



<http://www.reseau-asie.com>

Enseignants, Chercheurs, Experts sur l'Asie et le Pacifique
Scholars, Professors and Experts on Asia and the Pacific

**« CONSTRUIRE » UN ESPRIT QUI PRÊTE L'OREILLE :
LE CORPS DE L'ANCÊTRE CHEZ LES YI (CHINE)**

**“TO ‘SHAPE’ A SPIRIT THAT LENDS AN EAR: THE BODY OF THE ANCESTOR IN YI
SOCIETY (CHINA)”**

Aurélie NÉVOT

Centre national de la recherche scientifique

**Thématique E : Organisation sociale et rituels
Theme E: Social organisation and rituals**

*Atelier 01 : De mort à ancêtre : Statut et transformations du corps (Chine, Indonésie,
Japon, Mélanésie, Vietnam)*

*Workshop 01: From dead to ancestor: Status and transformations of the body (China,
Indonesia, Japan, Vietnam)*

**4^{ème} Congrès du Réseau Asie & Pacifique
4th Congress of the Asia & Pacific Network**

14-16 sept. 2011, Paris, France

École nationale supérieure d'architecture de Paris-Belleville
Centre de conférences du Ministère des Affaires étrangères et européennes

© 2011 – Aurélie Névoit

Protection des documents / Document use rights

Les utilisateurs du site <http://www.reseau-asie.com> s'engagent à respecter les règles de propriété intellectuelle des divers contenus proposés sur le site (loi n°92.597 du 1er juillet 1992, JO du 3 juillet). En particulier, tous les textes, sons, cartes ou images du 4^{ème} Congrès, sont soumis aux lois du droit d'auteur. Leur utilisation, autorisée pour un usage non commercial, requiert cependant la mention des sources complètes et celle des nom et prénom de l'auteur.

The users of the website <http://www.reseau-asie.com> are allowed to download and copy the materials of textual and multimedia information (sound, image, text, etc.) in the Web site, in particular documents of the 4th Congress, for their own personal, non-commercial use, or for classroom use, subject to the condition that any use should be accompanied by an acknowledgement of the source, citing the uniform resource locator (URL) of the page, name & first name of the authors (Title of the material, © author, URL).

Responsabilité des auteurs / Responsibility of the authors

Les idées et opinions exprimées dans les documents engagent la seule responsabilité de leurs auteurs.

Any opinions expressed are those of the authors and do not involve the responsibility of the Congress' Organization Committee.

« Construire » un esprit qui prête l'oreille : le corps de l'ancêtre chez les Yi (Chine)

Aurélie Nénot
Centre national de la recherche scientifique

Dans son essai sur la finitude intitulé *La mort*, Françoise Dastur souligne qu'« il n'y a culture que lorsque une certaine maîtrise de l'écoulement irréversible du temps est assurée, ce qui implique la mise en œuvre d'une multitude de techniques destinées à pallier l'absence, et l'absence par excellence, c'est celle du mort, qui ne disparaît pas momentanément mais absolument et de manière irremplaçable. C'est pourquoi il n'est pas illégitime de voir dans le deuil, pris au sens large d'assomption de l'absence, l'origine de la culture elle-même »¹. Si toute société humaine est donc culture de la mort, il n'en demeure pas moins que les morts ont des statuts différents selon les cultures observées et qu'aux questions : « pourquoi mourons-nous ? », « comment pallier l'absence ? », ou encore « *quid* de notre devenir *post-mortem* ? », des réponses distinctes sont proposées, et diverses représentations de *la mort* et *du mort* coexistent. Précisément, que faire d'un mort, comment s'en débarrasser, comment le mettre de côté ? Toute société s'interroge sur le devenir de cet être visiblement inerte, ainsi que sur le devenir de l'« âme » ou des « âmes » d'un défunt (ces âmes étant souvent appréhendé(es) comme des forces vitales).

Dans cet article, qui présente une réflexion en cours d'élaboration, il s'agira de porter attention aux différentes phases des funérailles qui créent une rupture entre ce que l'homme qui vient de mourir était de son vivant et ce qu'il advient, en tant que mort, par les rites : sa personne, son identité, son corps n'ont plus les mêmes limites. C'est précisément la mutation de mort à ancêtre qui va nous intéresser ici et les traitements corporels qu'elle implique. On analysera en particulier l'émergence voire la « naissance » de l'ancêtre – associée à un façonnage, pour ne pas dire à un re-façonnage corporel –, et la nouvelle identité que les vivants lui octroient afin de maintenir un contact avec lui et de perpétuer la vie. L'idée de finitude sera dès lors interrogée à l'aune de ces matériaux ethnographiques.

