'hébreu *Sheol* (שְׁאוֹל) par Louis Segond. Sheol désigne le lieu de résidence des âmes mortes dans la tradition judaïque. Dans l'Ancien Testament, il est écrit que tous les morts, les justes comme les impies, s'en retournent à Sheol, qui est décrit comme un puits, un lieu sombre et inhospitalier dans les profondeurs de la Terre. Sheol est un lieu silencieux et d'oubli, d'où personne ne revient. Les *Psaumes* laissent cependant croire à quelques exceptions. En effet, on y lit l'histoire de David qui, surpris par la mort, aurait crié à l'Éternel de le sauver. Ce dernier l'ayant entendu, miséricordieux, l'a « sauvé des profondeurs du Sheol » (*Psaumes*, 18:86). Sur cette brèche entre les mondes aurait été bâtie la croyance en la résurrection du Christ, qui forme l'épilogue du Nouveau Testament. Voir M. SURIANO, « Sheol, the Tomb, and the Problem of Postmortem Existence », *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 16, 2016, p. 1-31 ; P. CRITTENDEN, « From Sheol to the Resurrection of the Dead », *Life Hereafter*, Cham, Palgrave MacMillan, 2021, p. 27-56.
- 9 N. MANDEVILLE CACIOLA, *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2016, p. 207, trad. libre.
- 10 *Ibid.*, p. 252, trad. libre.
- 11 En 1206, le synode de Cahors interdit de danser dans les églises ou les cimetières sous peine d'excommunication. Des interdictions similaires suivront tout au long du XIII^e siècle en Europe (*ibid.*, p. 251). L'interdiction repose sur l'idée que le cimetière forme avec l'église un espace sacré rassemblant les vivants et les morts, à l'image du Royaume de Dieu. Emmanuel Bain, s'appuyant notamment sur les travaux de Michel Lauwers, écrit que « la prise en charge des corps des morts par l'Église [au XIII^e siècle] a été un élément fondamental de la polarisation de l'espace et de la construction d'une centralité sociale pour l'Église » (E. BAIN, « "Laisse les morts ensevelir leurs morts" (Mt 8, 22) : le soin des corps et le souci des âmes (XII^e-XIII^e siècle) », *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Paris, Sorbonne, 2020, § 1 ; M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997 ; *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005). En incorporant la sépulture des morts dans l'espace sacré, les exégètes médiévaux font évoluer l'idéologie sémiotique chrétienne sur la mort, alors qu'auparavant la règle (issue de Jean, 19:40) préconisait de suivre les coutumes locales pour la sépulture du corps ; seule l'âme réclamait des soins particuliers.

- 12 N. MANDEVILLE CACIOLA, *Afterlives*, *op. cit.*, p. 207, trad. libre. Sur les revenants au Moyen Âge, voir aussi J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1994.
- 13 V. DESPRET, *Au bonheur des morts : récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, 2015, p. 12.
- 14 *Ibid.*, p. 13.
- 15 Ce dernier cas s'applique en priorité en rapport aux parents ou aux tuteurs, qui exercent dès l'enfance une influence durable sur le développement des techniques du corps.
- 16 M. MOLINIÉ, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 123.
- 17 Parmi les titres récents, voir : C. PONS, *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Voix germaniques », 2002 ; L. WILSON (dir.), *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, Albany, SUNY Press, 2003 ; G. DELAPLACE, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, EPHE, 2008 ; P. WILLIAMS, « *Nous, on n'en parle pas* » : *les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 ; I. SHIMADA & J. L. FITZSIMMONS (dir.), *Living with the Dead in the Andes*, Tucson, The University of Arizona Press, 2015 ; V. M. VIESTAD & A. VIESTAD, *Living with the Dead. How we Care for the Deceased*, trad. du norvégien par M. Bagguley, Chicago, The University of Chicago Press, 2023 [2003] ; P. CHARLIER, *Zombis : enquête sur les morts-vivants*, Paris, Tallandier, 2023 ; M. TOMLINSON, *Speaking with the Dead: An Ethnography of Extrahuman Experience*, Goleta, Punctum Books, 2024.
- 18 Sur l'influence de l'idéologie hygiéniste et les conséquences légales de la transformation des cimetières en France à partir du XVIII^e siècle, je renvoie à l'excellent ouvrage collectif de R. BERTRAND & A. CAROL (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale. XVIII^e-XIX^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021.
- 19 J.-P. BERTAUD, *Napoléon et les Français, 1799-1815*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 355.
