

Emma Tredez
(n° étudiant : 21300840)



MEMOIRE DE MASTER 1

En Anthropologie Social et Historique

Ayant pour titre :

Les rapports à la mort dans le contexte franco-japonais en France.

Sous la direction de Fabienne Martin

Année universitaire

2016-2017

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	4
PARTIE I : Dimension collective des rituels funéraires au Japon.....	6
A. Ritualité funéraire.....	6
B. Codification et plasticité des rituels.....	8
C. Perméabilité des frontières et sociabilité par le rituel.....	11
D. La mort, une conception et des pratiques en évolution.	14
PARTIE II : Des rapports à la mort singuliers en contexte franco-japonais.....	17
A. Conceptions et représentations de la mort.....	17
1. La présence des morts parmi les vivants.....	17
2. Conceptions et représentations de l'âme.....	19
3. Comment se préparer à sa propre mort et à celle de ses proches ?	21
B. La restructuration de la vie après la mort (d'autrui).....	22
1. La solitude dans laquelle nous laisse le défunt.	22
2. L'oubli comme corollaire de l'éloignement.....	24
3. Communauté ou contexte franco-japonais ?.....	25
PARTIE III : Des pratiques funéraires réinventées et individuelles.....	29
A. Les lieux de la mort.....	29
1. Importance du lieu de recueillement.....	29
2. La trajectoire migratoire et le choix du lieu de sépulture	30
3. Des pratiques (funéraires) issues de choix individuels	32
B. Contourner la norme socioculturelle	34
1. Une société, une norme ?	34
2. « Négocier la norme » en la contournant.	35
CONCLUSION	37
BIBLIOGRAPHIE	39

SITOGRAFIE.....	41
ANNEXES	42
Annexe 1	42
Annexe 2	44
Annexe 3	45
Annexe 4	46

INTRODUCTION

Partant, il y a quelques mois, dans l'exercice d'exploration d'un terrain quasiment inconnu et d'expérimentation des méthodes ethnographiques, je pense avoir atteint aujourd'hui, grâce à ce travail de mémoire de Master 1, une meilleure compréhension des enjeux de mon objet d'étude. J'en formulerai désormais le questionnement suivant : Qu'est-ce qui se donne à voir dans les rapports individuels et collectifs à la Mort en contexte franco-japonais en France ?

Au cours de mon enquête, j'ai réalisé six entretiens semi-directifs auprès de sept personnes (cf. Annexe 1) relevant, selon mes suppositions, du contexte franco-japonais français. Ce travail pourra se poursuivre en Master 2 auprès de ces mêmes personnes, tout en s'enrichissant de nouvelles rencontres. Le travail d'analyse a donc été principalement réalisé à partir de données discursives, avec tous les biais que cela peut impliquer. J'ai conscience que les éléments biographiques qui m'ont été livrés dépendent de l'image qu'ont souhaité me renvoyer mes interlocuteurs. Que mon positionnement en tant qu'étudiante, recherchant des informations sur un sujet délimité, a pu quelques fois orienter ce qui m'était raconté (« *mais en fait ça va pas trop t'aider, ce que je suis en train de te dire...* » Hiro).

J'ai conscience également qu'un travail basé principalement sur des entretiens ne pouvait que s'attacher à recueillir des données éloignées temporellement (et aussi géographiquement) des décès qui m'ont été évoqués et donc des actes concernant la gestion immédiate de l'après-mort. Mais il ne s'agit là que d'un maigre regret, au vu de la richesse des propos que j'ai recueillis. Le rapport à la mort ne s'illustre pas que dans une proximité de l'événement. Je déplore néanmoins l'absence de données photographiques, et qui n'engage que mon manque d'assurance à demander les permissions pour des prises de vues, lorsque les intérieurs m'ont été ouverts.

Dans l'optique de réaliser, à long terme, un travail de comparaison entre la France et le Japon (et plus spécifiquement au sein du contexte franco-japonais en France et aussi au Japon) et afin d'introduire mon propos au sein de la discipline anthropologique, la première partie de ce mémoire s'organise autour des pratiques funéraires rituelles et collectives au Japon, principalement à partir de données bibliographiques. La seconde partie s'attarde plutôt sur les pistes dévoilées par l'enquête ethnographique et la primauté de l'individualité dans les conceptions et relations entretenues avec les morts. La troisième partie s'efforce de revenir

sur l'aspect qui me paraît central dans ce travail, la création de manière singulière de pratiques hybrides et anormées, hors-normes (et non pas anormales).

Ce travail m'amène également à questionner, de manière purement introductive, l'objet de la quête anthropologique. S'agit-il de chercher à comprendre comment l'homme fait-il société ? Mais ne pourrait-on pas nous demander comment l'homme s'individualise, se singularise au sein d'une société (en même temps qu'il se collectivise) ?

