

Réflexion sur le statut et le traitement du cadavre en archéologie de la mort

Denis BOUQUIN

Résumé

L'archéologie des attitudes des populations du passé face à la mort est généralement fondée sur l'approche des pratiques funéraires et donc sur l'ensemble des gestes qui entourent le défunt. Pour autant, l'archéologie ne livre qu'une partie de ces gestes et, à partir des vestiges mis au jour, nous évaluons le statut accordé au cadavre. Afin de combler les limites inhérentes à toute discipline, d'autres champs sont mobilisés comme la biologie, l'ethnologie, l'anthropologie sociale, etc. Ainsi, la complexité et la variabilité du statut du cadavre sont des éléments indispensables pour examiner les modalités de son traitement et dans quelle mesure notre raisonnement archéologique, du geste à la pensée, peut être interrogé.

Mots-clés : cadavre, pratiques funéraires, conduites culturelles.

Summary

The archaeology of past populations' attitudes toward death is generally based on the restitution of burial practices and so on the gestures realized toward the deceased. Nevertheless, the archaeological remains give only a few part of those gestures that constitute the source to evaluate the status of the corpse. In order to fill these limits inherent to all disciplines, other fields are requested like biology, ethnology, social anthropology, etc. So, the complexity and the variability of the status of the corpse are essential to examine the modalities of its treatment and how our archaeological arguments, from gesture to thought, can be requested.

Keywords : corpse, burial practices, cultural behaviours.

1. INTRODUCTION

L'un des objectifs de l'archéologie de la mort est, à partir des structures funéraires, de tenter d'appréhender les attitudes collectives devant la mort des populations du passé. Cette démarche se traduit notamment par la restitution des modalités de traitement des cadavres depuis le décès (voire parfois avant) jusqu'au lieu de dépôt définitif. Les structures funéraires (sépulture, dépôt secondaire, etc.) ne constituent qu'un reflet partiel de l'ensemble des gestes effectués envers les défunts (DUDAY & GUILLON, 2006 : 119). Cette image archéologique est le résultat de l'interaction entre le processus taphonomique et les conduites culturelles¹ établies autour du défunt. Ces deux phénomènes sont interdépén-

dants et leur compréhension est indispensable pour une approche dynamique des pratiques funéraires des populations du passé.

La taphonomie est un néologisme de paléontologie défini par I. Efremov en 1940 et signifie "*the study of the transition (in all its details) of animal remains from the biosphere to the lithosphere*" (EFREMOV, 1940 : 85). Dans le cadre d'une démarche archéothanatologique, la signification de ce terme est légèrement différente et se rapproche de son étymologie. Il correspond globalement à l'ensemble des processus d'origine naturelle qui affectent le dépôt depuis

1 Expression empruntée à B. Malinowski.

sa conception jusqu'à sa mise au jour archéologique (DUDAY, 2005 : 164 ; ROTTIER, PIETTE & MORDANT, 2012 : 42).

La décomposition est le facteur majeur régissant la taphonomie de la tombe. Elle se traduit généralement par la destruction progressive et différentielle des éléments organiques présents dans la tombe (cadavre, habillement, mobilier associé au défunt, dotation/offrande, etc.). Ce phénomène destructif est étroitement lié à la constitution intrinsèque de chaque élément, au milieu dans lequel se déroule le processus (confiné, anaérobique, comblé immédiatement, etc.) et aux facteurs environnementaux (érosion, animaux fouisseurs, etc. ; DUDAY, 2005 : 164 ; GARLAND & JANAWAY, 1989 : 16).

Le processus taphonomique est également conditionné par le traitement culturel du défunt qui peut se définir comme l'ensemble des gestes effectués envers celui-ci avant son inhumation (toilette, habillement, exposition, embaumement, etc.), aux modalités d'inhumation (fosse, coffre, mobilier associé au défunt, position du cadavre etc.) et enfin aux gestes post-sépulcraux. Ces phénomènes ne sont pas toujours perceptibles par l'archéologue. Pour autant, l'absence d'indice ne signifie pas que la pratique ne s'est pas déroulée, ceci induit simplement que nous ne possédons pas les éléments pour l'appréhender.

Dans le cadre de l'étude des pratiques funéraires, le cadavre et son statut sont évalués par le biais du squelette et de ce qui l'accompagne volontairement ou non (architecture funéraire, dépôt/offrande, etc.), ce qui constitue la base principale de notre approche qui est donc résolument indirecte.

Dans le cadre d'une thèse de doctorat intitulée « Décomposition du cadavre et pratiques funéraires des populations du passé : confrontation des données médico-légales et archéologiques », nous nous sommes intéressés aux différentes facettes du cadavre (sociale, biologique, etc.). Ces travaux nous ont menés à aborder la question du statut et de la considération du cadavre et à envisager dans quelle mesure, nous pouvons évaluer cette notion archéologiquement. Dans cet ordre d'idée, il

nous est apparu opportun d'identifier les principales caractéristiques du cadavre et les statuts que l'on peut lui attribuer, puis dans un second temps, d'observer comment ces notions peuvent être abordées en contexte archéologique.

2. L'AMBIGUÏTÉ DU CADAVRE

La mort est, par essence, un fait inhérent pour tout être humain et par extrapolation pour tout être biologique. La mort ne surgit pas de nulle part pour s'emparer de lui, au contraire, elle est intrinsèquement liée à la vie et par conséquent à la condition humaine. Elle clôt un cycle théorique caractérisé par la naissance, la croissance, le vieillissement et la mort (BLOCH, 1993 : 8).

La mort d'un individu marque non seulement la fin d'une vie, mais aussi la disparition d'un membre d'un groupe social et familial. À l'instar d'autres phénomènes biologiques (comme la grossesse ou la puberté par exemple), la mort provoque de profonds bouleversements affectifs et sociaux. Les réactions qui en découlent (règles, interdits, gestes, événements, etc.), correspondent à l'interaction entre le processus biologique et la valeur culturelle et métaphysique qu'on lui accorde. Elles permettent ainsi le passage du vivant-mort à l'état de défunt et autorisent la reconstruction du groupe social (BEN AMOS, 2013 : 289). Néanmoins, la réussite de ces objectifs dépend de l'accomplissement des rites funéraires afin que le défunt ne se manifeste pas auprès des vivants sous la forme de revenants (SCHMITT, 1994). Dans ce contexte, la notion de rite prend toute sa signification au sens où sa réalisation marque l'accomplissement d'une tâche (BONTE & IZARD, 2010 : 630).

Le cadavre que laisse la mort est au centre des rites funéraires. Par sa présence, il ancre le décès dans la réalité. Son absence n'implique pas obligatoirement le déni du décès. Fréquemment, une effigie est utilisée pour remplacer le cadavre, permettant une matérialisation du défunt. De nos jours en Europe occidentale, l'utilisation d'une photographie du défunt de son vivant offre un support physique autour duquel peuvent s'articuler les pratiques funéraires. Dans le même ordre d'idée en Bretagne insulaire, la

pratique de la *proëlla* consiste à matérialiser le défunt disparu en mer par un cierge blanc (ou une croix en cire dans l'île d'Ouessant) qui sont de véritables substituts du défunt (BACQUÉ, 2002 : 197 ; CABANTOUS, 1990 : 332). Chez les Mada, au nord du Cameroun, un arbre remplace le mort et bénéficie du traitement initialement réservé au défunt. Ainsi, ce substitut est parfois huilé, vêtu, exposé, pleuré avant d'être inhumé (SEIGNOBOS, 1997 : 24).

Le besoin du cadavre ou de sa représentation (photographie de son vivant, effigie, etc.) dans le cadre des rites funéraires témoigne de la valeur puissante qui lui est conférée. Au-delà de la matérialité de la mort d'un être humain, le cadavre possède une forte charge culturelle. Son statut est conditionné par la conception de la vie, de la mort et des valeurs du groupe auquel il appartient (LE BRETON, 2006 : 79-80). Le cadavre étant par définition le corps mort, son statut est aussi défini en fonction de la perception du corps vivant (LE BRETON, 2006 : 80 ; MAUSS, 1950 : 25). La considération et, par conséquent, le traitement du cadavre qui en découle sont donc profondément culturels, conférant à ce corps mort un caractère ambigu.

Le cadavre est une mosaïque de valeurs. La fluctuation de l'interaction entre ces valeurs est telle que définir de manière précise le statut accordé à un cadavre est impossible, et ce quelle que soit la culture (LE BRETON, 2006 : 80).

2.1. À la frontière de la mort et de la vie

Par nature, l'homme ne peut expérimenter la mort par lui-même ; il ne peut donc établir sa relation avec celle-ci qu'à travers la mort de l'autre et son cadavre (HANUS, 2006 : 6). La matérialité de la mort qui transparait à travers le cadavre nous renvoie également dans une certaine mesure à notre propre mort (LA FLAMME, 2010 : 3). Cette notion a déjà été abordée par P. Ariès (1977 : 13) ou encore L.-V. Thomas (1975 : 10) par exemple.

Comme l'exprime B. Malinowski à propos de l'impact physique des processus biologiques sur les comportements humains : « Voilà qui montre encore une fois que s'il faut saisir les complexités et les difficultés de la

conduite culturelle, on est tenu de les rapporter aux procès organiques du corps humain et aux phases de conduite correspondantes, que nous appelons désir ou tendance, émotion ou ébranlement physiologique, et que, pour une raison ou pour une autre, l'appareil culturel doit régler et coordonner » (MALINOWSKI, 1968 : 47). Dès lors, la décomposition du cadavre est un phénomène biologique qui participe à la considération du cadavre et la caractérisation de la société. Le cadavre représente une corruption physique et sociale qu'il est fondamental de mettre à l'écart du monde des vivants. L'interprétation qui est faite de cette dimension biologique de la mort est donc un acte profondément culturel.

Après le décès, le processus de décomposition progresse rapidement, provoquant le refroidissement, la rigidité, le changement de coloration, le gonflement du cadavre, l'expulsion de gaz et de liquides. Ces phénomènes interpellent les sens et peuvent affecter les vivants en les exposant aux signes physiques de la mort. À l'inverse, ces mêmes signes peuvent être interprétés comme des signes de vie. Par exemple, pour les Betsileo de Madagascar dont les croyances sont à la croisée du catholicisme et du monothéisme malgache, la manifestation extérieure de la décomposition et particulièrement l'apparition de vers est interprétée comme un signe de vie puisque le ver matérialise l'âme du défunt (THOMAS, 1980 : 83).