- 20 *Ibid.*, p. 356 ; la citation attribuée à l'abbé Grégoire est tirée de P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 511.
- 21 P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, *op. cit.*, p. 478.
- 22 J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire* (1981), reproduit dans *Un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 782.
- 23 Le livre récent de Cody Delistraty (*The Grief Cure. Looking for the End of Loss*, New York, Harper Collins, 2024) apparaît symptomatique de cette transformation historique des mœurs et des sensibilités laissant désormais l'endeuillé seul et sans secours communautaire devant la mort.
- 24 J. ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1975, p. 41.
- 25 *Ibid.*, p. 13.
- 26 *Idem.*
- 27 Dans une réflexion différente, mais connexe, sur la violence économique du capitalisme, Jean Baudrillard affirme que « la force de travail s'institue sur la mort ». Pour lui, le salaire monnaie la mort du travailleur. Cette idée va dans le sens d'une épaisseur de la mort, qui ne survient pas d'un coup, mais qui gagne le vivant à petit feu : « Le travail [salié] est une mort lente », une « mort différée », suggère-t-il. « Travail, production, exploitation » correspondent à une « structure de pouvoir, qui est une structure de mort ». Le salaire compense symboliquement la domination que le capital exerce sur la mort. J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016 [1976], p. 70-77.

- 28 M. BLOCH, « La mort et la conception de la personne », trad. de l'anglais par A. Chapoutot, *Terrain*, no 20, 1993, p. 7 ; R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation de la mort », *L'Année sociologique*, vol. 10, 1905-1906, p. 48-137.
- 29 Voir B. SARBEY, « Definitions of death: brain death and what matters in a person », *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 3, no 3, 2016, p. 743-752.
- 30 M. BLOCH, « La mort et la conception de la personne », *loc. cit.*, p. 8.
- 31 E. KOHN, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais par G. Delaplace, préface de P. Descola, Paris, Zones sensibles, 2017 [2013], p. 43.
- 32 J. FRAZER, *La crainte des morts dans la religion primitive*, trad. de l'anglais par M. Drucker, préface de P. Valéry, Paris, Émile Nourry, 1934, p. 12.
- 33 *Ibid.*, p. 27.
- 34 V. DESPRET, *Au bonheur des morts*, *op. cit.*, p. 24.
- 35 J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 779.
- 36 *Idem.*
- 37 J. RANCIÈRE, *Les mots et les torts : dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique, 2021.
- 38 I. STENGERS, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2022 [1997, 2003].
- 39 Z. CROSSLAND, *Ancestral Encounters in Highland Madagascar: Material Signs and Traces of the Dead*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 38, trad. libre.
- 40 P. GERVAIS, « Le Jugement dernier », *Communio*, no 260, 2018, p. 129.
- 41 Peut-être faut-il préciser que les idées de ciel et d'enfer existent bel et bien dans les textes chrétiens (de même que celle de purgatoire à partir du XII^e siècle, mais que rejettent les protestants). Elles sont toutefois à concevoir comme des métaphores, car ni le paradis ni l'enfer ne sont vraiment situés géographiquement. Cela dit, « la métaphore enveloppe toujours en elle l'idée d'un lieu, parce que nous sommes ainsi faits et que nous ne pouvons nous représenter les choses autrement », écrit Bernard Sesboué (« Ciel, purgatoire, enfer », *Lumen vitae*, vol. 71, no 3, 2016, p. 251). Contre les arguties scolastiques, la culture populaire littéralise volontiers les métaphores compliquées. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la célèbre chanson d'Édith Piaf, *L'hymne à l'amour* (1950), dont le dernier couplet évoque la réconciliation au ciel d'amoureux que la mort aurait momentanément séparés : « Nous aurons pour nous l'éternité / Dans le bleu de toute l'immensité / Dans le ciel, plus de problème / Mon amour, crois-tu qu'on s'aime? / Dieu réunit ceux qui s'aiment. »
- 42 Voir E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.* ; *Le regard du jaguar : introduction au perspectivisme amérindien*, trad. du portugais (Brésil) par P. Delgado, Bordeaux, La tempête, 2021 [2013].
- 43 C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- 44 P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki : ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Pocket, coll. « Terre humaine/Poche », 1997 [1972]. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **CIG** suivi du folio.