PARTIE I : Dimension collective des rituels funéraires au Japon

A. Ritualité funéraire

Le rituel est une action individuelle autant que collective, qui se fixe autour de pratiques réglementées et répétées, dans une tentative perpétuelle de reproduction. L'anthropologue et philosophe allemand Christophe Wulf insistait, lors d'une conférence à Toulouse, sur l'importance de la relation entre rituel et identité - les rituels participant à la construction identitaire de l'individu et du collectif (à travers la création de sentiments de communauté et d'appartenance). Selon lui, les rituels sont performatifs car ils « *organisent les passages d'une institution à une autre et entre les différentes phases de la vie. Leur signification doit être représentée sur scène dans la mesure où ces phases ne peuvent être marquées et perçues autrement.* ». Ils relèvent également d'un travail mimétique, de sorte que « *les hommes qui accomplissent un rituel se réfèrent la plupart du temps à un rituel déjà existant.* ». De plus, les rituels sont « *expressifs et souvent aussi démonstratifs. Les participants à ces rituels veulent exprimer quelque chose et veulent que l'on voie comment ils expriment quelque chose.* »¹.

Les rituels funéraires font partie du schéma des « rites de passage » selon l'expression consacrée par Arnold Van Gennep. Ils permettent de signifier le passage de l'état de vivant à celui de défunt (et éventuellement de défunt à autre chose encore). Pour les Mossé du Kadiogo, au Burkina Faso, « le décès d'un homme donne lieu à deux cérémonies distinctes et qui peuvent être très éloignées l'une de l'autre dans le temps : l'enterrement d'une part, [et] les « funérailles » d'autre part, qui doivent permettre à l'âme du défunt de rompre ses liens avec le monde des vivants et de rejoindre ses ancêtres. » (Durantel, 1994 : page 2). Ce laps de temps entre les deux rites, cette « période intermédiaire » longuement analysée par Robert Hertz (1907), s'accorde avec une vision de la mort comme transition. Aussi permet-elle, d'un point de vue purement matériel, « la dissolution de l'ancien corps [qui] conditionne et prépare la formation du corps nouveau que l'âme habitera désormais. [...] Un corps nouveau se forme avec lequel l'âme, pourvu que les rites nécessaires aient été accomplis, pourra entrer dans une autre existence... » (Hertz, 1907 : 36). Bien souvent, l'anthropologie de la mort considère que

¹ Communication orale, 12 décembre 2016, Muséum d'histoire naturelle de Toulouse, conférence tenue en français et intitulée « Identité et rituel aujourd'hui ».

le rituel funéraire a pour fonction d'effectuer une mise à distance entre les vivants et les morts. C'est, en ce sens, un « rite aussi nécessaire à la paix et au bien-être des survivants qu'au salut du mort » (*ibid* : 18).

Que le rituel funéraire soit aussi nécessaire aux vivants qu'aux morts me semble particulièrement vrai au Japon, où la notion de pureté est prégnante. En effet, les rites funéraires aussi bien shinto que bouddhistes mettent l'accent sur la purification des espaces et des participants (vivants et morts). De nombreux actes de purification (comme le "hand-purification rite" (*chôzu no gi*) régulièrement cité par Elisabeth Kenney, 1996) permettent de préserver l'esprit du défunt de la souillure sépulcrale (et lui permettent ainsi d'atteindre « the Pure Land ») mais aussi d'atténuer un tant soit peu « l'impureté dangereuse du cadavre » (Hertz, 1907 : 39). Par ailleurs, l'âme - ou l'esprit - semble avoir toujours besoin d'un support. Corporel lorsque l'âme possédait encore le statut de vivant, il peut prendre de multiples formes après la mort. Au Japon, à l'occasion d'un rite shinto (*senrei sai*), l'âme de la personne défunte est transférée dans une tablette funéraire commémorative (*reiji*) prévue à cet effet. La performativité du rituel joue donc un rôle très important dans son accomplissement.

« It is through this rite that the spirit of the deceased is transformed into a divine spirit. Thus, it is at this point that the posthumous name begins to be used. ». (Kenney, 1996 : 17)

Il me semble que l'analyse et la comparaison (*cf.* Annexe 2 : tableau comparatif et récapitulatif) des pratiques funéraires shinto et bouddhistes ouvrent des pistes pour la compréhension du rapport des Japonais avec les religions (questionnement qui sera développé plus loin) mais surtout sur la dimension flexible des rituels. Malgré les expressions célèbres – reprises et commentées par Kenney (1996) – qui mettent en évidence la prédominance du bouddhisme dans les funérailles japonaises (comme « born Shintô, die Buddhist » ou encore « a Shinto wedding and a Buddhist funeral (*kekkon-shiki wa shinto, sôshiki wa bukyô*) »), il s'avère que des funérailles shinto sont encore pratiquées (en tout cas dans le Japon contemporain de 1996) et relèvent elles aussi d'une importante codification. Or le choix des termes et des catégories employés au cours des funérailles shinto découlent, selon Kenney, d'une volonté de différenciation par rapport aux pratiques bouddhistes. Il y a là un exemple de la plasticité des rituels qui viennent alors s'accorder aux besoins des hommes qui les pratiquent. D'ailleurs, l'une de mes interlocutrices (Misa) me cite l'expression suivante : « *Il y avait un sociologue japonais qui disait qu'un Japonais naît shintoïste, il se marie dans le christianisme et il meurt dans le bouddhisme.* ». On constate que le discours évolue, intégrant