Dans notre culture actuelle, l'explication physiologique et rationnelle de la décomposition du cadavre n'interdit pas pour autant des conduites culturelles. Au contraire, elle incite à s'adapter pour les dissimuler, notamment par les soins de conservation. Ils visent avant tout à ralentir la décomposition et donc à préserver, dans la mesure du possible, l'identité et l'intégrité physique du défunt. En ce sens, cette pratique permet de prolonger le temps du cadavre tout en lui assurant un aspect vivant. Elle s'inscrit directement dans notre conception actuelle de la « mort refoulée » (THOMAS, 1998 : 42-43) et témoigne également d'une assimilation de la mort au sommeil pour prolonger la préservation du statut d'être vivant auprès de la communauté. L'aspect extérieur de vie est en quelque sorte manipulé pour soulager les vivants et faciliter l'acceptation du décès.

2.2. Cadavre : sujet ou objet ?

La dialectique entre le cadavre-sujet et le cadavre-objet est très complexe. Par sa nature humaine, le cadavre conserve son statut d'être humain malgré la disparition de son essence vitale et à ce titre, il mérite le respect et un traitement particulier qui participe à sa démarcation du monde animal (BACQUÉ, 2006 : 61 ; BAUDRY, 1995 : 4-5 ; BEN AMOS, 2013 : 312). Cet attachement se note à travers des gestes auxquels est attribuée une charge symbolique plus ou moins forte. Par exemple, la toilette mortuaire des défunts vise dans un premier temps à nettoyer le corps suite à la décontraction musculaire et le relâchement des sphincters et dans un second temps à purifier le corps selon les croyances. Bien qu'il s'agisse d'un acte temporaire car la décomposition finit par prendre le pas et souiller le cadavre, il reste néanmoins indispensable pour assurer la réussite des rites funéraires (THOMAS, 1980 : 80).

Considérer le cadavre comme un objet induit une déshumanisation et donc la perte de ce statut d'être humain. Ce processus n'intervient pas obligatoirement au moment du décès ni dans le cadre des pratiques funéraires, mais il peut aussi survenir bien avant. La ghettoïsation, les camps de concentration, les expériences effectuées par les nazis, le génocide de la seconde Guerre Mondiale, etc. sont autant de facettes d'un même prisme visant à déshumaniser les individus de leur vivant (THOMAS, 1980 : 101).

Toutefois, la frontière entre conservation du statut d'être humain et réification du défunt est parfois très mince. D. Le Breton aborde cette limite à partir de l'exemple des dissections anatomiques (LE BRETON, 1993). Les travaux pionniers de Vésale (1543) font entrer les dissections anatomiques dans l'ère de la modernité, l'anatomiste ne considère plus le cadavre qu'il dissèque comme celui d'un individu précis, mais comme un support permettant d'appréhender le fonctionnement du corps humain dans sa globalité. Néanmoins, la perte d'humanité du cadavre n'est pas totale au sens où elle ressurgit à travers les représentations des écorchés qui ont des positions et une gestuelle telle qu'elles témoignent d'une humanité persistante (LE BRETON, 1993 : 232).

Le regard de l'anatomiste sur le cadavre, aussi réifiant soit-il, doit également être confronté à celui des proches du défunt et du groupe auquel il appartient. Leur considération du cadavre n'est pas obligatoirement identique. Par exemple, F. Platter, médecin à Bâle, est confronté à la mère d'un voleur dont le cadavre a été disséqué par ses soins, puis transformé en squelette de référence en 1559. Alors que le médecin considère ce squelette comme un objet pédagogique, la mère du défunt, elle, y voit toujours son fils. Suite à sa visite chez F. Platter, la mère déplore en vain qu'une sépulture ne lui soit pas accordée. Le médecin conservera chez lui le squelette pendant plus de 53 ans (LE BRETON, 1993 : 259).

Par conséquent, la considération d'un cadavre comme un objet peut relever d'une volonté d'annihilation de son humanité ou d'une prise de distance nécessaire par rapport à l'identité du défunt au profit de son caractère humain. Pour autant, la réification du cadavre n'est pas obligatoirement exhaustive et son statut dépend du regard que lui porte l'ensemble des membres du groupe, même si celui-ci est en contradiction avec le traitement que subit le cadavre (dissection par exemple). La palette de considérations possibles du cadavre ne peut que confirmer les propos de D. Le Breton : « Savoir si le corps n'est qu'un objet indifférent après la mort ou s'il demeure l'homme est une interrogation sans issue » (LE BRETON, 2006 : 88).

2.3. Le cadavre : un instrument politique

Comme le souligne P. Hintermeyer « Le politique répond à des attentes collectives et recherche les moyens appropriés à la survie et aux intérêts fondamentaux d'une société » (HINTERMEYER, 2006 : 9). En ce sens, la considération et l'utilisation du cadavre comme instrument politique est guidé par le pouvoir en place, les idéologies d'un groupe qui veut faire valoir ses valeurs. L'instrumentalisation politique d'un cadavre peut se dérouler principalement de trois manières : par l'hommage, l'outrage du cadavre et l'indifférence.

Les funérailles royales constituent un exemple probant. L'exposition du cadavre du roi paré de l'ensemble de ses insignes, les *regalia*, est une véritable théâtralisation politique du pouvoir royal (LEMONNIER, 2006 :

164 ; THOMAS, 1975 : 157). À partir du XIII^{ème} siècle en France, cette pratique s'accompagne de l'embaumement du cadavre qui vise à préserver l'image vivante du défunt (VOVELLE, 2000 : 111). Cette mise en exergue du pouvoir royal est accentuée, particulièrement au XVI^{ème} siècle, par toute une série de règles qui permettent « la permanence de l'administration vivante du pouvoir » (GIESEY, 1987 : 271).

En effet, en partant du postulat que la mort du roi n'intervient qu'au moment de son inhumation et que son successeur, resté dans l'ombre depuis le décès, n'apparaît publiquement qu'à cet instant, il existe une véritable instrumentalisation de la mort et du cadavre du roi afin de marquer publiquement la pérennité du pouvoir en place. C'est ce qui explique l'adage « Le roi est mort. Vive le roi » (GIESEY, 1987 : 36). Par exemple, durant le temps qui sépare la mort de François I^{er} (31 mars 1547) et son inhumation (22 mai 1547), son fils Henri II reste très discret et ne fait aucune apparition publique jusqu'aux funérailles de son père (GIESEY, 1987 : 14).

La préservation du cadavre est encore régulièrement répandue à notre époque (cadavre de Lénine par exemple), mais ce n'est pas une condition obligatoire à l'instrumentalisation politique du cadavre du souverain et notamment lorsque le cadavre est voué à la crémation. L'exemple des funérailles royales au Népal est en cela un exemple pertinent car la crémation du cadavre participe à la divinisation du roi (OESTI-GAARD, 2005 : 42).

D'une manière plus générale, les personnes publiques peuvent bénéficier de ce type de traitement, leur cadavre est alors utilisé pour marquer les esprits et témoigner des valeurs qu'ils défendent. Le traitement du cadavre de J.-P. Marat décédé en 1793 illustre ce type d'instrumentalisation. Suite à son assassinat par C. Corday, son cadavre est exposé dans une église désacralisée, le corps à demi-nu, recouvert par un drap blanc exposant sa blessure. La baignoire, son encrier et la chemise qu'il portait sont déposés à côté de lui. La mise en scène de son cadavre est révélatrice de l'exacerbation du combat révolutionnaire (BEN AMOS, 2013 : 52 et suiv.).

Dans ces contextes spécifiques, l'identité du défunt est essentielle car elle transcrit les

valeurs que portait l'individu, mais c'est avant tout le cadavre comme support qui reste indispensable. Par exemple, la sépulture du soldat inconnu, donc le cadavre anonyme qu'elle contient, est une représentation métaphorique et une valeur nationale significative de l'ensemble des soldats morts pour la France durant la première Guerre Mondiale qui n'ont pu être identifiés ou retrouvés pour être inhumés par leurs proches (JAVEAU, 2006 : 22). La valorisation des qualités du cadavre du soldat inconnu entraîne l'héroïsation dans l'espace et dans le temps des soldats morts et participe ainsi à la mémoire collective (HINTERMEYER, 2006 : 12).

Néanmoins, l'instrumentalisation politique du cadavre peut également se dérouler à travers une considération péjorative. L'exemple probablement le plus éloquent est le devenir du cadavre de certains condamnés à mort qui peuvent être démembrés, exposés à la foule comme cela a pu être pratiqué en France aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles (par ex. LECHERBONNIER, 1989). Dans ces contextes, l'outrage au cadavre marque l'aboutissement d'une série de condamnations successives. Ultime, mais pas des moindres bien au contraire, surtout lorsqu'il s'accompagne d'un refus de sépulture. Dans ce contexte, l'instrumentalisation a pour conséquence une exclusion du vivant par la condamnation du cadavre à une mort eschatologique certaine (LE BRETON, 1993 : 240 ; THOMAS, 1975 : 47, 1980 : 109-111).

Enfin, l'indifférence peut se traduire comme le traitement respectueux du cadavre en raison de son humanité, tout en amputant toute la dimension culturelle propre à l'individu et au groupe auquel il appartient. Dès lors, même si la séparation physique du défunt du monde des vivants est effective, c'est tout le processus d'agrégation et de reconstruction du groupe qui est mis en péril puisque les conduites culturelles adéquates n'ont pas été mises en œuvre. L'indifférence se distingue de l'outrage par l'absence d'une considération péjorative du défunt. Par exemple à Guéckédou (Guinée), le premier cimetière créé suite à l'épidémie du virus Ebola contenait près de 200 inhumations des victimes du virus (LE MARCIS, 2015 : n.p.). Les cadavres ne sont pas traités aléatoirement et font l'objet d'une inhumation individuelle, témoignant de leur considération comme des êtres humains.

Cependant, le caractère anonyme des tombes, l'absence de préoccupation de leur religion indique clairement une indifférence concernant leur culture et le deuil que doit traverser leurs proches. Ces défunts, traités « comme des fagots de bois », sont réduits à leur plus simple forme d'humanité (LE MARCIS, 2015 : n.p.).

Si le contexte épidémique et l'urgence sanitaire peuvent justifier l'absence de conduites culturelles, l'auteur met également en exergue un problème de reconnaissance des populations rurales par l'élite politique, associé à un dysfonctionnement dans la coordination des organisations humanitaires.