Chez les Nipa² – une branche de la nationalité chinoise Yi localisée dans la province du Yunnan –, seuls les chamanes *bimo* sont autorisés à officier pendant les funérailles. Afin de prémunir les vivants du retour du mort sous la forme d'un esprit errant et maléfique, ces « Maîtres de la psalmodie » ont alors recours à des textes rituels écrits non pas en chinois mais dans une écriture particulière, secrète, exclusivement réservée à leur fonction³.

L'analyse de ces manuscrits montre que les rites funéraires sont focalisés sur les départs, sur les séparations ainsi que sur la mutation du corps-mort, l'essentiel étant d'expulser le cadavre hors de la communauté tout en ne créant pas de rupture au sein de la lignée du défunt – l'ethnie en présence étant une société patrilinéaire – et en ne rompant pas le lien indéfectible qui unit ses membres, qu'ils soient vivants ou morts. Les funérailles visent

¹ Françoise Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994, p. 9.

² À propos de l'ethnie en présence, cf. Aurélie Nénot, *Comme le sel, je suis le cours de l'eau. Le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan (Chine)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008, ainsi que *Versets chamaniques d'un Maître de la psalmodie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2012 (sous presse).

³ À propos du secret, cf. Aurélie Nénot, « Une écriture secrète sur la scène publique en Chine », *Revue de l'histoire des religions*, 228 (2), Religion, secret et autorité : Pratiques textuelles et culturelles en clandestinité, 2011, pp. 227-243.

***De mort à ancêtre : Statut et transformations du corps (Chine, Indonésie, Japon,
Mélanésie, Vietnam)***

**« Construire » un esprit qui prête l'oreille :
le corps de l'ancêtre chez les Yi (Chine)**

Aurélie Nénot / 2

précisément à contrôler et à transformer les âmes *tsocha* et *yi* – qu’il serait plus exact de considérer comme des forces vitales que l’homme possède en plus ou moins grande quantité –, de même que ce qui constitue l’être humain : sa chair et son squelette. Ce rite de passage permet en effet de muter d’une enveloppe de chair en un support de bois. L’ancêtre représenté – présentifié – sous la forme d’une statuette de bois à l’effigie humaine est précisément appelée *nase*, c’est-à-dire « esprit oreille » dans le sens d’« esprit à l’écoute », qui « prête l’oreille », le mot *se* qui signifie « esprit » étant homophone sans être homographe du caractère *se* signifiant « autre » et marquant donc une différenciation. J’emploie ici les termes de mutation ou encore de transformation, car le processus mis en œuvre consiste à *métamorphoser* le mort, c’est-à-dire à lui prêter une forme nouvelle et par là-même un autre statut – le statut d’« autre ». Les textes rituels disent littéralement que l’on « transforme », *lu*, le mort de cadavre en ancêtre. À des mouvements substantiels (c’est-à-dire à des transferts de substances) correspondent des métamorphoses corporelles : au cadavre est substitué un corps divinisé, *se*, « autre », *alter*, *se*, « construit », *ku*, par le *bimo*. Et c’est ce processus de « construction altérante » que je propose de suivre en portant attention aux transformations du corps trépassé en corps ancestral.

Le cadavre en partance

Mourir, c’est perdre ses souffles, *sè*, associés au sang, *se* (prononcé avec une tonalité différente de *se* « esprit » et de *se* « autre »). Si, au moment du trépas, les souffles quittent donc le corps humain, les âmes *tsocha* et *yi* se désagrègent et se dispersent. Il importe alors d’agir rapidement pour permettre au cadavre d’accéder au monde des morts – appelé *ngami* par opposition au monde des vivants appelé *dumi* – où il demeurera associé au *tsocha* – une substance dense, située à l’intérieur du corps humain, qui devra se dissoudre avec le corps-mort dans la terre ancestrale. Parallèlement, le *yi* – situé quant à lui aux côtés de tout individu vivant et lié à son souffle vital *sè*, léger et aérien – doit revenir du monde des morts et s’installer de nouveau dans le monde des vivants afin d’octroyer au mort le statut d’ancêtre. Pour reprendre les propos de Charles Malamoud et les inscrire dans une problématique chinoise, « l’une et l’autre phase ont pour effet de rompre la continuité entre ce que l’homme qui vient de mourir était de son vivant et ce qu’il est maintenant : sa personne, son identité n’ont plus les mêmes limites »⁴.