- 45 Les Guayaki distinguent deux « âmes », qui cependant n'existent que dans la mort : *ove* et *ianve*. La première est de nature plutôt holiste, la seconde proprement individuelle (c'est elle qui est à craindre, car la personne continue de se manifester à travers elle). L'*ove* d'un enfant mort est « l'inoffensive et légère ombre que le coati a déjà hissée jusqu'au monde supérieur de la Forêt invisible », tandis que *ianve* est « le fantôme nocturne » (CIG, 205). Les vivants n'ont pas d'âme. « C'est seulement à la mort du corps que commencent à exister les âmes » (CIG, 43). Une fois que les rituels appropriés sont faits par les vivants pour s'assurer d'éloigner le danger mortel (*baivwä*) que représente le mort, *ove* s'en va vers le soleil et *ianve* erre dans la forêt (invisible), à ras du sol.
- 46 Il est à noter que les Aché emploient aussi le mot *Beeru* pour désigner les Blancs.

- 47 D. POLLOCK, « Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija », trad. de l'anglais par S. Levesque, *Cygne noir*, no 9, 2021 [2016], p. 129-156. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **SDAI** suivi du folio.
- 48 R. K. MERTON, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- 49 Voir notamment : B. CARNEVALI, « Mimesis littéraire et connaissance morale : la tradition de l'«éthopée» », *Annales HSS*, vol. 65, no 2, 2010, p. 291-322 ; M. PIERSSSENS, *Savoirs à l'œuvre : essai d'épistémocritique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1990.
- 50 J. STAROBINSKI, *La relation critique*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001 [1970].
- 51 Je remercie Félix Danos de m'avoir suggéré cette belle formule du passager clandestin.
- 52 Le Clézio semble d'ailleurs avoir conscience de son *infraction* et a expliqué dans des textes et lors d'entretiens que cette expérience ne pouvait vraiment être restituée ni ne devait l'être (bien qu'il ait effectivement tenté de le faire). Voir S. LEVESQUE, « Le Clézio 1970-1974 : une politique de la littérature », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2020, p. 251-267. URL : <https://archipel.uqam.ca/14313/1/D3920.pdf>.
- 53 Inversement, on peut aussi penser que les interprétations ethnographiques des cosmosémiotiques aché et madija constituent des transgressions de la bienséance locale, comme tendent à l'indiquer certains travaux soulignant la colonialité de l'épistémologie occidentale. Voir L. T. SMITH, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, 3^e éd., Londres, Zed Books, 2021.
- 54 J.M.G. LE CLÉZIO, *La fête chantée, et autres essais de thème amérindien*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 1997, p. 9.
- 55 « L'opposition que j'exprime dans les termes du vocabulaire de Lévi-Strauss entre le bricoleur (le chamane) et l'ingénieur (le prêtre), correspond à celle établie dans *Mille plateaux* entre la sémiotique présignifiante ou primitive – segmentaire, multidimensionnelle, anthropophagique – et la sémiotique signifiante ou despotique – l'interprétose, la dette infinie, la visagéité. » MC, 128 ; Viveiros de Castro cite G. DELEUZE & F. GUATTARI, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Minuit, 1980, p. 140 et sq.
- 56 J.M.G. LE CLÉZIO, « Le génie Datura », *Les Cahiers du Chemin*, no 17, 15 janvier 1973, p. 95-129. Désormais, les références à cet ouvrage seront signalées par le sigle **GD** suivi du folio. Voir aussi S. LEVESQUE, « Le génie Datura », *Dictionnaire J.-M.G. Le Clézio*, Caen, Passage(s), 2022. URL : <http://www.editionspassages.fr/dictionnaire-jmg-le-clezio/oeuvres/nouvelles-et-textes-brefs/legenedatura/>.
- 57 M. PIC, « Morale de la Mescaline : le récit d'auto-observation et son expérience », dans E. Boissonnas et al., *Mescaline* 55, éd. M. Pic & S. Miaz, Paris, Claire Paulhan, coll. « Tiré à part », 2014, p. 61.
- 58 J. HOFFMEYER, « Surfaces Inside Surfaces: On the Origin of Agency and Life », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 5, no 1, 1998, p. 33-42.
- 59 K. KULL, « Towards biosemiotics with Yuri Lotman », *Semiotica*, vol. 127, no 1, 1999, p. 127 ; J. LOTMAN, « Sur la sémiosphère », trad. du russe par N. Vokuev, *Cygne noir*, no 13, 2025, p. 14-35.
- 60 J.M.G. LE CLÉZIO, *Quinze causeries en Chine : aventure poétique et échanges littéraires*, avant-propos et recueil des textes par X. Jun, Paris, Gallimard, 2019, p. 179.