La considération et le devenir du cadavre sont étroitement liés aux actes du vivant (hommage, outrage, indifférence). La glorification du cadavre marque la reconnaissance du groupe social envers les actions du défunt de son vivant. Dans l'outrage au cadavre, en revanche, le cadre social, par ses règles et ses interdits, sanctionne les infractions les plus graves qui ont des conséquences non seulement sur l'être vivant, mais aussi sur le devenir de son cadavre et de ses proches (exclusion sociale de l'individu, de ses proches, etc.). La condamnation à mort concerne donc l'individu dans son essence et pas uniquement son existence. Dans les deux contextes, l'instrumentalisation politique du cadavre offre l'opportunité au groupe social d'asseoir ses valeurs et de fédérer ses membres autour d'elle. Enfin, l'indifférence face au cadavre se situe à la frontière des deux contextes précédents, toutefois, si la nature humaine du défunt est prise en considération, sa dimension culturelle est exclue.

2.4. Le cadavre comme source d'alimentation : le cannibalisme

Le concept de cannibalisme est souvent réduit à l'anthropophagie, cependant, il peut recouvrir des modalités bien plus larges que la simple consommation alimentaire du cadavre. C. Lévi-Strauss en relève principalement cinq : le cannibalisme alimentaire, politique, magique, rituel et thérapeutique (LÉVI-STRAUSS, 2013 : 171-172). D'une manière plus schématique, le cannibalisme peut se scinder en deux catégories : le cannibalisme ritualisé qui répond à différentes

normes (culturelles, sociales, économiques, etc.) et le cannibalisme d'exception qui est plutôt lié à un contexte précis, celui de famine. Dans ce dernier contexte, le corps humain est la seule possibilité de nourriture à disposition, comme ce fût le cas durant les longs sièges de notre histoire comme à Paris en 1590 par exemple (CABANÈS, 2016). Quelle que soit la configuration, le cannibalisme nécessite une découpe du cadavre qui peut atteindre le squelette (désarticulation, fracture, etc.) et par conséquent laisser des stigmates potentiellement perceptible sur les ossements.

Dans le premier cas, l'ingestion d'une partie ou de la totalité d'un cadavre est une véritable assimilation du défunt. Ce n'est pas un acte uniquement lié à des nécessités physiologiques, mais aussi une pratique codifiée qui répond à des exigences sociales. Le cadavre n'est pas mangé de n'importe quelle façon : les acteurs, la manière de découper, le choix et la distribution des régions anatomiques (ou leur exclusion) sont établis en fonction de normes précises (LE BRETON, 1998 : 99). Par conséquent, le repas cannibalique n'est pas un repas banal et le cadre social qui lui est conféré peut parfois revêtir une véritable dimension funéraire. C'est le cas par exemple chez les Guayakis qui, après s'être nourris du cadavre de l'un des leurs, brisent les ossements et les crématissent afin de libérer l'âme du défunt (CLASTRES & SEBAG, 2005 : 132-133). Cet exemple témoigne également que l'ingestion du cadavre est une des alternatives possibles dans le traitement du cadavre.

Toujours est-il que le cadavre n'est pas traité comme une denrée alimentaire commune, l'identité et le statut humain du défunt sont préservés et parfois au-delà de la destruction du cadavre. Pour reprendre l'exemple des Guayakis, il est établi qu'une femme enceinte doit donner le nom du défunt à son enfant si elle a participé au repas cannibale de celui-ci durant sa grossesse (CLASTRES & SEBAG, 2005 : 131-132). Dans ce cas précis, l'identité du défunt est préservée au-delà de la disparition de son cadavre puisqu'elle est assimilée par la mère et retransmise à l'enfant.

Dans certaines configurations, il existe même une appropriation du défunt par celui

qui le mange. C'est que l'on observe notamment dans les cas d'exo-cannibalismes : chez les indiens Tupis la force vitale de leurs ennemis (et de leurs ancêtres) est absorbée en se nourrissant de leurs cadavres (THOMAS, 1975 : 476-477).

Par conséquent, ce genre de pratiques est aux antipodes de la négation du cadavre, son ingestion est une absorption d'une partie des qualités de l'individu.

Le cannibalisme d'exception intervient lors de graves pénuries alimentaires. Dans ce contexte, il s'agit d'une forme d'anthropophagie purement alimentaire puisque la seule denrée comestible disponible réside dans la chair de ses semblables (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 447).

De nombreux exemples de cannibalisme d'exception ont été rapportés. Ils se sont produits durant des conflits comme la Guerre de Trente ans, la Fronde (LE BRETON, 1998 : 99-100), dans certains camps de concentration durant la seconde Guerre Mondiale ou encore au cours d'événements plus anecdotiques comme le crash du Vol 571 Fuerza Aérea Uruguayana dans les Andes en 1972 (READ, 1974), ou le naufrage de la Méduse en 1816 qui inspira Géricault pour sa célèbre toile.

Si le cannibalisme ritualisé n'a lieu que dans certaines cultures, le cannibalisme d'exception peut atteindre tout le monde. Comme l'exprime C. Lévi-Strauss « De telles fringales, nulle société n'est moralement protégée ; la famine peut entraîner des hommes à manger n'importe quoi » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 447).

Le contexte dans lequel se déroule le cannibalisme d'exception est atypique car il met l'être humain face à un choix cornélien : manger l'un des siens ou mourir de faim. Choix d'autant plus difficile pour les personnes issues d'une culture qui prohibe et abhorre l'anthropophagie. Les raisons interdisant le cannibalisme sont culturelles et parfois religieuses. Pourtant, même si une religion interdit ce type de pratique, l'instinct de survie prend le pas sur les interdictions religieuses comme à Bergen-Belsen par exemple (BIGIELMAN, 2005). Bien que le judaïsme prohibe le cannibalisme, les conditions de vie

dans les camps de concentration étaient telles que le cannibalisme restait l'un des rares moyens permettant aux prisonniers de survivre.

Il semble que la déshumanisation du cadavre soit un facteur prépondérant permettant de dépasser les limites culturelles. En excluant dans la mesure du possible le caractère humain du cadavre, parfois même en rejetant des parties du corps qui reflètent trop l'humanité (cœur, organes sexuels, etc.) il est possible d'aboutir à « une désacralisation absolue de la dépouille mortelle rangée au rang de simple carcasse » (LE BRETON, 1998 : 100-101) : le cadavre devient alors de la viande. Si la perte du statut d'être humain est ici évidente, elle n'est cependant que difficilement quantifiable ; le traumatisme individuel varie en fonction de nombreux facteurs (contexte géographique et climatique, condition de l'anthropophagie, durée, etc.) qui influencent à divers degrés la considération du cadavre. Réduire le cadavre à l'état de viande autorise le traitement, l'assimilation physique et pragmatique du cadavre à de la nourriture (par la découpe, la cuisson, le partage notamment).

Comme l'exprime M. Kilani « Le cannibalisme est une façon de penser autant qu'une façon de manger » (KILANI, 2006 : 35). Le statut du cadavre dans ce contexte varie selon les propres valeurs culturelles des personnes qui y participent. Dans le cas du cannibalisme rituel, la préservation du statut d'être humain est fondamentale parce qu'elle intègre une dimension rituelle et cosmologique (on ne mange pas une chose). La déshumanisation du cadavre n'intervient que lors du cannibalisme d'exception.

Quels sont les fondements des statuts du cadavre ? La perception de la vie, de la mort d'un groupe social, l'interprétation que produit un groupe social de la dimension biologique de la mort et la vision qu'il possède du corps humain constituent un cadre global applicable pour chaque individu d'un même groupe. Puis pour chaque décès, les identités biologiques et sociales du défunt (sexe, âge au décès, identités sociales, cause du décès, etc.) sont agencées au sein de ce cadre et s'adaptent afin de former une image complète qui peut être considérée comme le statut du cadavre.

Le cadavre est par définition ambigu. Son statut n'est pas obligatoirement une image uniforme et homogène. Si le cadavre reflète la mort par sa dimension biologique, il peut également contenir en lui et exprimer des traces de vie. Enveloppe corporelle qui était le réceptacle d'une essence vitale, il est sujet, mais en fonction de contextes précis, il peut être déshumanisé pour devenir objet. Objet pédagogique pour les dissections anatomiques, il n'est pas pour autant dénué de toute humanité. Ce n'est que dans le cas d'une volonté d'annihilation de l'individu en tant qu'être humain que la réification est totale.

Le statut du cadavre n'est pas uniquement conféré par le ou les groupes qui en ont la charge. En tant que membre d'une entité, c'est

également le pouvoir politique qui décide de la considération du cadavre. Constat qui est d'autant plus pertinent lorsqu'il s'agit d'un personnage public (Edith Piaf par exemple), d'un condamné à mort ou encore dans le cas de cannibalisme rituel où c'est la société qui impose cette notion. Au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, les enterrements officiels ont pris une telle ampleur que s'est posée à différentes reprises la question du respect des volontés de la famille du défunt dans l'organisation des obsèques par rapport à celle du gouvernement, tant le caractère public du défunt était fort (BEN AMOS, 2013 : 307 et suiv.).

Le statut ambigu du cadavre est indéniablement une affaire culturelle. Il est fondé sur la conjonction de la dimension biologique

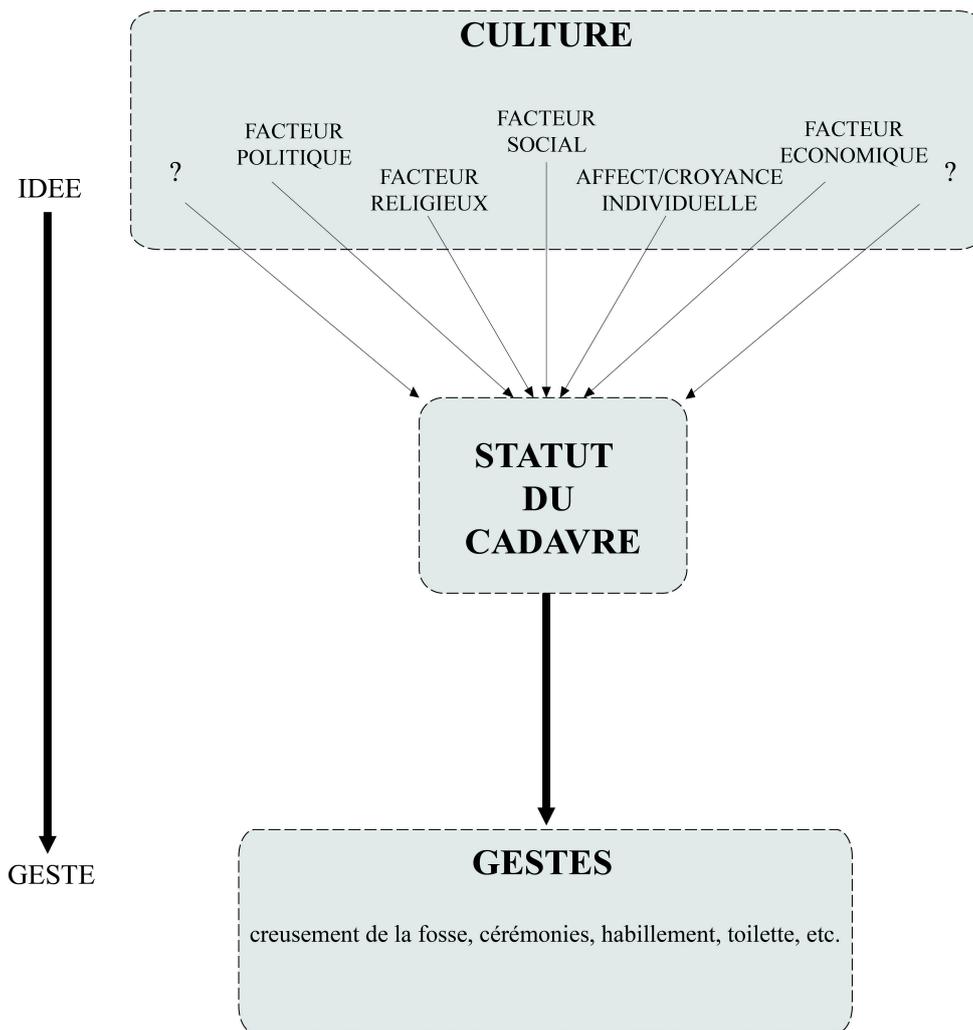


Fig. 1 – Schéma théorique présentant la variabilité de la considération du cadavre.