La première phase des rites funéraires a lieu à domicile, près de la dépouille préalablement lavée – en ce sens que le visage et les pieds ont été lavés – et habillée de vêtements neufs. La cérémonie commence le plus tôt possible après le trépas, au crépuscule du premier jour. Au coucher du soleil donc, le *bimo* entame sa psalmodie qu’il n’arrêtera qu’à l’aube.

La cérémonie comporte tout d’abord des récapitulations et des évocations de ce que fut l’existence du défunt⁵. Près du cercueil, le chamane aménage ensuite un autel constitué de différents branchages sur lesquels il dépose un tissu de chanvre, le chanvre étant associé, dans la mythologie des Nipa, à la matière pérenne par excellence, « transmissible », qui a permis aux *bimo* de conserver leurs écrits.

Le pont de chanvre ainsi formé sert de passerelle entre le monde des morts et celui des

⁴ Charles Malamoud, *Le jumeau solaire*, Paris, Seuil, 2002, p. 72.

⁵ Concernant l’analyse détaillée de cette phase rituelle, cf. Aurélie Névoit « A remodeled childhood for the dead: Shamanic perceptions from birth to marriage in a Yi funeral manuscript (China) », in *Transfer of Knowledge among Generations and Paradigms of Socialization, A Cross-Cultural Perspective*, (D. Blanc, M. Carrin, H. Tambs-Lyche ed.), Routledge (à paraître en 2012).

vivants, et donne accès à des portes que le mort va devoir passer par l'intermédiaire du *bimo* qui les ouvre puis les ferme. Le cadavre et le *tsocha* devront plus particulièrement accomplir le chemin du monde des vivants vers le monde des morts, tandis que le *yi* « voyagera » en sens inverse. Ces chemins empruntés à rebours sont essentiels pour fixer le destin du mort et assurer sa transformation en ancêtre qui fixe, quant à elle, le destin de sa lignée, nous y reviendrons.

Avant de mettre le défunt en bière, le *bimo* prélève une mèche de cheveux sur le cadavre. Cette mèche sera ensuite fixée sur la représentation anthropomorphe du mort le surlendemain. En attendant l'accomplissement de cette séquence rituelle, le fils ou le petit-fils du mort la garde chez lui.

Le cercueil est ensuite placé face à l'unique porte de la maison, la tête du défunt étant tournée vers l'intérieur du foyer car la personne décédée n'est pas encore coupée du monde des vivants. L'ensemble des activités rituelles vise précisément à créer une rupture entre le cadavre et les vivants, en leur donnant des orientations inversées. Le Maître de la psalmodie entame la lecture d'un deuxième manuscrit. Le *bimo* conjure alors la dépouille d'atteindre le monde des morts. Dans un chapitre très explicitement intitulé « quitter », *ngi*, le *bimo* demande au cadavre de quitter les lieux : « Ô toi défunt⁶, ton *yi* doit quitter le monde des morts, [tandis que] ton cadavre s'en va dans le monde des morts ».

Enfin, le *bimo* aborde le dernier livre réservé à la veillée funéraire. Lors d'un voyage chamanique, il adjure l'esprit du mort, *se*, (le mort divinisé en somme) et l'âme qui l'accompagne, *yi*, de faire le chemin en sens contraire, et donc de revenir au village. Ce retour du *yi* parmi les vivants annonce la mutation du mort en ancêtre et implique donc une transformation : le *yi* n'est alors plus associé au corps d'un être humain et à son souffle vital *sè*, mais à un esprit, *se* – terme qui renvoie au divin.