désormais la pratique (récente) du mariage suivant les codes de la religion chrétienne. Le discours retranscrit ici une mutation des représentations concernant les pratiques rituelles japonaises et une appropriation des codes rituels chrétiens.

B. Codification et plasticité des rituels

Le rituel agit à travers une réglementation précise d'usages et de manières de faire. La codification des espaces et des temporalités est nécessaire à la mise en place et à la réalisation de ces rituels. Selon Raymond Lemieux (1992 : 9), « la disposition du cadavre représente l'espace et le temps de la gestion immédiate de la rupture. ». Mais il ne faut pas négliger la malléabilité des rituels, que les individus modifient et adaptent au gré de leur situation et de leurs besoins.

“In Japan, funerals usually take place in the home of the deceased. The house is transformed into a ceremonial site, with the front of the house becoming a small garden paradise.”

Elizabeth Kenney (1996 : 6)

Le lieu où se dérouleront la plupart des actes funéraires fait l'objet d'un souci important pour les familles japonaises. Installer le cadavre dans la maison où le défunt a vécu permet certainement de remplir les dévotions qui lui sont dues dans de bonnes conditions. Les Japonais ne sont évidemment pas les seuls à procéder ainsi. Hertz (1907) évoque de nombreux cas similaires parmi les sociétés indonésiennes, dont les Dayaks de Bornéo chez qui « la coutume est de ne pas transporter immédiatement le cadavre dans sa sépulture dernière » (1907 : 16-17), « la présence d'un cadavre dans la maison [pouvant durer 10 ans] impose aux habitants des tabous souvent rigoureux ». Respecter un ensemble de tabous peut être aussi une manière de rendre hommage au défunt, de lui laisser encore un peu de place dans le quotidien des vivants.

« [Il faut] que les morts soient situés. Qu'on leur ait assigné un lieu à partir duquel ils peuvent « terminer ce pourquoi ils étaient faits », qu'on leur ait *fait* une place. Cela exige d'autres choses encore : des soins, de l'attention, des actes, un lieu sinon propice ou accueillant, du moins pas trop hostile. La manière d'être des morts requiert de bonnes manières, des manières pertinentes de s'adresser à eux et de composer avec eux. » (Despret, 2015 : 19).

Mais parfois, l'espace domestique n'est pas suffisant et les familles contemporaines japonaises, comme celle que décrit Cléa Patin (2006), sont obligées de louer les locaux privés (*sôsaijo* traduisible par « salle des cérémonies »), d'une entreprise de pompes funèbres². L'espace rituel se transforme. D'un espace domestique (familier et intime), il se transmue en un espace extra-domestique (extérieur et impersonnel), bien qu'il existe des procédés de réappropriation de ce nouvel espace inconnu. Par exemple, les pompes funèbres, employées par la belle-famille de l'auteure, mirent à leur disposition un petit « appartement », accolé à la salle dans laquelle repose le corps de la grand-mère défunte. Le lieu choisi pour le défunt s'accorde donc avant tout aux conditions matérielles disponibles ou accessibles aux membres de la famille restants. Mieux vaut modifier un peu les rituels que de ne pas effectuer des funérailles dignes du défunt.

La temporalité qui se joue autour des rituels est également une affaire de codification et de jeux avec les codes. Il existe, au Japon, des dates très précises pour honorer les morts, et pour le faire de manière régulière. Par exemple, lorsque Umi m'évoque le décès de ses parents, elle s'applique à retrouver le jour exact (numéraire) du décès de son père, « *le jour de la fin de vie* » (*meinichi*). Elle m'explique que :

« *par exemple si c'est le 15 novembre que [son] papa est décédé. Le 15 c'est le meinichi. Et le 15 décembre : « Ah aujourd'hui c'est mon papa meinichi ! ». [Elle pensera] fort à lui ce jour-là. Peu importe le mois, c'est la date du 15 qui est importante.* »