de la mort, l'interprétation cosmologique de la vie et la perception du corps, le devenir des descendants, etc. Le statut accordé au cadavre est d'autant plus fondamental qu'il constitue l'un des facteurs majeurs qui conditionne son traitement et les pratiques funéraires visant à assurer sa séparation du monde des vivants et à amorcer la reconstruction du groupe social (Fig. 1).

Dans quelle mesure ces considérations peuvent-elles être évaluées dans le cadre de l'étude des populations du passé ?

3. LE STATUT DU CADAVRE DANS LES POPULATIONS DU PASSÉ

3.1. Une approche indirecte

Les populations du passé se distinguent des populations actuelles par le fait que nous ne pouvons les aborder qu'à travers les restes matériels qu'elles nous livrent. L'approche que nous pouvons en faire est donc indirecte et fondée sur l'étude de ces vestiges.

En archéologie, les structures funéraires constituent une source fondamentale dans l'approche que l'on peut faire du statut du cadavre des populations du passé. Elles sont des témoins physiques privilégiés qui reflètent une partie des gestes effectués envers le défunt. Ces derniers matérialisent la considération que les vivants avaient de lui. Cette approche indirecte du cadavre par le biais du squelette vise ainsi à tenter d'appréhender les motivations qui sont à l'origine des gestes perceptibles archéologiquement (Fig. 1). Ces derniers concernent les modalités du traitement du cadavre (inhumation, crémation, exposition, position dans la tombe, orientation, habillement, architecture funéraire, mobilier associé au défunt, etc.), mais également l'ensemble des interventions anthropiques qui vont participer à l'image archéologique de la structure (prélèvement d'ossements, manipulation, réduction, recouplement, etc.).

Cependant, le choix du traitement du cadavre (exposition, inhumation, crémation) et de ses modalités (habillement, mobilier, architecture funéraire, etc.), le processus taphonomique

et les éventuelles interventions anthropiques ultérieures agissent également comme des filtres sur le degré de conservation des vestiges (tant en qualité qu'en quantité) et donc sur les observations que nous pouvons faire.

3.2. Dialectique sujet/objet

En contexte d'inhumation primaire, une bonne conservation du squelette favorise les observations taphonomiques. Des vestiges organiques peuvent également être préservés, apportant des informations complémentaires. Dans un contexte de crémation, et notamment de dépôt secondaire, l'un des filtres supplémentaires réside dans la quantité de vestiges que les contemporains du défunt auront choisi d'enfouir dans la structure.

Une difficulté supplémentaire réside dans l'interprétation que l'on peut proposer des gestes observés. Comme nous l'avons mentionné, les raisons qui président aux gestes sont multiples et pour un même geste, plusieurs origines sont invocables. Par exemple, si le choix entre crémation ou inhumation peut être lié à des motifs religieux, il peut également relever d'une question économique comme chez les Magars dans le village d'Argal (Népal) (OESTIGAARD, 2000 : 37). Ces raisons expliquent ainsi pourquoi, en archéologie, nous préférons employer le terme de pratiques funéraires et non de rites, car si nous sommes en mesure de reconnaître le geste, l'interprétation de la pensée qui en est à l'origine n'est pas obligatoirement déterminable (ROTTIER, PIETTE & MORDANT 2012 : 41). C'est dans le cadre de cette phase interprétative que toute l'ambiguïté inhérente au cadavre ressurgit.

De nos jours, les progrès médicaux permettent d'expliquer les mécanismes physiologiques de la mort et de la décomposition. Mais il en a n'a pas toujours été ainsi. En Europe médiévale et moderne, la manifestation de ces signes biologiques de la mort (mouvement des membres, changement de couleur, etc.) pouvait être interprétée comme des manifestations de la vie, une renaissance, autorisant le baptême des enfants morts en période périnatale. Cette pratique permettait d'assurer le salut du défunt, mais aussi de rassurer les vivants (GÉLIS, 2006).

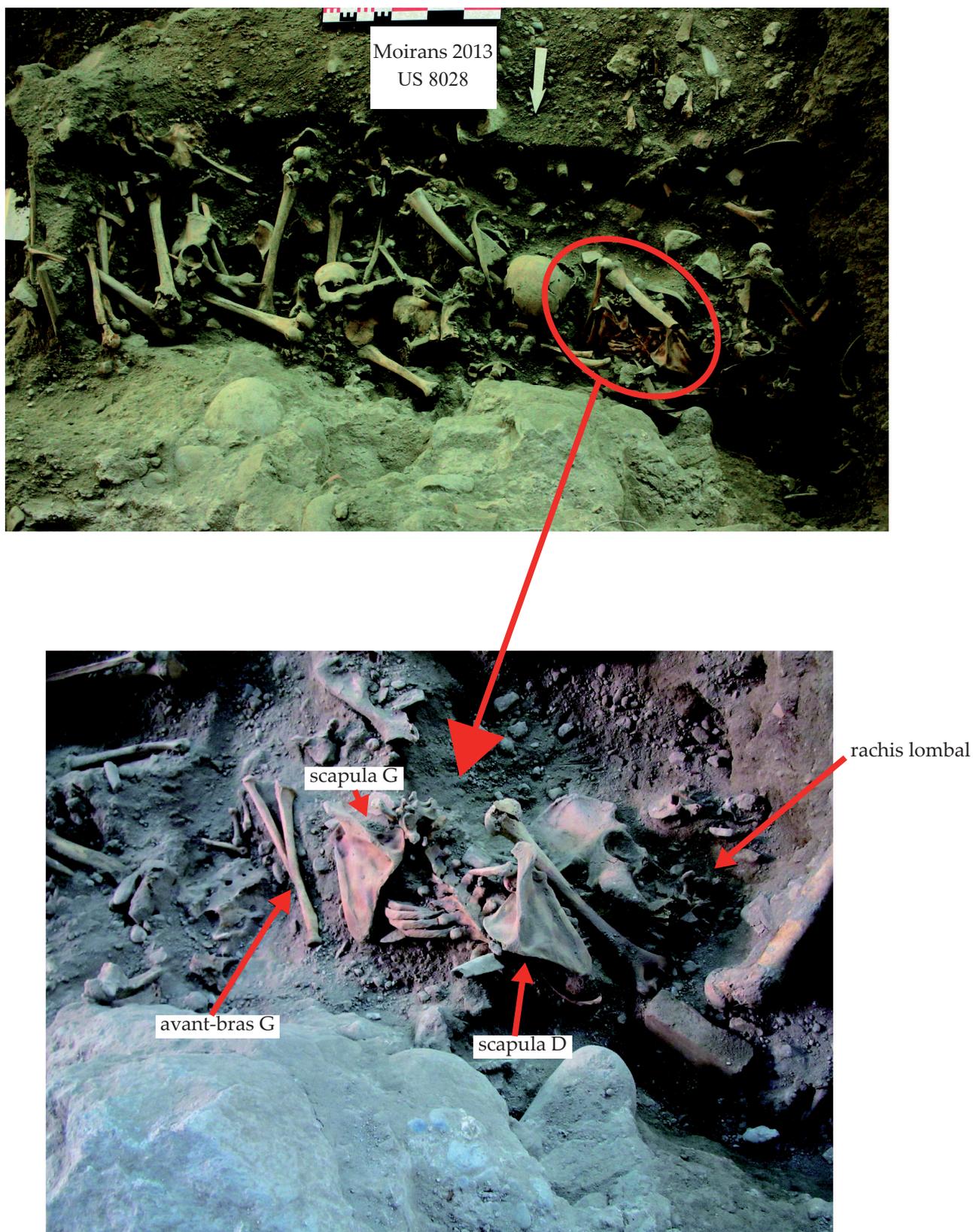


Fig. 2 - Vue générale et détails du squelette manipulé à l'état de cadavre et réinstallé dans la partie supérieure de la fosse de la sépulture 185 de l'Église Saint-Pierre de Moirans.
Clichés : D. Bouquin.

Les enfants étaient ensuite inhumés dans une zone spécifique du cimetière comme à Blandy-les-Tours (Seine-et-Marne, France ; DELATTRE, 2008 : 185-186). Archéologiquement, le recrutement spécifique de la population, le regroupement des tombes dans une même zone sont des indices plaçant en faveur d'une considération et d'un traitement spécifique des cadavres de ces jeunes individus. C'est la confrontation des données archéologiques, anthropologiques et historiques qui autorise l'interprétation du gisement comme un sanctuaire à répit et qui nous permet d'aborder la considération des cadavres (DELATTRE, 2008 : 189-190).

Dans les contextes de dépôts primaires, le statut du cadavre comme sujet ne fait aucun doute. En revanche, dans les contextes de dépôts secondaires, la question est bien plus délicate. La notion de secondaire indique que le lieu de décharnement du cadavre est distinct du lieu définitif du dépôt (DUDAY, 2005 : 195). Le caractère sépulcral, à l'instar des dépôts primaires, est une interprétation fondée sur des arguments tels que l'intentionnalité du dépôt, la présence d'un lieu et un contexte funéraire qui autorise la consécration du lieu (BOULESTIN & DUDAY, 2005 : 27).

Trois exemples vont nous permettre d'expliquer les difficultés auxquelles nous devons faire face.