Vers trois heures du matin, le *bimo* aborde un dernier chapitre intitulé « le mort dort ». Les portes situées entre terre et ciel sont désormais fermées : le passage entre le monde des vivants et celui des morts est en ce sens obturé. Le *bimo* conclut ainsi sa psalmodie : « Le *yi* revient, les enfants donnent naissance. Le mort/cadavre donne naissance. Sors par la porte et viens donner naissance, mort ! Viens donner naissance ! Tu fais sortir la vie, *se* [terme homophone et homographe (pour certains *bimo*) du mot « esprit »⁷] ». D'où l'importance de son retour et de sa transformation en esprit, évoquée plus haut, pour assurer la perpétuation de sa lignée. À l'aube, le *bimo* reprend sa lecture, car l'essence spirituelle du mort, le *yi*, demeure errante.

Le *bimo* chante alors : « Tu ne dois rien craindre, ancêtre du *nase*. Aucune génération ne doit traverser le pont sauf toi, ancêtre de la nouvelle génération ». Le chamane évoque également la construction de la représentation anthropomorphe de l'ancêtre. Il poursuit en effet en disant : « Le chêne devient le corps de l'ancêtre. Le bambou “construit” l'ancêtre ». Ainsi s'achèvent les rituels nocturnes.

L'expulsion du cadavre

Avant que ne soit construit le *nase*, un cortège constitué de danseurs se forme dans la cour de la maison du mort. On pourrait sans doute parler ici de « danses de relais » pour reprendre l'expression de Max Kaltenmark⁸, c'est-à-dire de danses votives organisées pour guider le

⁶ Le mot *che* est employé indistinctement pour le verbe « mourir » et les mots « mort/défunt », « cadavre », ainsi que pour désigner « la mort ».

⁷ Les jeux de mots sont légions dans les manuscrits : « mort, fais sortir la vie ! » peut donc s'entendre également par : « mort, fais sortir l'esprit », ce qui signifie devient esprit, autrement dit, que le cadavre se fasse ancêtre !

⁸ Max Kaltenmark, « Les danses sacrées en Chine », in *Les danses sacrées. Anthologie, De mort à ancêtre : Statut et transformations du corps (Chine, Indonésie, Japon, Mélanésie, Vietnam)*
**« Construire » un esprit qui prête l'oreille :
le corps de l'ancêtre chez les Yi (Chine)**
Aurélié Névot / 4

mort sur le chemin qui le mène à la tombe. Personne ne danse à l'unisson et c'est une vraie cacophonie ; dans le contexte chinois han, James Watson souligne que cette musique cacophonique attire l'esprit du mort, et les vivants s'assurent ainsi qu'il ne va pas errer sur les chemins au moment où le cadavre, « en mouvement », est en phase de transition⁹.

La danse se poursuit tout au long du chemin qui sépare la demeure du défunt d'un croisement, situé au nord du village, la direction du nord étant celle du monde des morts. Ce croisement marque ainsi la frontière entre le monde des morts et celui des vivants. Le cercueil est alors déposé à terre, la tête du mort faisant toujours face au village. Puis les femmes pleurent avec effusion, caressant le cercueil et adressant quelques mots au défunt. Enfin, tout le monde se disperse et seuls les membres de la famille du mort accompagnent le cercueil que les porteurs ont pris soin de retourner : la tête du cadavre fait désormais face au chemin qui mène à sa tombe. Le mort quitte définitivement le monde des vivants. La musique fait subitement place au silence.

Arrivés à l'endroit où la tombe sera localisée, on prend tout d'abord soin de désherber l'espace où le cercueil sera déposé. À cet emplacement où la sépulture sera donc érigée, le *bimo* représente le mort à même la terre avec des grains de riz décortiqués, la tête faisant toujours face au Nord.

Il dessine pour ainsi dire un corps de riz blanc. Le riz blanc, qui est considéré en Chine comme purifiant, est ici l'essence pure par excellence, produit d'une terre commune où sont enterrés les ancêtres dont les os fertilisent le sol et les graines que les vivants consomment. Le riz est l'offrande des ancêtres dont il représente l'énergie vitale.

Un coq ou une poule, selon qu'il s'agit d'un défunt ou d'une défunte, est jeté vivant à l'emplacement de cette représentation anthropomorphe du mort. Ce gallinacé doit manger un grain de riz. L'endroit où il picore est considéré comme étant le lieu corporel à l'origine du décès : par là se sont échappés les souffles *sè* provoquant la mort.

Le cercueil est ensuite placé au-dessus de la représentation du mort puis il est enseveli.