- 61 Sur les plantes maîtresses, voir K. W. TUPPER, « Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools », *Canadian Journal of Education*, vol. 27, no 4, 2002, p. 499-516 ; X. JAUREGUI et al., « "Plantas con madre": Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon », *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 134, no 3, 2011, p. 739-752 ; C. CALLICOTT, « Communication interspécifique en Amazonie occidentale : la musique comme forme de conversation entre les plantes et les humains », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 5, 2017 [2013], p. 58-73.

- 62 J.M.G. LE CLÉZIO, « Un livre de libération » (sur *Joyeuse cosmologie* d'Alan Watts), *La Quinzaine littéraire*, no 121, 1-15 juillet 1971, p. 22.
- 63 J.M.G. LE CLÉZIO dans J. WILLIAMS, *Restless Flights. The Literature of J.M.G. Le Clézio*, film documentaire, couleur, 29 min., Londres, October Films & Nobel Media, 2008. Texte original : « One day I had the physical feeling of being on the threshold of something. I was on the threshold, I was seeing on the other side, the world was totally different on the other side. It was the same world, but I was on the threshold and on the other side the world had changed. So, my effort was trying to cross the threshold and to a certain point I had to go back, I could not cross it totally. If I had cross maybe I would not have carried on writing books. »
- 64 J.M.G. LE CLÉZIO, *L'inconnu sur la terre*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1978, p. 45-46.
- 65 S. LEVESQUE, « Le Clézio dans les forêts du Darién avec les Emberá : une réjuvenation poétique », *RELIEF*, vol. 16, no 1, p. 103-125.
- 66 J.M.G. LE CLÉZIO, *L'inconnu sur la terre*, *op. cit.*, p. 56.
- 67 J. WILLIAMS, *Restless Flights*, *op. cit.* Texte original : « I stood on the other side, so I still have to write books. »
- 68 En 1988, à Jean-Louis Ezine qui lui demande le sens de l'expression « voyage de l'autre côté », Le Clézio répond : « Oui, de l'autre côté de l'horizon ; ce qu'on ne peut atteindre qu'en volant, effectivement, ou en étant sur une très haute montagne, ou sur la mer, ou tout simplement en regardant au fond de soi-même, en vivant avec intensité quelque chose, une passion. On peut alors atteindre non pas cette surréalité, mais l'autre versant de la réalité. » J.M.G. LE CLÉZIO, *Ailleurs. Entretiens sur France-Culture avec Jean-Louis Ezine*, Paris, Arléa, 2006 [1995], p. 99.
- 69 M. FOUCAULT, *Speech Begins after Death*, entretien avec C. Bonnefoy, éd. P. Artières, trad. du français par R. Bonnono, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013 [1967], p. 43, 74.
- 70 J.M.G. LE CLÉZIO, « Préface », dans Lautréamont, *Œuvres complètes*, éd. H. Juin, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973 [1967], p. 8.
- 71 J.M.G. LE CLÉZIO, « Plus qu'un choix esthétique », *La Quinzaine littéraire*, no 436, 16-31 mars 1985, p. 6-7 ; cité dans C. CAVALLERO, « L'étoile J.-M.G. Le Clézio », *Europe*, no 957-958, 2009, p. 5.
- 72 J.M.G. LE CLÉZIO, « Les marges et l'origine. Entretien avec Claude Cavallero » (1993), *Europe*, no 957-958, 2009, p. 31. Voir aussi B. THIBAUT, *J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique*, Amsterdam & New York, Rodopi, coll. « Monographie Rodopi en littérature française contemporaine », 2009, chap. 2.
- 73 J.M.G. LE CLÉZIO, *Haï*, Genève, Albert Skira, coll. « Les sentiers de la création », 1971, p. 40 ; S. LEVESQUE, « L'écriture sismographique de J.M.G. Le Clézio (1963-1975) : vers une politique leclézienne de la littérature », *Études littéraires*, vol. 47, no 3, 2016, p. 133-148.
- 74 J.M.G. LE CLÉZIO, *Haï*, *op. cit.*, p. 8 ; T. LÉGER, « L'écriture médecine », *Europe*, no 957-958, 2009, p. 104-115.