La sépulture 185 de l'église Saint-Pierre de Moirans (Isère, France) est l'inhumation primaire datée des XVII-XVIII^{ème} siècles d'une femme de 30-49 ans dans un cercueil en bois (DEPIERRE, BOUQUIN & BADIN DE MONTJOYE, 2014 : 20). Le cercueil est surmonté d'un amas d'ossements correspondant aux précédents individus inhumés dans la fosse. La particularité de cette sépulture réside dans le fait que cet amas contenait les restes d'un individu partiellement en connexion, témoignant de la manipulation de l'individu à l'état de cadavre. La moitié supérieure du cadavre a été installée dans l'angle nord-est de la sépulture, presque à la verticale (Fig. 2). Les deux membres inférieurs sont déposés en avant du cercueil (Fig. 3). Le degré de dislocation articulaire et notamment la préservation des connexions inter-phalangiennes tend à indiquer que la manipulation intervient vraisemblablement moins de deux ans après son inhumation (DEPIERRE, BOUQUIN & BADIN DE MONTJOYE, 2014 : 21). Qui a manipulé le cadavre ? Probablement un fossoyeur ; c'est donc sa considération

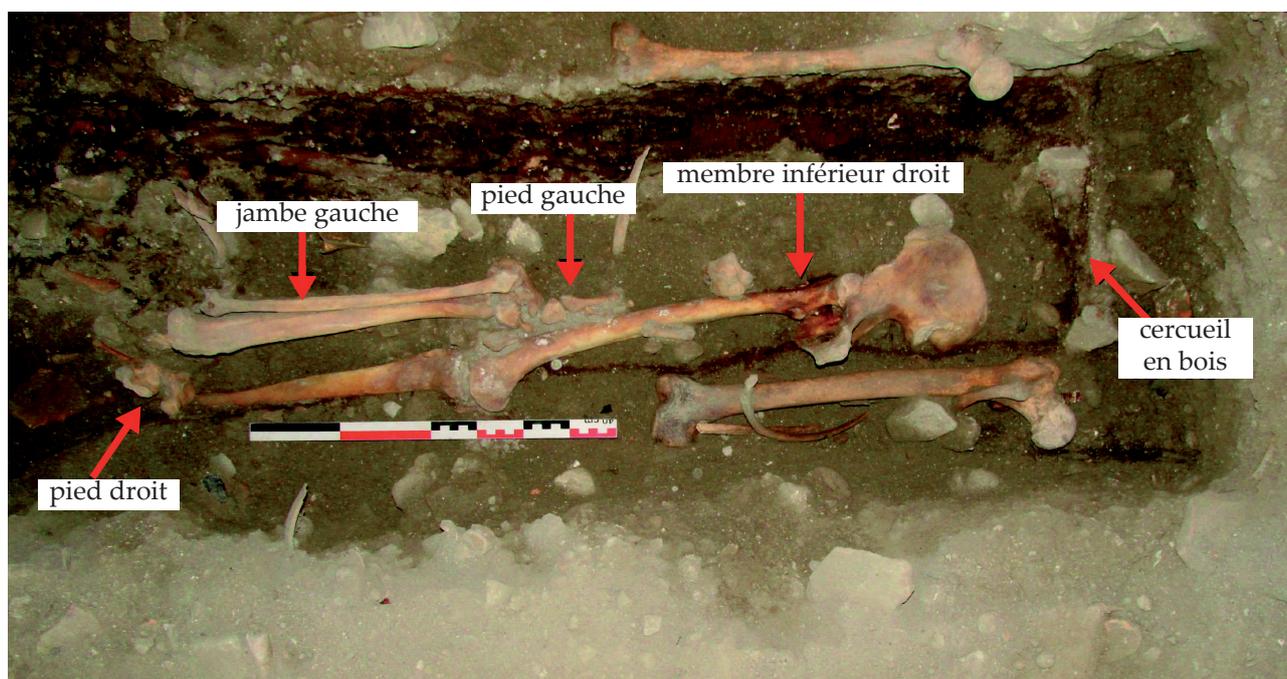


Fig. 3 – Détails des membres inférieurs du premier défunt de la sépulture 185 de l'Église Saint-Pierre de Moirans. Clichés : D. Bouquin.

qui transparaît dans les gestes que nous avons pu observer archéologiquement. Sa mission consiste à inhumer un nouveau décédé; pour se faire il doit déplacer l'individu actuellement inhumé dans la fosse. Nous pouvons donc imaginer que cette manipulation relève plutôt d'un cadre pragmatique sans toutefois écarter l'hypothèse d'un affect envers le défunt (qu'il connaissait peut-être par ailleurs). Le souhait de conserver le cadavre dans la fosse et le soin apporté à préserver son intégrité dans le lieu où il a été initialement inhumé suggèrent fortement qu'il est toujours considéré comme un être humain. En poussant le raisonnement, nous pouvons également imaginer que ce n'est pas tant le caractère primaire de l'inhumation qui prédomine, mais plutôt la conservation des restes de l'individu dans sa fosse initiale, voire dans l'édifice. D'autant plus que des liens (familiaux, sociaux) peuvent exister entre ces individus, justifiant ce rapprochement, sans oublier l'hypothèse d'une volonté clairement exprimée d'être inhumé au plus près l'un de l'autre.

Le dépôt secondaire F71 du site de Bétheny « Les Ecavés » (Marne, France) est un amas d'ossements déconnectés installé dans un coffre en pierre et surmonté par une architecture en bois sur deux poteaux et deux sablières basses. Il contient les restes osseux d'un homme âgé décédé au cours du V^{ème} siècle (BOUQUIN *et al.*, 2016 ; Fig. 4). Le lieu de décomposition du cadavre est inconnu. Les éléments relatifs à la manipulation du défunt concernent son squelette, certains ossements ont été fragmentés (clavicules, fémurs, etc.) et installés dans au moins trois enveloppes souples (textile ? cuir ?) qui ont été déposées dans le coffre avant sa fermeture. Les différents gestes perceptibles archéologiquement (fractures sur os sec, enveloppement, construction d'une architecture) sont les arguments à partir desquels nous pouvons tenter d'appréhender le statut accordé au défunt. La présence de la quasi-exhaustivité du squelette témoigne que malgré la ou les manipulations qu'il a subies, un soin particulier a été apporté pour

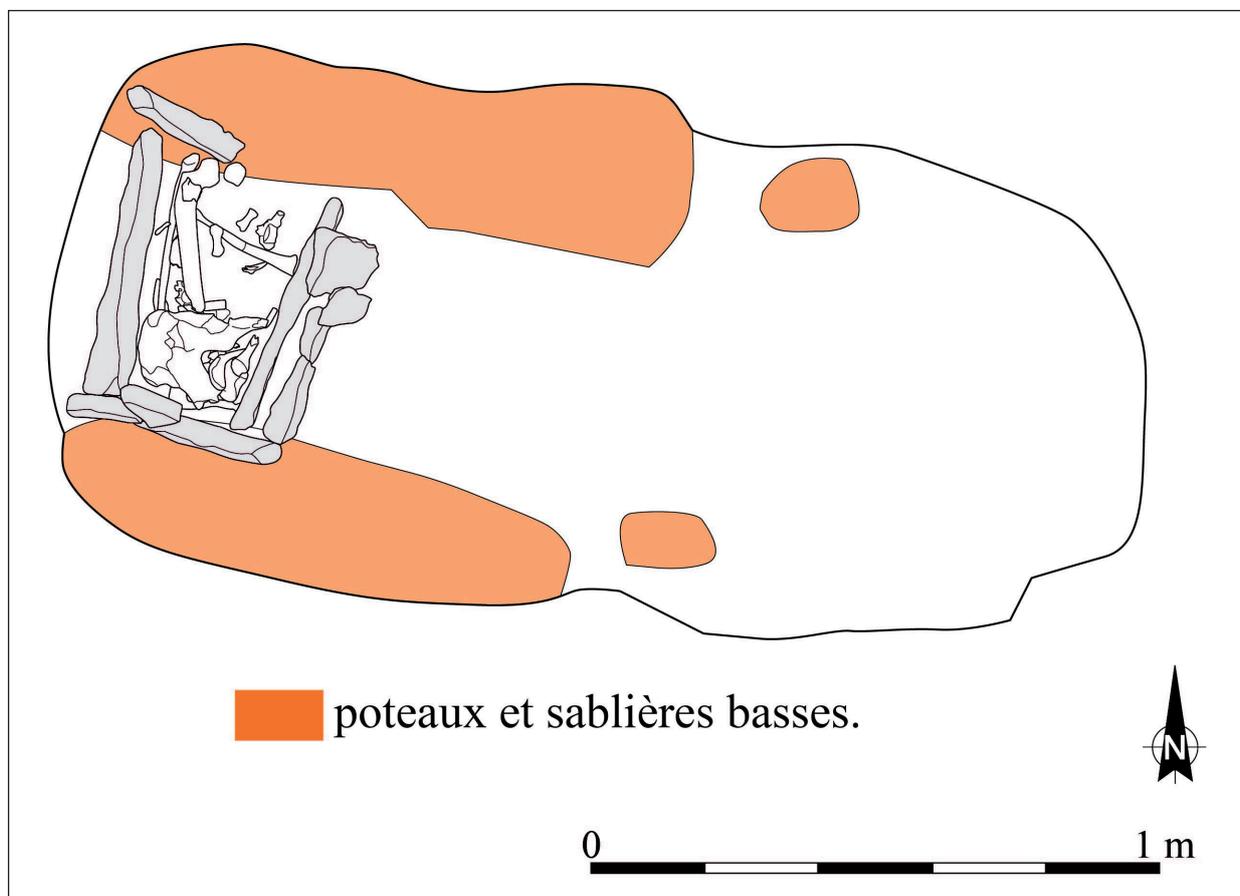


Fig. 4 – Relevé en plan du dépôt secondaire F71 (Bétheny « Les Ecavés », Marne, France). DAO : D. Bouquin.

conserver son intégrité osseuse, ce qui plaide en faveur de la préservation de son statut d'être humain. Les fractures sont effectuées alors que le sujet est déjà réduit à l'état de squelette (fracture sur os sec), mais nous ne pouvons évaluer quand cet acte intervient : lors de la récupération du défunt ? De l'installation de ses ossements dans le coffre ? Qui plus est, quelle valeur peut-on accorder à cette fracturation volontaire des os ? Il peut s'agir d'un acte pratique, lié aux dimensions du coffre en pierre ou d'un geste plus complexe auquel est attribuée une charge symbolique qui participe à la valorisation du défunt. L'importance accordée à l'enveloppement des ossements se pose également. Elle peut osciller entre la praxis qui facilite le transport et/ou le dépôt des ossements (notamment pour ceux de petites tailles), mais une charge culturelle peut aussi se dissimuler derrière ce geste.