Le cadavre recouvre donc son image-double de riz décortiqué se référant à la terre ancestrale. Le corps mort accompagné par le *tsocha* va en effet intégrer cette terre et s'y décomposer, s'y mêler pourrait-on dire. Autrement dit, le cadavre va perdre forme humaine, car il a perdu ses souffles, *sè*, tandis que l'âme spirituelle du mort, *yi*, doit revenir parmi les vivants et faire montre de sa puissance vitale en étant fixée sur un substitut mortuaire. Abordons cette dernière phase rituelle.

« Construire » l'ancêtre

Si le corps-mort a été expulsé du monde des vivants à l'issue de son ensevelissement, et si le chamane a conjuré une dernière fois le *yi* de revenir tout en brisant la passerelle qui reliait les vivants et les morts, le défunt n'est encore qu'un trépassé. Son *yi* se trouve toujours dans une position intermédiaire, entre le *ngami* et le *dumi*. Fragile, instable et potentiellement errant, il s'avère nécessaire de le rendre inoffensif. Tel est le but de la dernière séquence

Paris, Seuil, collection Sources orientales, 1963, p. 413.

⁹ James Watson, « The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance », in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, James L. Watson et Evelyn S. Rawski (éd.), Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 3-19.

De mort à ancêtre : Statut et transformations du corps (Chine, Indonésie, Japon, Mélanésie, Vietnam)
« Construire » un esprit qui prête l'oreille : le corps de l'ancêtre chez les Yi (Chine)
Aurélie Névoit / 5

rituelle qui marque la fin du processus de transmutation du mort et l'intégration du nouveau mort à la collectivité des ancêtres. Elle porte le nom de « construire le *nase* », *nase ku*, et se déroule le matin du troisième jour des funérailles.

D'après les textes rituels, le *nase* est porté sur le dos du *bimo* qui le ramène ainsi du monde des morts. Concrètement, le *nase* est une figurine de bois qui représente l'ancêtre coiffé de la mèche de cheveu du mort, coupée avant sa mise en bière. Précisons que le caractère d'écriture *pu*, qui signifie « ancêtre », est pictographique, de même que le terme *tso* qui signifie « être humain ». Bien qu'ils correspondent à deux états distincts et à deux phases différentes, le *tso* et le *pu* sont tous deux associés à une représentation anthropomorphe : l'une de chair, l'autre de bois. Le *nase* représente donc approximativement une personne humaine. Pour reprendre les mots de Marcel Granet, il est « comme l'ossature d'une effigie grossière »¹⁰. Un texte précise que le cadavre, ne pouvant recevoir d'offrandes dans le monde des morts, il faut construire un *nase* : en ce sens, le *nase* est un substitut, l'intermédiaire identitaire entre le défunt-cadavre situé dans le monde des morts et les vivants. Il est une forme de dédoublement d'un individu mort qui est dès lors divinisé. Suivons son processus de construction.

Une première opération rituelle a lieu sur la tombe du défunt, à l'aube du troisième jour. Le *bimo* psalmodie : « Toi, esprit du mort, tu dois devenir ancêtre. Il faut construire l'ancêtre, il faut construire son visage¹¹ ». Lors d'une psalmodie lue lors de la veillée funéraire, le *bimo* avait précisé que cette effigie est composée d'une sorte de bambou et de chêne, deux types de végétaux qui se réfèrent aux temps primordiaux. D'ailleurs, le mythe qui s'y réfère est psalmodié à ce moment précis : il s'agit du mythe du déluge qui raconte qu'un coffre de bois, renfermant un frère et une sœur, était à la dérive. Il fut immobilisé par une branche de chêne, puis ce fut une branche de bambou qui permit à ces consanguins de pénétrer dans une grotte, là où ils s'unirent et donnèrent naissance à l'humanité post-diluvienne.

Au terme de son chant rituel, le *bimo* pose un morceau de bambou sur la tombe et crie trois fois, rappelant ainsi le *yi* du défunt. Le fils aîné du mort rapporte ensuite ce morceau de bambou au village en le portant sur son dos comme on porte d'ordinaire un enfant, puis il le dépose dans la cour de l'ancienne demeure du mort. Il est formellement interdit que cette pièce de bois pénètre à l'intérieur de la maison avant d'avoir subi un dernier traitement rituel.

Dans la cour de la maison, à proximité de la porte d'entrée, le *bimo* installe son autel.