Ou encore, pour des funérailles bouddhistes, les 7 jours qui suivent le décès sont ritualisés et aboutissent sur « la cérémonie du 7^e jour, censée marquer une étape dans le voyage de l'âme vers le paradis. » (Patin, 2006 : 21). Puis il y a celle du 49^e jour (« le deuxième service anniversaire pour l'âme d'*Obâchan*. »). Et enfin, au bout de la 33^e année (et de plusieurs dates anniversaires célébrées : « 3, 5, 7 ans » selon Umi, etc), on considère que l'âme a été traitée intégralement et fait partie désormais de la communauté des ancêtres. Mais encore faut-il ne pas tomber sur des jours néfastes qui rendent irréalisables les actes prévus usuellement pour ce jour-là. Dans ce cas, il vaut mieux décaler la date de la cérémonie rituelle, plutôt que de s'attirer la malchance. Cléa Patin (2006) raconte également comment les funérailles de sa belle-grand-mère japonaise furent l'occasion d'un véritable marathon car plusieurs

² C'est exactement ce que présentait Elizabeth Kenney : "With living conditions in urban Japan growing ever more crowded, it may not be long before the majority of funerals are held outside the home." (1996 ; 6)

cérémonies se succédèrent le même jour (certaines étant avancées ou reculées), afin d'éviter d'occasionner de nombreux déplacements aux personnes assistant aux funérailles.

Bien que les termes des différentes cérémonies et les rituels en eux-mêmes soient à chaque fois conservés, les jours de leur exécution peuvent donc varier en fonction de facteurs extérieurs – mais qui ne sont pas non plus complètement indépendants car ils interviennent pour des raisons pratiques. Il y a donc diverses possibilités de jouer avec les codes inhérents aux rituels, le tout est de toujours « trouver une place [au défunt], de multiples manières, et dans la très grande diversité de significations que peut prendre le mot « place ». » (Despret, 2015 : 21).

Par ailleurs, *faire* de la place aux défunts peut aussi vouloir dire les intégrer d'une manière ou d'une autre dans la vie de tous les jours. Je voudrais souligner ici l'importance que peuvent prendre certains rituels funéraires au sein de la communauté des vivants au Japon et surtout la force avec laquelle les morts – ou la mort – se rappellent à eux. Je citerai ici les deux exemples qui m'ont été révélés par Hiro :

« Alors y a deux choses que tu ne peux pas faire à table, au Japon, que tu dois connaître. C'est avec tes baguettes, tu ne peux pas les planter dans ton bol de riz, il faut les laisser à côté... et tu ne peux pas passer un aliment de baguettes à baguettes. T'es obligé de laisser sur un plat [...]. Ça vient des rites bouddhistes, de funérailles... En gros, après crémation, les os qui restent, de petites tailles, tu les fais passer de baguettes à baguettes entre les membres de la famille. Et aussi, pour le bol de riz avec les baguettes c'est aussi un rite. Voilà les deux seuls trucs que tu ne peux pas faire. ».

La seconde prescription à laquelle Hiro fait référence provient de la manière dont les offrandes alimentaires sont présentées aux défunts (« a bowl of rice with a pair of chopsticks stuck straight into the rice. » Kenney, 1996 : 10). La prohibition de certaines pratiques dans la vie quotidienne montre à quel point les morts influencent les vivants, et comment le rituel fait office de passerelle entre les deux mondes.

C. Perméabilité des frontières et sociabilité par le rituel

Le rituel funéraire n'est pas qu'une pratique cérémonielle intervenant à la suite de l'événement qu'est la mort et rendant effective la séparation entre le monde des vivants et celui des morts, il correspond également à la mise en place d'un dialogue entre les mondes, visant ainsi à franchir les frontières au préalable délimitées.

Le *O-bon matsuri* est un festival bouddhiste qui a lieu tous les ans au cours du 7^e mois de l'année. La période en question diverge selon les interprétations. Il se déroule en juillet (*Shichigatsu Bon*) selon les régions qui suivent le calendrier grégorien ou en août (*Hachigatsu Bon*) selon le calendrier lunaire. Mais les événements se succèdent toujours sur une période de 16 jours avec : l'ouverture du festival, la préparation, l'accueil des ancêtres (« *mukaebi* », d'après Umi), les offrandes faites aux *bonnes* et aux *mauvaises* âmes et se terminant sur le renvoi des ancêtres par un rite de clôture (« *okuribi* »). Dans l'ouvrage de Sakurai Tarô (2010), la légende qui accompagne une photo (cf. Annexe 3) prise au cours de ce festival dit ceci :

« Âmes et éventails – les défunts ne savent pas où aller. On assiste ici au désarroi des âmes des défunts de l'année reçues au sanctuaire tutélaire du village à la fête d'Obon quand les esprits des morts encore vagabonds sont invités à revenir chez eux pour être escortés aux bords du monde manifesté. – l'éventail est un détecteur de souffles légers, propre à faire saisir le passage des âmes. »

Il est donc du devoir des vivants d'accompagner les âmes errantes, jusqu'au monde invisible auquel ils appartiennent désormais. Au cours de ce festival, les hommes dansent (c'est le *Bon Odori*³) pour exprimer leur reconnaissance envers les âmes des morts. Des pratiques similaires ont été recensées :