- 75 J.M.G. LE CLÉZIO, *J.M.G. Le Clézio, hier et aujourd'hui : entretiens avec Pierre Lhoste, Jean-Louis Ezine, Olivier Germain-Thomas*, entretiens enregistrés et diffusés sur France Culture en août 1969 et décembre 1970 (P. Lhoste), en octobre 1988 (J.-L. Ezine), et en décembre 1997 et avril 1998 (O. Germain-Thomas), INA / Radio France & France Culture, coll. « Les grandes heures INA / Radio France », 1999, disque 1, piste 4, 5:08.
- 76 Judith Irvine avance qu'un des héritages les plus durables du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (et de la sémiologie structuraliste qu'il a préfigurée) est la séparation radicale du signe et du monde matériel. Selon elle, cette conception fait écho à la très ancienne séparation du corps et de l'esprit dans la pensée occidentale, laquelle fut reformulée à l'époque moderne par Descartes sous les auspices du dualisme des substances (matérielle et mentale). J. T. IRVINE, « When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy », dans D. Brenneis & R. K. S. Macaulay

- (dir.), *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 258 ; R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, 3^e éd., Paris, Michel Bobin & Nicolas Le Gras, 1673 [1641].
- 77 *Ecclésiaste*, 12:7 : « la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et [...] l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. »
- 78 Bien sûr, du point de vue du fervent chrétien qui sent venir sa mort, la décomposition imminente du signe qu'il forme de son vivant (corps + esprit) n'est pas insignifiante, car les écritures saintes lui intimement l'espoir qu'en se détachant de son corps, son esprit ira rejoindre le Christ. Voir D. J. van der MERWE, « Existence beyond death? Encouraging those who face death », *In die Skriflig / In Luce Verbi*, vol. 54, no 1, 2020, p. 1-9.
- 79 Le don d'organes, un phénomène récent, récuse cette affirmation. Or le don d'organe s'inscrit dans la logique moderne de la rationalité instrumentale, et avec elle de la réification, dont traite cette dernière section de l'article.
- 80 Des technologies sont développées pour externaliser et pérenniser la mémoire des défunts (d'après les traces numériques produites par ceux-ci de leur vivant) et l'exploiter par l'entremise de plateformes numériques interactives d'usage potentiellement public. Voir M. SAVIN-BADEN & D. BURDEN, « Digital Immortality and Virtual Humans », *Postdigital Science and Education*, no 1, p. 87-103.
- 81 Mais où se situent les souvenirs des morts? Se trouvent-ils au ciel, comme chez Platon les idées, c'est-à-dire les formes parfaites, appartiennent au monde supralunaire, là où peut-être se trouverait aussi, métaphoriquement, le paradis? Plus communément, aujourd'hui, on a tendance à croire que les souvenirs *sont dans la tête* des vivants.
- 82 B. SESBOÛÉ, « Ciel, purgatoire, enfer », *loc. cit.*, p. 253.
- 83 C. VINCENT, *Des charités bien ordonnées. Les confréries en Normandie de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988.
- 84 Dans la conception christologique, le paradis et l'enfer ne sont pas des lieux, mais des états. Le paradis est associé au ciel comme le Christ est lumière : c'est une allégorie. Quant à l'enfer, il s'agit d'une conséquence et non d'un lieu : « L'enfer surgit quand l'amour est totalement refusé. » (B. SESBOÛÉ, « Ciel, purgatoire, enfer », *loc. cit.*, p. 256.) Au sujet du purgatoire, Le Goff parle d'un « état » transitoire au fil de « voyages imaginaires » dans des « parcours symboliques ». Néanmoins, les cratères volcaniques auraient retenu l'attention de ceux qui étaient à la recherche des bouches de ce monde marqué par l'ordalie du feu. J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 784-785.
- 85 Luc, 20:38 : « [Dieu] n'est point le Dieu des morts, mais des vivants : car tous vivent en lui. »
- 86 Au sujet du caractère eschatologique de la vocation chrétienne, la constitution dogmatique sur l'Église en vigueur, rédigée par le concile Vatican II et promulguée par le pape Paul VI le 21 novembre 1964, stipule que : « L'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où sont renouvelées toutes choses (Ac 3, 1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (cf. Ep 1, 10 ; Col 1, 20 ; 2 P 3, 10-13). [...] Ignorants du jour et de l'heure, il faut que, suivant l'avertissement du Seigneur, nous restions constamment vigilants pour pouvoir, quand s'achèvera le cours unique de notre vie terrestre (cf. He 9, 27), être admis avec lui aux noces et comptés parmi les bénis de Dieu (cf. Mt 25, 31-46), au lieu d'être, comme les mauvais et les paresseux serviteurs (cf. Mt 25, 26), écartés par l'ordre de Dieu vers le feu éternel (cf. Mt 25, 41), vers ces ténèbres du dehors où "seront les pleurs et les grincements de dents" (Mt 22, 13 ; 25, 30). En effet, avant de régner avec le Christ glorieux, tous nous devons être mis un jour "devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal" (2 Co 5, 10) ; et à la fin

- du monde "les hommes sortiront du tombeau, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation" (*Jn* 5, 29 ; cf. *Mt* 25, 46). » Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 1964, § 48.