Enfin, l'édicule qui participe à la double architecture de la tombe assure la visibilité de la structure dans le paysage. Il augmente ainsi en quelque sorte la charge symbolique qui est accordée à la structure.

L'interprétation de la valeur conférée aux gestes reconnus est d'autant plus délicate qu'elle

peut considérablement osciller du geste pratique au geste symbolique. L'absence de connexion anatomique, la fracturation, l'enveloppement des ossements sont des arguments qui, pris indépendamment, peuvent être invoqués pour avancer l'hypothèse d'une réification du défunt. En revanche, la conjonction de l'ensemble des gestes laisse ouvertement penser que le défunt est au centre du discours, son squelette et/ou son cadavre ne sont pas traités d'une manière quelconque mais font l'objet d'attentions. De plus, la signalisation du lieu définitif du dépôt dans le paysage témoigne de la volonté de pérenniser la structure dans l'espace et donc le défunt qui y repose.

La sépulture secondaire à crémation F 536 du site de Bezannes « La fosse à Carin » (Marne, France) est installée dans l'angle sud-ouest d'un fossé d'enclos creusé dès la fin de l'âge du Bronze final ou au premier âge du Fer (BÜNDGEN *et al.*, 2015 : 227 et suiv.). Le dépôt est constitué d'une cruche en céramique contenant les restes crématisés d'un adulte associés à trois fibules en fer (type Nauheim), un set de toilette en alliage cuivreux et en fer et un fragment de lame de couteau (ou rasoir). Le mobilier permet de dater cette structure du début du 1^{er} siècle de notre ère (Fig. 5).



Fig. 5 – Fibules, set de toilette et couteau/rasoir associé à la sépulture F 536 (Bezannes « La fosse à Carin », Marne, France). Cliché : SAGR.

Les os appartiennent au moins à un individu adulte et très probablement de sexe féminin comme le suggère la morphologie des fragments d'os coxaux préservés. Toutefois, quelques fragments d'atlas, d'axis, de talus et de premier métatarsien présentent une robustesse plus marquée, ce qui pourrait indiquer la présence d'un second individu. Cependant, leur quantité est insuffisante pour affirmer le caractère double de la sépulture. La présence d'une seule structure liée à la crémation sur le gisement ne permet pas d'évaluer si ce geste est anodin ou s'il présente une valeur en termes de pratiques funéraires comme cela a été mis en exergue sur la nécropole de « La citadelle » à Châlon-sur-Saône (Sône-et-Loire, France ; DEPIERRE, 1995 : 77).

Le poids des ossements mis au jour dans l'urne est de 1213,9 g. Le poids moyen d'un squelette crématisé en crématorium actuel est de 2770 g avec une amplitude de variation comprise entre 1456,3 g et 4009,6 g (DEPIERRE, 2014 : 309). Bien que le poids total soit inférieur aux données obtenues en crématorium actuel, il indique néanmoins que les contemporains du défunt ont fait preuve d'un soin particulier en récupérant une quantité volumineuse d'os sur le bûcher et une volonté de déposer une grande partie de l'individu dans l'urne. Il n'y a pas de véritable sélection des fragments collectés puisque les différentes régions anatomiques sont bien représentées et respectent les valeurs théoriques habituellement admises (Tab. 1). Les modalités de dépôt dans l'urne montrent que l'installation des ossements respecte une logique anatomique, le crâne repose essentiellement dans la partie sommitale, puis les membres supérieurs et le bassin et enfin les membres inférieurs. Le mobilier, quant à lui,

Région anatomique	Poids (g)	%	Valeurs théoriques (%) (DEPIERRE, 2014)
crâne	217,8	17,94	9 - 15
tronc	148,5	12,23	5,5 - 12
membres	832,1	68,55	62,6
esquilles	15,5	1,28	*
Total	1213,9	100	

Tab. 1 – Tableau des données pondérales des os crématisés en rapport avec les valeurs théoriques.

est disposé en amont du dépôt osseux et spécifiquement dans une moitié de l'urne ce qui indique très probablement qu'il avait été enveloppé préalablement à son dépôt (Fig. 6).

Dans ce contexte, la crémation est un processus visant à accélérer la destruction du cadavre et n'influence nullement le statut et la considération du défunt. Le dépôt d'une grande partie du squelette, l'association du mobilier initialement présent sur le bûcher, l'utilisation d'un contenant en matériau pérenne sont autant d'arguments qui témoignent du caractère humain qui est conféré au défunt.

Le caractère secondaire d'un dépôt n'implique pas obligatoirement une modification du statut et de la considération du défunt. Ceci signifie surtout que le cadavre et/ou le squelette a subi un traitement en plusieurs temps. Bien que la pensée à l'origine des différents gestes observés archéologiquement soit très délicate à aborder et souvent ambigu, la confrontation des différentes observations permet néanmoins de pouvoir évaluer la dichotomie entre sujet et objet.

3.3. L'instrumentalisation politique du cadavre

Aborder cette notion en archéologie nécessite que les actes et les gestes effectués dans le cadre d'une glorification ou d'un outrage du cadavre aient laissé des traces tangibles et perceptibles archéologiquement. Le récit des funérailles d'un chef Viking décédé au cours du premier tiers du IX^{ème} siècle le long des rives de la Volga en Russie et rapporté par Ibn Faldan est en cela pertinent de la dichotomie qui peut exister entre la réalité des faits et la perception archéologique fondée sur les vestiges mis au jour (PARKER PEARSON, 1999 : 1 et suiv.).

Après son décès, le chef Viking est placé durant 10 jours dans une chambre en bois. Durant cette période, les funérailles sont gérées par une vieille femme surnommée « l'ange de la mort ». C'est elle qui assure la préparation des vêtements du défunt, les différents sacrifices humains et animaux. Au cours des 10 jours qui séparent le décès de la crémation, l'une des esclaves a des relations sexuelles

avec différents hommes. Le climat froid ayant favorisé la momification du cadavre du chef Viking jusqu'au jour de la crémation, il est habillé d'un pantalon, de chaussettes, de bottes, d'une tunique, d'un kaftan de brocart, avec des boutons en or et de la fourrure, entouré de nabid (boisson alcoolisée). Le défunt, placé assis sur un matelas couvert de brocart avait été maintenu en position assise à l'aide de coussins. Il était entouré des fruits odorants, de viande, de pain et d'oignons qui avaient été placés avant le dépôt du corps. Ses armes avaient été déposées de part et d'autre du cadavre. Après avoir installé le cadavre du chef Viking dans le pavillon, l'esclave, rendue ivre et habillée de vêtements fins et somptueux est amenée à côté de lui pour avoir des relations sexuelles avec six hommes. Puis, elle est attachée et étranglée à l'aide d'une corde avant d'être poignardée par l'ange de la mort. Ce même jour, un chien, deux chevaux, deux vaches, un coq et une poule sont successivement sacrifiés par différents protagonistes et leurs restes répartis de part et d'autre du bateau.

La mise à la flamme du bateau est assurée par les hommes les plus proches du défunt qui tournent autour du bateau, entièrement nus. Après la crémation, une colline circulaire est construite autour du bûcher au centre duquel, Ibn Faldan raconte qu'une forêt de bouleaux est érigée (PARKER PEARSON, 1999 : 1 et suiv.). À quelles hypothèses aboutirait l'archéologue uniquement à partir des vestiges préservés de la tombe ? Le bateau pourrait être identifié à partir des restes anthracologiques et des pièces métalliques unissant ses différentes parties. L'association d'animaux pourrait être affirmée à partir des vestiges d'animaux conservés. Les ossements humains crématisés autoriseraient l'identification de deux individus et si le degré de conservation et de fragmentation le permet, une détermination du sexe et une estimation de l'âge au décès pourraient être effectuées. En revanche, aucun argument ne laisserait supposer que la femme est une esclave sacrifiée dans le cadre des funérailles de l'homme. Au contraire, le caractère double de la sépulture pourrait être envisagé. Selon les auteurs, l'hypothèse de la crémation d'un couple pourrait même être avancée. La notion de prestige, induite par le

bateau, serait confirmée par les résidus d'or et de métaux précieux. Toutefois, déterminer quels résidus appartiennent aux vêtements ou aux éléments décoratifs aurait été archéologiquement très délicat, voire impossible. Pour résumer et en l'absence d'autres sources d'informations, nous pourrions avancer l'hypothèse d'une sépulture double, celle d'un homme et d'une femme crématisés puis déposés sur un bateau, accompagnés de dispositifs en matériaux périssables décorés de métaux précieux et d'animaux. L'investissement matériel guiderait l'hypothèse justifiée vers des personnages au rang social élevé.

Comme le souligne M. Parker-Pearson, toute une partie des funérailles serait inaccessible : l'ensemble des gestes effectués pendant les 10 jours de préparatifs, le rôle de l'ange de la mort, le sacrifice de la jeune femme, etc. resteraient inconnus (PARKER-PEARSON, 1999 : 3). L'une des raisons expliquant cette lacune réside notamment dans le fait que nous ne pouvons observer que les gestes qui laissent des traces matérielles. De plus, la variabilité des motivations à l'origine de ces gestes perceptibles archéologiquement ne nous permet que très rarement d'en identifier l'origine. Par conséquent, une très grande partie de l'instrumentalisation qui est faite autour du décès du chef Viking nous échapperait d'un point de vue archéologique.

Ces sépultures « princières » sont très rares (Sutton Hoo, Royaume-Uni ; Vix, France, etc.) et bien souvent leur fouille ancienne ou leur degré de conservation n'autorisent qu'une restitution très partielle des pratiques funéraires. En revanche, il est plus fréquent de mettre au jour des sépultures qualifiées de « riches ». Cette richesse peut se traduire par une architecture pérenne (sarcophage en pierre, en plomb) ou périssable (édicule en bois), par la présence d'un mobilier abondant et/ou prestigieux etc. Cependant, l'« énergic expenditure » pour reprendre l'expression de M. Parker Pearson n'est pas obligatoirement synonyme d'une instrumentalisation politique du défunt que l'on souhaite signaler dans la tombe. Cette richesse marque principalement l'investissement du groupe face à un décès et à la crise sociale qu'il engendre. Une nouvelle fois, la question de la pensée à l'origine du geste reste délicate à aborder archéologiquement.