« Chez les Alfourous du centre de Célèbes, on danse autour des restes des morts pendant le mois qui précède la fête [des secondes funérailles]. Puis, lorsque les hôtes sont arrivés, des prêtresses prennent dans leurs bras les ossements enveloppés et, tout en chantant, les promènent processionnellement dans la maison de fête, durant deux jours : de cette manière, nous dit-on, les vivants accueillent pour la dernière fois les morts au milieu d'eux et leur témoignent la même affection que pendant leur vie, avant de prendre définitivement congé de leurs restes et de leurs âmes. » (Hertz, 1907 : 47)

De la même manière, l'*O-bon* japonais est une pratique rituelle qui permet de renouer contact une fois par an avec les morts, et par là même de dépasser les limites qui restreignent

³ <https://lesitedujapon.com/la-fete-du-obon/>

habituellement les deux mondes. Ce rituel s'inscrit dans un espace-temps défini, comme si le cadre permettait d'atteindre ce qui justement est hors-cadre, et permet ainsi de recréer du lien, de la sociabilité entre vivants et morts.

Le rituel est donc principalement un acte social qui réinvestit des modes de partage entre les individus qu'ils soient morts ou vivants, ou peut-être même entre les deux. Je pense ici notamment aux *kami* et autres entités subtiles, appartenant à une partie invisible du monde et dont les actions ont des répercussions dans le monde manifesté, visible. Il existe au Japon un panthéon infini de ces divinités populaires shinto (difficilement qualifiables de Dieux selon Tokutarô, 2015). Les *kami* sont les gardiens des différents espaces de vie des hommes. Des lieux de dévotion, sous forme de maisons de *kami* (*kamidana*), de repositoirs ou d'étagères, sont disposés dans divers endroits d'une maison afin de rendre des cultes (prières, images votives, offrandes alimentaires) aux *kami* concernés par chacun des espaces de l'activité humaine. Les pratiques associées à ces entités subtiles relèvent du fait religieux et sont, tout comme les pratiques funéraires, l'occasion d'établir des interactions. Le rituel vient alors réglementer ces pratiques. Il me semble que les rituels funéraires permettent également de renforcer les interactions, de renouer du lien, entre les vivants et a fortiori entre les proches :

« Au moment de décider du calendrier, l'entreprise de pompes funèbres a apporté un dossier détaillant la marche de la cérémonie et les règles de politesse, avec petits dessins à l'appui. Mais je suis sans doute la seule à l'avoir ouvert — mes beaux-parents ont préféré s'adresser directement à leurs proches ou faire appel à leurs souvenirs. » (Patin, 2006 : 9)

L'importance est surtout donnée aux réseaux de relations qui unissent le groupe « affectif » (Lemieux, 1982 : 25) et qui met à disposition de ses membres des savoirs n'ayant d'autre but que d'être partagés. C'est aussi le rôle de la nourriture, « omniprésente » (Patin, 2006 : 24) au cours des funérailles (repas, offrandes, grignotages), ou encore centrale dans les *matsuri*. La dimension communautaire – loin de s'opposer à des formes d'individualisme⁴ – semble donc primordial dans les rituels funéraires pratiqués au Japon.

Cette dimension sociale et collective s'illustre également dans le rapport qu'entretiennent les laïcs avec les religions au Japon. Depuis longtemps, les non-Japonais sont interpellés par les

⁴ Idée que l'on retrouve chez Laurence Caillet (2010 ; 189) : « Au contraire de ce que les spécialistes du Japon affirment trop souvent en termes généraux, l'absence de construction intellectuelle de la personne ne signifie nullement que l'individualisme n'existe pas au Japon [...]. S'il est vrai que la culture japonaise ne vante pas l'introspection, elle valorise d'autres modes de construction individuelle, en l'occurrence le recours à la création artistique comme modalité de constitution d'une personnalité élargie dont la subjectivité englobe le monde : la culture japonaise propose ainsi de substituer à la confession centrée sur soi la poésie qui ouvre le sujet sur la nature. »

pratiques religieuses qu'ils y observent. Au 16^e siècle, le missionnaire jésuite Luis Frois (1585 : 45) écrivait : « Nous considérons comme renégat et apostat celui qui renie sa croyance ; au Japon, il n'est nullement infamant de changer de secte autant de fois qu'on le veut. ». C'est probablement à la vue de la variabilité et de la porosité des pratiques qu'il conclut, peut être un peu vite, à une instabilité des convictions religieuses. Dans un article publié sur internet, Helen Hardacre (date de publication inconnue) s'efforce de répondre à la question : « Are the Japanese People Religious ? ». Elle présente dans sa démonstration un tableau de statistiques qui a de quoi interroger en lui-même.