- 87 P. CRITTENDEN, *Life Hereafter*, *op. cit.*, p. 220, trad. libre.
- 88 Voir à ce propos E. VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme des sauvages. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI^e siècle*, trad. du portugais (Brésil) par A. Becquelin & V. Boyer, préface de D. Barbu & P. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2020 [1992].
- 89 C'est ce que montre brillamment Jacques Le Goff en retraçant méticuleusement l'émergence et la construction séculaire de la croyance au purgatoire, au XII^e siècle, et son succès retentissant au siècle suivant. (J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*) L'abolition des limbes en 2007 décidée par le pape Benoît XVI, d'après les travaux réalisés par la Commission théologique internationale entre 2005 et 2006, constitue un autre exemple (Commission théologique internationale, *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, 2007. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_fr.html#_ftn1).
- 90 W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, no 23, 2003, p. 421, trad. libre. Le recours à l'intercession des saints fait figure d'exception à cet égard, l'imaginaire populaire ayant reconduit les pouvoirs protecteurs présumés de quelques-uns d'entre eux, tel saint Christophe, prié pour attirer à soi la protection et la vigilance de ce dernier lors d'un voyage périlleux. L'intercession, communément commandée par la prière, semble impliquer une interaction entre les mondes (les vivants demandant la protection ou la bienveillance des morts) qui appelle des modalités de passage. Or, d'après l'eschatologie chrétienne, « les chrétiens sont membres d'un même corps que la mort n'affecte pas [...] niant cette rupture qu'est le décès, [l'Église] a fait de la mort le pivot d'une société unissant les vivants et les morts » (E. BAIN, « "Laisse les morts ensevelir leurs morts" », *loc. cit.*, § 18, 22). La cosmosemiotique chrétienne a reporté le monde des morts sur celui des vivants, éliminant dans la foulée le besoin de situer géographiquement le lieu de séjour des morts. La transcendance abolit la nécessité d'une géographie au-delà du vivant.
- 91 M. WEBER, *Économie et société*, t. 1, trad. de l'allemand par I. Kalinowski *et al.*, appareil critique par I. Kalinowski, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995 [1922].
- 92 V. CHARBONNIER, « La réification chez Lukács », dans V. Chanson & A. Cukier (dir.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, p. 43-63. Reproduit dans HAL : ensl-00762337v7, p. 6.
- 93 W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », *op. cit.*, p. 423, trad. libre.
- 94 G. LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, p. 58.
- 95 Sur l'imaginaire national, voir B. ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 2006 [1983]. Sur les monuments et les mémoriaux dans une perspective sémiotique, voir F. BELLENTANI & M. PANICO, « Pour une approche sémiotique des monuments et des mémoriaux », trad. de l'anglais par E. Caccamo & S. Levesque, *Cygne noir*, no 6, 2018, p. 109-140.
- 96 Des travaux récents sur la postmémoire tendent cependant à montrer qu'une expérience singulière peut lier des survivants et des défunts au-delà d'un rapport de connaissance primaire, par l'identification à une même mémoire traumatique intergénérationnelle. Voir V. ESTAY STANGE, « Survivre à la survie. Remarques sur la post-mémoire », *Esprit*, octobre 2017, p. 62-72 ; M. HIRSCH, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
- 97 H. RUIJN, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford, Stanford University Press, 2020, p. 200, trad. libre.

- 98 L'idéologie sémiotique ne doit pas être comprise comme un concept totalisant : « Différents ordres de sémiologie sont soumis différemment à des déterminations ou à des logiques autonomes. » W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », loc. cit., p. 422, trad. libre.
- 99 « Les "sujets" sont en réalité des agents agissants et connaissant dotés d'un *sens pratique* [...], de principes de vision et de division [...], de structures cognitives durables (qui sont pour l'essentiel le produit de l'incorporation des structures objectives) et de schèmes d'action qui orientent la perception de la situation et la réponse adaptée. » P. BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 45.