3.4. Le cannibalisme

La démonstration de la pratique du cannibalisme chez les populations du passé est un thème qui intéresse l'archéologue depuis plus d'un siècle (BOULESTIN, 1999). Ce n'est que depuis une trentaine d'années et particulièrement grâce au développement des recherches sur les modifications de surface des os que nous pouvons aborder ce thème avec plus d'argumentations (BOULESTIN, 2014 : 37). Paral-

lèlement, les recherches menées sur le continent américain et en Europe occidentale sur des contextes s'échelonnant du Paléolithique au XVII^{ème} siècle ont favorisé l'émergence d'un véritable champ de réflexion sur l'identification du cannibalisme à partir des contextes archéologiques.

Actuellement, la reconnaissance de modifications de surfaces, de traces de découpes, de fracturations, des lacunes ou sur-représenta-

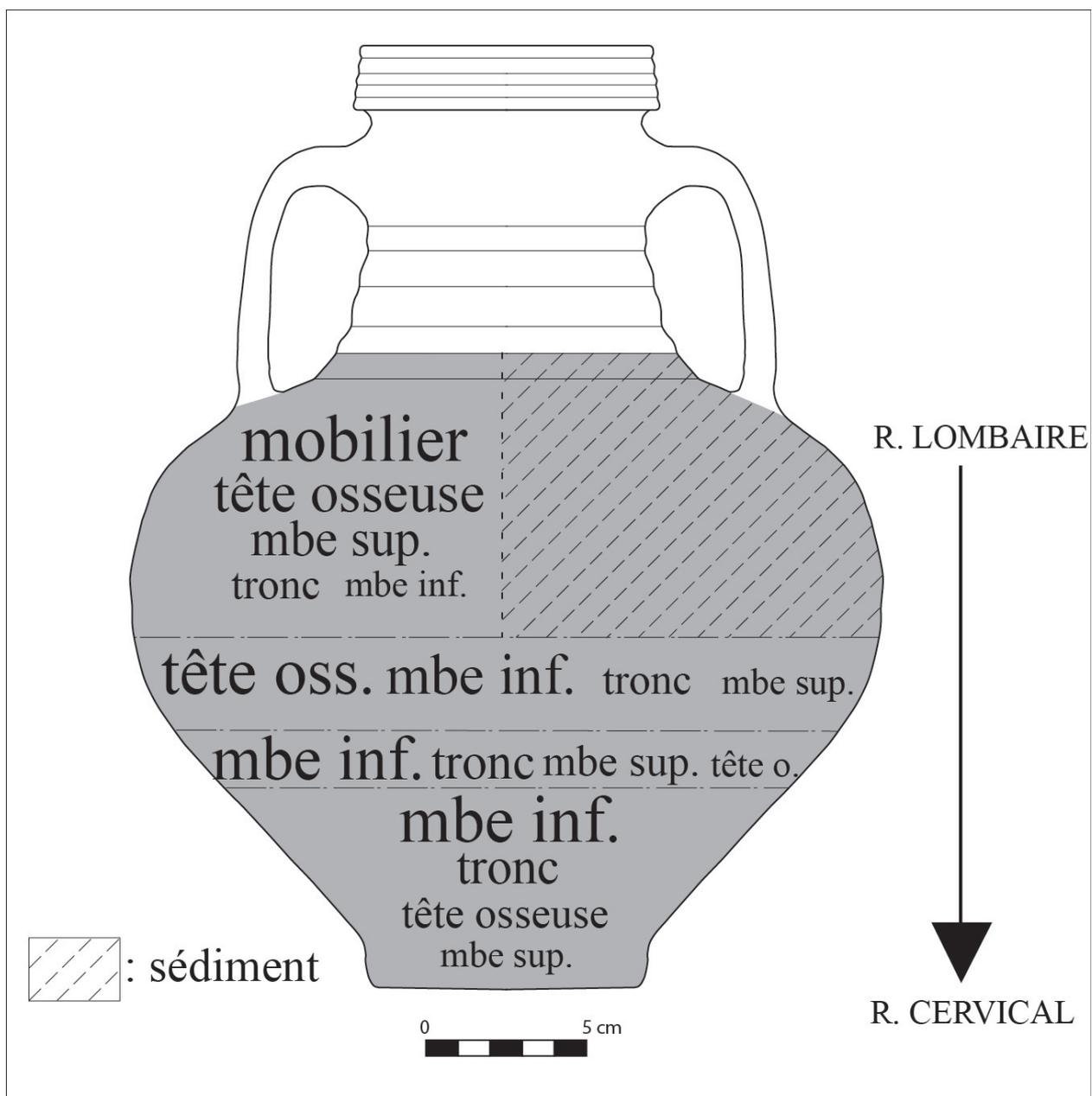


Fig. 6 – Schéma restituant les modalités du comblement de l'urne cinéraire. DAO : D. Bouquin.

tions de certains segments anatomiques constituent les observations autorisant à supposer la pratique du cannibalisme. Cependant, c'est l'analyse et la confrontation de ces observations qui autorisent à penser que les cadavres ont été exploités dans une optique alimentaire et qu'une partie de ces observations ressemble aux pratiques bouchères contemporaines observables sur les restes animaux (BOULESTIN, 2014 : 37-38). Il faut donc un matériel ostéologique quantitativement et qualitativement suffisant pour établir ce genre d'analyse. La simple présence de modifications de surface n'est en soi pas un critère suffisant, car elles peuvent être liées à des actes de violence subis du vivant de l'individu (THIOL *et al.*, 2006 : 265-266).

Si l'analyse des vestiges osseux permet d'envisager l'hypothèse du cannibalisme, en revanche, caractériser le type de cannibalisme pratiqué est plus délicat. À ce propos B. Boulestin exprime parfaitement d'une part nos limites interprétatives concernant ce sujet, mais d'autre part que « *nos schémas de raisonnement sont peut-être parfois beaucoup trop réducteurs, notamment la dichotomie que nous faisons entre les différentes formes de cannibalisme, et la réalité n'est certainement pas toujours aussi simple.* » (BOULESTIN, 1999 : 243). De ce fait, non seulement, les vestiges à notre disposition limitent notre possibilité d'interprétation, mais nous réduisons également le champ des interprétations possibles par un raisonnement qui peut être parfois trop schématique par rapport à la réalité des faits.

4. CONCLUSION

La mort d'un individu entraîne une crise qui engendre un double problème que résume parfaitement J. Leclerc : « C'est un cadavre en plus et un membre du groupe en moins » (LECLERC, 1990 ; BOULESTIN & DUDAY, 2005 : 31). Afin de résoudre ces deux difficultés interdépendantes, il faut d'une part, assurer la séparation du défunt du monde des vivants et d'autre part, reconstruire le groupe. Les motivations polyfactorielles qui sont à l'origine du statut du cadavre, donc de son ambiguïté, influencent les modalités des conduites culturelles.

Archéologiquement, l'image lacunaire du dépôt ne permet qu'une perception partielle du temps des funérailles et concerne principalement les modalités du traitement du cadavre (inhumation, crémation, architecture funéraire, habillement, etc.). Elles sont déterminantes, puisque la reconnaissance d'un temps des funérailles autorise dans de nombreux cas l'interprétation d'un dépôt comme une sépulture. En revanche, les gestes post-sépulcraux sont souvent plus délicats à interpréter car ils peuvent également intervenir postérieurement au temps des funérailles, c'est-à-dire après l'intégration du défunt au monde des morts (BOULESTIN & DUDAY, 2005 : 21-22). Il s'agit alors de pratiques commémoratives qui sont situées hors du temps funéraire et peuvent concerner le défunt ou un élément qui se substitue à lui et prend différentes formes (cérémonies, offrandes, prélèvement d'ossements, rangements, etc.). L'exemple de F71 de Bétheny « les Ecvés » (Marne, France) est pertinent car il n'est pas possible de déterminer si le dépôt final est effectué durant le temps des funérailles ou au contraire, s'il intervient dans le temps des commémorations. Interrogation d'autant plus essentielle qu'elle nous interdit d'affirmer qu'il s'agit d'une sépulture au sens archéologique du terme (BOUQUIN *et al.*, 2016 : 59). Néanmoins, comme nous l'avons exprimé, le défunt ne semble pas pour autant réifié. Le degré de reconnaissance du défunt par les populations du passé qui l'ont manipulé reste indéterminé (parent proche, ancêtre, etc.) et son identité était peut-être perdue. Ce qui est très probable en revanche, c'est que les gestes effectués autour de son dépôt définitif, portait sur un être humain et non sur un objet. Cette question du rapport entre le défunt et les vivants qui le manipulent est également essentielle, car c'est leur considération qui transparait dans le traitement que l'on observe archéologiquement, comme en témoigne l'exemple de la sépulture 185 de l'église Saint-Pierre de Moirans (voir ci-dessus).

La réification ne semble réellement intervenir qu'avec le temps de l'oubli. Il s'agit d'un choix culturel qui marque la fin du temps funéraire et à partir duquel les restes humains n'ont plus de signification (LECLERC, 1990 : 16-17). Archéologiquement, ce temps est parfois

tangible lorsqu'il s'agit d'ossements isolés, épars et mis au jour dans des contextes domestiques par exemple et pour lesquels aucune signification ne semble leur être attachée (exception faite de certains contextes comme certaines inhumations en milieu domestique de l'atelier de potier gallo-romain de Sallèles-d'Aude (Aude, France) par exemple (DUDAY *et al.*, 1995). Mais peut-on parler de temps de l'oubli lorsque l'on traite du cadavre ? Dans le cas d'une gestion expéditive de certains cadavres (condamnés à mort par exemple), même si leur séparation du monde des vivants est très rapide, ils restent dans les mémoires de leurs proches, voire dans la mémoire collective. En revanche, que penser des cadavres donnés ou acquis par les Fermes des Corps aux États-Unis ? Après l'enlèvement des éventuels effets personnels, un numéro d'identification est donné au cadavre, avant d'être utilisé comme sujet/objet d'expérimentation (MEADOWS-JANTZ & JANTZ, 2008 : 14). Les cadavres n'ont donc plus de signification culturelle et relèvent exclusivement du domaine scientifique. Ils conservent néanmoins leur statut d'être humain puisqu'ils sont les sujets d'expérimentations visant à mieux appréhender la variabilité de la décomposition du cadavre et servir aux progrès médico-légaux.