Table 2: Japanese Religious Organizations and Adherents⁵

Religious Organizations	Number of Adherents
Shinto shrines 81,317	Shinto 106,498,381
Buddhist temples 77,496	Buddhist 89,647,535
Christian churches 7,171	Christian 2,121,956
Other 17,253	Other 9,010,048

Sur une population de 128 millions estimée en 2009 par la banque mondiale⁶, on décompte pourtant selon ce tableau un total de 207 millions de personnes affiliées religieusement. Comment est-ce possible ? Sinon que les mêmes individus soient affiliés à différentes religions en même temps.

Umi me confirme qu'il a bien au Japon une pluralité de pratiques (« Noël, Nouvel An, Saint Valentin, n'importe quoi... on fête tout ! »). Et si les Japonais se préoccupent si peu de l'uniformité de leurs pratiques et de leurs croyances, c'est peut-être parce qu'ils n'accordent pas le même intérêt aux religions que les croyants occidentaux, ou bien que la « religion » est définie autrement. Si les Japonais ne « croient pas vraiment, en aucun dieu » comme le pense Umi, s'ils sont si peu « sérieux avec la religion », c'est peut être que d'autres aspects – autres que ceux qui préoccupent les croyants des religions monothéistes – les pousse néanmoins à prendre part aux activités religieuses. C'est Helen Hardacre qui me met sur la voie en postulant ceci :

⁵ « Table 2 introduces 2009 data from the Agency for Cultural Affairs of the Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology (MEXT), the most recent statistics available at the time of this writing. »

⁶ Source des données : Banque mondiale (dernière mise à jour le 27 avril 2017)

« They may not see temple and shrine affiliations as religious so much as a part of community life. We saw also that religious education has not been a central element of Buddhist and Shinto affiliation in most cases, and that the Japanese people are less focused on doctrine in their religious lives and more focused on practice and customary observance. »

Quand Misa me dit : « *Je crois pas que ma mère a été réellement bouddhiste.* », cela ne signifie pas forcément que sa mère n'a jamais suivis les usages et pratiques bouddhistes. Sa sœur Léna m'a confié que leur mère avait changé de nom après sa mort⁷, à la suite d'une « *espèce de rituel avec du feu* » – le feu permettant de fixer l'âme (je n'ai malheureusement pas réussi à en savoir plus sur ce rituel, si ce n'est que les flammes permettent de révéler le nom posthume). Mais une chose est sûre c'est que *être bouddhiste* – ou de toute autre affiliation – n'a pas la même signification selon la conception que l'on se fait de la religion. Peut-être que la construction identitaire religieuse de l'individu au Japon ne passe pas par l'édification et l'affirmation d'une foi en des croyances spirituelles mais plutôt par une revendication d'appartenance à une communauté, ou même à plusieurs.

D. La mort, une conception et des pratiques en évolution.

Bien que le travail de Hertz (1907) s'inscrive dans la pensée évolutionniste de son époque et qu'il s'attache principalement à décrypter les pratiques funéraires des sociétés indonésiennes, je garde en tête l'une de ses réflexions concernant la conception de la mort dans *notre* société :

« L'opinion généralement admise dans notre société est que la mort s'accomplit en un instant. Le délai de deux ou trois jours qui s'écoule entre le décès et l'inhumation n'a d'autre objet que de permettre les préparatifs matériels et la convocation des parents et des amis. Aucun intervalle ne sépare la vie à venir de celle qui vient de s'éteindre : aussitôt le dernier soupir exhalé, l'âme comparait devant son juge et s'apprête à recueillir le fruit de ses bonnes œuvres ou à expier ses péchés. Après cette brusque catastrophe commence un deuil plus ou moins prolongé ; à certaines dates, particulièrement au « bout de l'an », des cérémonies commémoratives sont célébrées en l'honneur du défunt. Cette conception de la mort, cette façon dont se succèdent les événements qui

⁷ Le *kaimyou* est le nom spirituel reçu par la majorité des laïques après leur mort. Cette pratique bouddhiste est courante au Japon et assez onéreuse (Kenney 1996 : 5). L'attribution d'un nom de manière posthume permet certainement d'entériner le changement de statut du défunt mais participe aussi à mon avis d'un processus d'ancestralisation (Chaumeil, 1997 : 87).

la constituent et lui font suite, nous sont si familières que nous avons peine à imaginer qu'elles puissent ne pas être nécessaires. Mais les faits que présentent nombre de sociétés moins avancées que la nôtre ne rentrent pas dans le même cadre. » (Hertz, 1907 : 15)