Avant de faire un sacrifice sanglant, de tuer une poule ou un coq, le *bimo* construit le *nase* : le bambou évoqué plus haut constitue son corps. Sept morceaux vont constituer le corps d'un ancêtre masculin, neuf morceaux celui d'un ancêtre féminin. Un morceau de chêne représente les pieds de l'ancêtre. Quant à la tête, le *bimo* y place la mèche de cheveux du mort, coupée lors de la veillée mortuaire. Enfin, il « habille » l'ancêtre et entoure sa taille d'une ceinture de fils multicolores et y attache des feuilles de chêne, phase rituelle d'autant plus cruciale si le conjoint du défunt est décédé avant lui et s'il est par conséquent déjà divinisé. En Chine, depuis l'antiquité, l'association est faite, en effet, entre le lien, le nœud et l'alliance telle qu'elle apparaît dans le mot mariage en chinois, *jiehun* 结婚 signifiant littéralement

¹⁰ Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, [1929] 1968, p. 363.

¹¹ Nous reviendrons dans la conclusion sur le visage de l'ancêtre et le rôle d'une telle figuration du mort dans le rapport à autrui.

« nouer une alliance ». À la différence de l'Inde védique, le support de la personne du défunt ne disparaît donc pas en tant que « bloc de matière autonome ». Il demeure en tant qu'individualité, lié à sa lignée, lié plus intimement encore à son conjoint.

Le chamane déclare ensuite : « Ancêtre, tu n'as pas encore accueilli le *yi*. Tu dois accueillir le *yi*. Le *yi* doit rester entièrement ici ». Au *yi* encore errant et potentiellement dangereux est donc assigné une place sur un support de bois où il sera régulièrement honoré en tant que le *yi* de l'ancêtre pendant trois générations dans la maison, pendant trois autres générations dans la grotte ancestrale, chaque lignée ayant sa propre grotte localisée à proximité du village. Il a en effet des désirs et des sensations : il a donc une relation de type métonymique à son support, qu'il soit de chair du vivant d'une personne ou de bois lorsque cette dernière meurt.

Le rituel terminé, le *bimo* attache le *nase* sur le mur de la pièce principale. Il est précisément placé à l'endroit appelé *radurabé*, c'est-à-dire « le lieu de parole de la maison », là où la famille vient s'adresser aux ancêtres. C'est que l'ancêtre entend. Rappelons que *na* signifie « oreille » et *se* désigne l'esprit, le mort divinisé. Ce terme renvoie aussi à « l'autre », à l'altérité donc. Si le cadavre est donc coupé de sa lignée, la communication est (r)établie entre vivants et le mort devenu ancêtre dont le bien-être assure les naissances futures. Les différentes opérations de dédoublement, de transfert et de mutation du mort sont indubitablement à mettre en relation avec la lignée ancestrale et la succession des générations.

Conclusion

Le corps de chair en cours de décomposition est dédoublé en corps de bois qui porte l'âme du mort devenu ancêtre. Il s'agit ici de donner au défunt un nouveau corps, en l'occurrence de lui assigner un corps rituel. La construction de ce corps ancestral est une gestation, sinon, du moins, un développement prénatal : après l'élimination du corps de chair, cadavérique – aucune communication n'étant envisageable avec ce dernier –, l'achèvement du corps rituel est une forme de naissance – qui implique « de nouveau » une mise en contact dont les modalités diffèrent d'avant la mort. Le corps de remplacement, nouveau corps du mort, le *nase*, est effectivement comparé à un enfant : il fut tout d'abord porté sur le dos par le *bimo* lors de son voyage le menant du monde des morts vers le monde des vivants. Il fut ensuite porté sur le dos par le fils du mort de la tombe à la demeure familiale. « Né à nouveau » sur terre, parmi les vivants, l'esprit du mort associé à la vie n'est pourtant pas réincarné mais attaché à un substitut du corps de chair. Ce corps ancestral ne parle pas, ne voit pas mais il entend. Il peut s'exprimer dans les rêves des vivants ou par le biais d'événements familiaux plus ou moins tragiques qui lui seront imputés (tout événement négatif étant une forme d'expression du mécontentement de l'ancêtre qui n'aurait pas reçu les offrandes indispensables à son bien-être).