Plus probablement, les préparations anatomiques témoignent d'une réification encore plus poussée. Même si elles proviennent de cadavres humains, elles sont traitées comme des objets (conditionnement, rangement, etc.). Pour autant l'exemple des préparations anatomiques réalisées à partir des cadavres des 86 victimes juives du Pr. August Hirt durant la seconde guerre mondiale témoigne d'une part, que le contexte peut influencer sur le temps de l'oubli qui peut alors, selon les configurations, devenir réversible, mais surtout qu'il relève du domaine social et de l'affect individuel et collectif. En effet, la découverte en 2015 de certaines de ces préparations anatomiques à l'institut médico-légal de Strasbourg a rompu ce temps de l'oubli. Il ne s'agit plus alors de banales préparations anatomiques, mais des segments d'individus injustement torturés et réifiés qui méritent d'être réhabilités. Pour ce faire, ils ont été remis à la communauté juive de Strasbourg qui a procédé à leur inhumation au sein du cimetière communautaire.

Bibliographie

- ARIÈS P., 1977. *L'homme devant la mort*. Paris, Seuil, 2 vol. : 647 p.
- BACQUÉ M.-F., 2002. *Apprivoiser la mort*. Paris, Odile Jacob : 283 p.
- BACQUÉ M.-F., 2006. Du cadavre traumatogène au corps mort symboligène. *Études sur la mort*, **129** (1) : 59-68.
- BAUDRY P., 1995. Devant le cadavre. *Religiologiques*, **12** : 19-29.
- BEN AMOS A., 2013. *Le vif saisit la mort. Funérailles, politique et mémoire en France (1789-1996)*. Paris, EHESS : 443 p.
- BIGIELMAN A., 2005. *J'ai eu douze ans à Bergen-Belsen*. Paris, Le Manuscrit : 160 p.
- BLOCH M., 1993. La mort et la conception de la personne. *Terrain*, **20** : 7-20.
- BONTE P. & IZARD M., 2010. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France : 864 p.
- BOULESTIN B., 1999. *Approche taphonomique des restes humains. Le cas des Mésolithiques de la grotte des Perrats et le problème du cannibalisme en préhistoire récente européenne*. Oxford, Archaeopress : 276 p.
- BOULESTIN B., 2014. Manger son ennemi : le cannibalisme préhistorique et la « guerre ». In : O. BUCHSENSCHUTZ, O. DUTOUR & C. MORDANT (éd.), *Archéologie de la violence et de la guerre dans les sociétés pré- et protohistoriques* : 37-52.
- BOULESTIN B. & DUDAY H., 2005. Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire. In : C. MORDANT & G. DEPIERRE (éd.), *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France*. CTHS. Sens-en-Bourgogne : 17-35.
- BOUQUIN D., GERMAINE D., LEFÈVRE P., LEFEBVRE A. & TROUBLARD A., 2016. De la décomposition du cadavre au dépôt final des ossements : analyse archéothanatologique d'une inhumation secondaire de l'Antiquité Tardive (F71, Bétheny « Les Ecavés », Marne). *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, **28** : 53-59.

- BÜNDGEN S., ETCHART-SALAS M., MOUZE S., BOUVIER A., BRIVES A.-L., BONTROND R., BOUQUIN D., CHALUMEAU L., GARMOND N., HAMON C., HUART L., POUPON F., SAVE S. & WHITE T., 2015. *Bezannes « La Fosse à Carin », Marne, Champagne-Ardenne*. Rapport Final d'Opération d'archéologie préventive. Châlons-en-Champagne, Service Régional d'Archéologie : 300 p.
- CABANÈS A., 2016. *Les curiosités de la médecine*. Volume 2. Paris, Ligaran : 308 p.
- CABANTOUS A., 1990. Le corps introuvable. Mort et culture maritime (XVI^e – XIX^e siècles). *Histoire, économie et société*, **9** (3) : 321-336.
- CLASTRES P. & SEBAG L., 2005. Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén). *Gradhiva*, **2** : 129-133.
- DELATTRE V., 2008. Les sépultures de nouveau-nés au Moyen-Âge : l'hypothèse d'un sanctuaire à répit précoce à Blandy-les-Tours (Seine-et-Marne, France). In : F. GUSI, S. MURIEL & C. OLARIA (éd.), *Nasciturus, Infans, puerulus, vobis mater terra*. Castellon. Servei d'investigacions arqueològiques i prehistòriques : 183-210.
- DEPIERRE G., 1995. *Les pratiques funéraires gallo-romaines liées à l'incinération. Apports spécifiques de l'ostéologie, de l'archéologie et de l'ethnologie*. Mémoire de DEA Méthodes et techniques nouvelles en sciences humaines. Besançon, Université de Besançon : 115 p.
- DEPIERRE G., 2014. *Crémation et archéologie : nouvelles alternatives méthodologiques en ostéologie humaine*. Dijon, Éditions Universitaires Dijonnaises : 654 p.
- DEPIERRE G., BOUQUIN D. & BADIN DE MONTJOYE A., 2014. *Eglise Saint-Pierre de Moirans (Isère)*. Rapport de fouilles programmées. Lyon, Service Régional de l'Archéologie Rhône-Alpes, 3 vol. : 76 p.
- DUDAY H., 2005. L'archéothanatologie ou l'archéologie de la mort. In : O. DUTOUR, J.-J. HUBLIN & B. VANDERMEERSCH (éd.), *Objets et méthodes en paléanthropologie* : 153-216.
- DUDAY H. & GUILLON M., 2006. Understanding the circumstances of decomposition when the body is skeletonized. In : A. SCHMITT, E. CUNHA & J. PINHEIRO (éd.), *Forensic Anthropology and medicine : complementary sciences from recovery to cause of death* : 117-157.
- DUDAY H., LAUBENHEIMER F., TILLIER A.-M., 1995. *Sallèles d'Aude, nouveau-nés et nourrissons gallo-romains*. Paris, CNRS : 146 p.
- EFREMOV I., 1940. Taphonomy : a new branch of paleontology. *Pan-American Geologist*, **74** : 81-93.
- GARLAND N. & JANAWAY R., 1989. The taphonomy of inhumation burials. In : C. A. ROBERTS, F. LEE & J. BINTLIFF (éd.), *Burial archaeology. Current research, methods and developments*. Oxford. Archaeopress : 15-38.
- GÉLIS J., 2006. *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*. Paris, Audibert : 396 p.
- GIESEY R. E., 1987. *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la renaissance*. Paris, Flammarion : 350 p.
- HANUS M., 2006. Éditorial. *Études sur la mort*, **129** (1) : 5-9.
- HERTZ R., 1905. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'année sociologique*, **10** : 48-137. PAS D'APPEL DANS LE TEXTE
- HINTERMEYER P., 2006. Usages politiques de la mort. *Frontières*, **19** (1) : 9-14.
- JAVEAU C., 2006. Le cadavre sacré : le cas du soldat inconnu. *Frontières*, **19** (1) : 21-24.
- KILANI M., 2006. Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser. *Études sur la mort*, **129** (1) : 33-46.
- LA FLAMME D., 2010. Restes humains et surplus de sens. *Frontières*, **23** (1) : 3-4.
- LE BRETON D., 1993. *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*. Paris, Métailié : 335 p.
- LE BRETON D., 1998. Ceci est mon corps. Manger la chair humaine. *Religiologiques*, **17** : 99-111.
- LE BRETON D., 2006. Le cadavre ambigu : approche anthropologique. *Études sur la mort*, **129** (1) : 79-90.
- LE MARCIS F., 2015. Traiter les corps comme des fagots. Production sociale de l'indifférence en

- contexte Ebola (Guinée). *Anthropologie et Santé*, **11** [En ligne] consulté le 20 mai 2017.
- LECHERBONNIER B., 1989. *Bourreaux de père en fils : les Sanson (1688-1847)*. Paris, Albin Michel : 387 p.
- LECLERC J., 1990. La notion de sépulture. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, **2** (3-4) : 13-18.
- LEMONNIER M., 2006. *Thanatopraxie et thanatopracteurs : étude ethno-historique des pratiques d'embaumement*. Thèse de doctorat en ethnologie. Montpellier, Université Paul Valéry, 2 vol. : 595 p.
- LÉVI-STRAUSS C., 1955. *Tristes tropiques*. Paris, Plon : 462 p.
- LÉVI-STRAUSS C., 2013. *Nous sommes tous des cannibales*. Paris, Seuil : 272 p.
- MALINOWSKI B., 1968. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. Paris, Maspero : 183 p.
- MAUSS M., 1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France : 389 p.
- MEADOWS JANTZ L. & JANTZ R. L., 2008. The Anthropology Research Facility: The Outdoor Laboratory of the Forensic Anthropology Center, University of Tennessee. In : M. W. WARREN, H. A. WALSH-HANY & L. FREAS (éd.), *The Forensic Anthropology Laboratory*. Boca Raton. CRC Press : 7-22.
- OESTIGAARD T., 2000. *The deceased's life cycle rituals in Nepal. Present cremation burials for the interpretations of the past*. Oxford, Archaeopress : 66 p.
- OESTIGAARD T., 2005. *Death and life-giving waters. Cremation, caste and cosmogony in karmic traditions*. Oxford, Archaeopress : 343 p.
- PARKER PEARSON M., 1999. *The archaeology of death and burial*. Stroud, Sutton Publishing : 250 p.
- READ P. P., 1974. *Les survivants*, Paris, Grasset : 351 p.
- ROTTIER S., PIETTE J. & MORDANT C., 2012. *Archéologie funéraire du Bronze final dans les vallées de l'Yonne et de la haute Seine : Les nécropoles de Barbey, Barbuise et La Saulsotte*. Dijon, Éditions Universitaires Dijonnaises : 790 p.
- SCHMITT J.-C., 1994. *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard : 306 p.
- SEIGNOBOS C., 1997. Les arbres substitués du mort et doubles des vivants. In : D. BARRETEAU, R. DOGNION & C. VON GRAFFENRIED (éd.), *L'homme et le milieu végétal dans le bassin du lac Tchad*. Paris. ORSTOM : 23-34.
- THIOL S., CARTIER E. & DEPIERRE G., 2006. Heurs et malheurs en Bourgogne et Franche-Comté : quelques exemples du néolithique et haut Moyen-âge. In : L. BARAY (éd.), *Artisanats, sociétés et civilisations : hommage à Jean-Paul Thevenot*. *Revue archéologique de l'Est, supplément 24*. Dijon, RAE
- THOMAS L.-V., 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot : 538 p.
- THOMAS L.-V., 1980. *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*. Bruxelles, Complexe : 220 p.
- THOMAS L.-V., 1998. *La mort*. Paris, Presses Universitaires Françaises : 127 p.
- VOVELLE M., 2000. *La mort en Occident de 1300 à nos jours*. Paris, Gallimard : 793 p.

Adresse de l'auteur :

Denis BOUQUIN
 Service Archéologique du Grand Reims
 UMR 6298 ARTeHIS
 Université de Bourgogne, France
 LABO, Université Libre de Bruxelles
 denis_bouquin@yahoo.fr