Plusieurs choses pourraient être soulignées dans cet extrait, comme par exemple le refus d'une interprétation symbolique des pratiques funéraires cohabitant pourtant avec une conception religieuse, chrétienne, de l'âme et de l'après-mort. Mais c'est principalement l'idée qu'une familiarité avec les pratiques mortuaires entraînerait une nécessité d'agir selon elles qui éveille mon questionnement. Au Japon, comme exposé plus haut, les rituels funéraires relèvent d'une importante codification. Or, les nouvelles générations de Japonais-e-s ne semblent plus s'y soumettre avec la même rigueur que les précédentes. Umi, évoquant les cérémonies d'anniversaires de la mort d'un proche, me confirme qu'au Japon :

« Maintenant, c'est moins important. Avant, c'était l'ancien âge, c'était très important mais maintenant les générations changent. Les jeunes filles comme toi, on ne peut pas les forcer : « Il faut faire la cérémonie de la 3^e année, de la 4^e année pour ton papa ! Emma tu dois aller à shrine [désignant le temple shinto], ou au temple [désignant le temple bouddhiste] ! ». On ne peut pas forcer. C'est pour ça que peu à peu ça disparaît. C'est dommage mais ça disparaît. ».

Cette disparition est-elle due à un défaut de connaissances, ce qui entraînerait par extension une perte de familiarité avec les rituels ? Ou bien inversement, ne serait-ce pas l'absence de familiarité avec les rituels qui induirait la disparition des connaissances, et donc de la pratique ? Je prendrai l'exemple de Misa et de son rapport avec le *butsudan*, meuble-objet important du fait religieux bouddhiste laïque. Cet objet rituel, aux allures de temple miniature, comprend tout un ensemble d'accessoires de culte mais sert principalement à accueillir les tablettes funéraires (*ihai*) des défunts, ayant désormais rejoint la catégorie des *ancêtres*, ainsi qu'une image de Bouddha (Rambelli, 2010). Les pratiques qui l'accompagnent se constituent principalement d'offrandes alimentaires et de prières. Si Misa ne désire pas en installer un chez elle pour sa mère, elle sait que sa grand-mère (vivant au Japon) en possède un et qu'elle y prie certainement pour sa fille. Ce n'est pas quelque chose apparaissant comme nécessaire à Misa, ces parents n'en possédaient pas eux-mêmes en France (la possession d'un *butsudan* au préalable, au Japon, n'étant pas précisée). Son éloignement géographique avec le Japon me semble avoir participé à rendre pour Misa cet élément domestique non-nécessaire. A travers cet exemple, je me permet d'émettre l'hypothèse que le contexte migratoire, et l'éloignement vis-à-vis du Japon qui en découle, puissent venir s'adjoindre à la diminution des pratiques

rituelles chez les jeunes Japonais-e-s. Mais peu importe finalement les raisons, ce que l'on constate c'est qu'il y a une évolution des pratiques et des représentations autour de la mort ; ce qui était nécessaire et commun autrefois, ne l'est plus aujourd'hui.

PARTIE II : Des rapports à la mort singuliers en contexte franco-japonais

A. Conceptions et représentations de la mort

1. La présence des morts parmi les vivants

« *Moi, plusieurs fois on est venu me dire « Ah ! j'ai senti la présence de ta mère, elle va bien. Elle avait l'air d'aller bien. C'est bon signe. ».* C'est des trucs, quand t'as 16 piges tu fais :
« *Quoi ?! Qu'est-ce tu me dis, là ?! Quoi ?! Euh, j'ai peur là...».* » (Léna).

La possibilité d'une coexistence du monde des morts avec celui des vivants n'est pas toujours une chose facile à appréhender. La présence des morts peut se faire ressentir parmi les vivants lors d'événements rituels leur étant spécifiquement dédiés (comme vu plus tôt avec l'exemple de l'*O-bon*) ou tout simplement lorsque ceux-ci décident de faire irruption dans le quotidien des vivants. Leur présence est souvent invisible mais reste tout de même perceptible et n'en suscite pas moins le doute, l'incompréhension voire la peur. Léna l'exprime bien :

« *Quand j'étais petite, j'avais très peur de là où j'habitais parce que j'habitais là où ma mère est morte. Et pendant très très longtemps j'avais peur de sa présence. C'était horrible. Bon maintenant c'est parti, maintenant que... je l'ai jamais vue, j'ai jamais senti sa présence. Enfin si ! mais dans le sens où, quand t'as peur tu sens un peu tout et n'importe quoi.* »

Avec le recul, il est aisé, et même rassurant, de remettre en question la teneur de ce qui a été vécu comme une proximité avec le mort. Les réactions face à cette proximité ressentie semblent dépendre de la foi que l'on accorde à l'idée même de coexistence entre les deux mondes. L'intervention d'un mort dans le monde des vivants peut alors être vécue de manières très différentes par quelqu'un qui y *croit* et par quelqu'un qui doute, c'est-à-dire qui accorde un minimum de crédit aux interprétations appuyant cette idée, tout en conservant une part de scepticisme. La foi que l'on accorde à une idée est issue de nos manières de concevoir le monde, de nous le représenter.