Ayant acquis le *yi*, le *nase*, cet esprit qui prête l'oreille, acquiert une vie et une identité propres ; il a une existence sociale pendant six générations alors que le cadavre est dans l'oubli. Le *nase* n'est néanmoins pas comparable au défunt : en réincorporant un *yi* plus puissant, il est *autre*. Construire un *nase*, ce n'est donc pas simplement se remémorer un défunt et pallier l'absence, mais assurer la perpétuation de la vie, *se*, et la pérennité de la lignée en instituant un ancêtre plein de forces vitales. Il est essentiellement question de naissances dans les propos du *bimo*. Pour citer une nouvelle fois Charles Malamoud : « Ces êtres “qui ont été” ont, au regard des survivants, non pas un passé mais un avenir » (2002 : 84). Transcendant, le *nase* accapare une force vitale et véhicule de fait les subsides qui assurent le prolongement de sa descendance. Les morts sont ainsi traités comme des morts-

De mort à ancêtre : Statut et transformations du corps (Chine, Indonésie, Japon, Mélanésie, Vietnam)

**« Construire » un esprit qui prête l'oreille :
le corps de l'ancêtre chez les Yi (Chine)**

Aurélié Névot / 7

vivants plutôt que comme des vivants-morts, pour reprendre ici le jeu de mots employé par Pierre Henry De Bruyn au sujet de rites funéraires taoïstes à Taiwan¹². En Chine, le lien de continuité entre vivants et morts est d'ailleurs bien connu, et il existerait depuis l'âge du bronze¹³. Cette relation entre vivants et morts est appelée « échange », *exchange*, par James Watson¹⁴, expression qui paraît d'autant plus intéressante au regard des échanges de substances qui permettent, chez les Nipa, de faire du corps-mort un corps-ancêtre.

Du bon *échange* entre corps-mort et corps-divinisé dépend la survie des corps vivants, constitués de chair et d'os. En ce sens, les corps de bois animent les corps de chair, ils en assurent la survie et mettent indéfectiblement en relation les membres d'une même lignée. Tout est pensé ici en termes d'échange de substances de corps à corps, en termes de *transsubstantiations*¹⁵. Ce faisant, la mort telle que les Nipa la conçoivent n'est pas une fin mais un devenir « autre », *se*. Précisément, cet « autre », *se*, divinisé, *se*, et qui prête l'oreille, est un maillon clé dans la chaîne des générations qui constituent un lignage. Il assure la pérennité de la vie, *se*.

Mourir chez les Nipa, c'est donc toujours être inséré dans le social, en dépendre et le rendre dépendant de soi. La vie est dans la mort et la mort est dans la vie. En ce sens, la mort n'est guère perçue comme une finitude, elle l'interdit précisément. Le cadavre n'a plus aucun rapport à autrui tandis que le mort sous sa forme ancestrale a de nouveau une existence sociale et s'inscrit dans une temporalité. Les *bimo* évoquent d'ailleurs l'importance de donner un visage au mort, un visage ancestral, autre, *se*, divinisé, *se*, qui n'est pas caractérisé par sa possibilité de voir ni par celle de parler, mais par celle d'entendre. La communication est donc essentiellement pensée comme allant des vivants vers le mort, et si elle est établie du mort vers les vivants, il y a alors rupture entre eux. En prêtant au mort un nouveau visage, et en le portant tel un nouveau né, les Nipa transcendent l'impossibilité du rapport à autrui en prolongeant l'existence du mort qui se pose comme entité régulatrice du social¹⁶.

¹² Pierre-Henry de Bruyn, « Taoïsme et modernité : les rites funéraires », in *La mort et l'au-delà*, Louvain La Neuve, Paul Servais (éd.), 1999, p. 242.

¹³ Evelyn S. Rawski, « A Historian's Approach to Chinese Death Ritual », in James L. Watson et Evelyn S. Rawski (éd.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 24.

¹⁴ James Watson, *op.cit.*

¹⁵ À ce propos, cf. Aurélie Névoit, « Par delà la structure, en deçà de la relation. Approche anthropologique du "phénomène transsubstantialiste" », in *Annales de phénoménologie*, n° 11 (à paraître en 2012).

¹⁶ Il serait intéressant de convoquer ici la philosophie lévinassienne (notamment dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (LGF, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990) ou encore dans *Dieu, la mort et le temps* (LGF, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1995)) afin d'interroger plus avant le visage ancestral dans le rapport à l'autre chez les Nipa.