Je m'arrête ici un instant sur la différence entre les termes : *croire* et *savoir*. Loin de moi l'idée de m'étendre sur un sujet longuement développé par des anthropologues comme Jean

Pouillon⁸ ou Gérard Lenclud⁹, je reviendrai simplement sur des propos émis par le sociologue Patrick Baudry (1999 : 13-16). Il aborde cette question en comparant « notre culture » à la société « négro-africaine » :

« Nous avons appris à savoir que, du moment qu'une personne est morte, elle n'est plus. Tandis que dans les sociétés dites traditionnelles, c'est précisément qu'elle ne soit plus là qui oblige l'ici à un rapport qui ne saurait être que de « croyances » comme nous pouvons en parler avec condescendance, avec désinvolture et finalement, pour ce qui concerne nos propres croyances, sur le mode même de l'incroyance. Pour nous qui ne possédons qu'un discours pauvre sur les morts, et qui tentons peut-être de compenser ce quasi-mutisme en un « intéressant » ou « profond » discours sur « la » mort, la réalité d'une relation aux défunts semble effritée. Qu'aurions-nous ici à croire ? ».

Et si l'on pouvait *croire* au point d'en oublier que l'on *croit* ? *Savoir* ne serait alors que la conséquence de cet oubli, la certitude remplaçant alors le doute oublié et dépassé.

« Sans doute, ne croyons nous plus aux morts, à leur « existence », ou sans doute avons-nous du mal à croire vraiment que nous y croyons. »

Les grands-parents japonais de Léna *savent* que les morts sont capables de provoquer nombre de phénomènes. Un jour, ils en déduisent que c'est la mère de Léna qui a provoqué l'orage et la panne d'électricité venant d'avoir lieu. Certainement réagissait-elle à la discussion qu'ils étaient en train de tenir à son propos.

« C'est pas surprenant, en fait les morts sont vraiment présents... alors qu'en France on dirait : « bah ils sont fous », non au Japon... ils voient les morts ! Je pense qu'ils les voient. Je pense que ils ont une aptitude à voir les créatures ou les morts... Alors que nous on l'a perdue parce qu'on a perdu cette spiritualité. ». (Léna)

Ou peut-être avons-nous simplement perdu la certitude de pouvoir les voir ? Je ne sais pas très bien à qui renvoie ce *nous* utilisé par Léna. Je pense qu'il se réfère aux occidentaux (Léna se considérant avant tout Française), auxquelles on associe souvent une vision matérialiste de la mort. Pourtant, les récits de présence, de dialogues ou d'interactions avec les morts ne manquent pas, *chez nous*. Et comme le rappelle Vinciane Despret (2015), la conception matérialiste de la mort « est certainement la conception la plus minoritaire dans le monde »,

⁸ Jean Pouillon (1979), « Remarques sur le verbe "croire" », in Izard et Smith. *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. A l'instar de sa fameuse phrase : « l'anthropologue est cet incroyant qui croit que les autres croient », je serais moi-même ici une « croyante qui croit que les autres savent ».

⁹ Gérard Lenclud (1990), « Vues de l'esprit, art de l'autre », *Terrain*, n°14.

citant elle-même Magali Moliné¹⁰. Si les représentations de la mort et de l'au-delà sont multiples, celles concernant l'âme le sont très sûrement tout autant.

2. Conceptions et représentations de l'âme

« Je vis les hirondelles voler dans le soir d'été. Je me dis – pensant avec déchirement à mam. [sic] – quelle barbarie de ne pas croire aux âmes – à l'immortalité des âmes ! Quelle imbécile vérité que le matérialisme ! » Roland Barthes (2009 : 171)

Mais « qu'est-ce que l'âme ? », Maurice Godelier (2014 : 17) lui-même se pose la question. Si mourir correspond simplement à l'arrêt du corps, « *l'arrêt clinique* » comme le pense Raphaël, alors l'âme n'existe pas ou plutôt elle n'a pas lieu d'exister. Mais si l'on postule « la survie de l'esprit »¹¹, la mort ne signifie pas la fin de l'existence, seulement celle d'une existence matérielle. Et « de quoi est faite une âme ? », demande encore Godelier, « est-ce comme on le dit ou l'écrit, une réalité purement « spirituelle », distincte et incomparable avec la réalité matérielle des corps faits, eux, de chair, d'os, de sang et de peau ? ». Les religions nous offrent de réfléchir à cette dimension spirituelle. Emilie, la sœur d'Raphaël (cf. Annexe1), s'inscrivant, elle, dans la pensée chrétienne, se représente l'après-mort ainsi :

« Je pense que derrière la mort, justement il y a l'âme. Qui reste... vivante, je ne sais pas, existante plutôt. Du coup je ne sais pas si il y a une idée de paradis, d'enfer ou de purgatoire. Je ne sais pas si c'est réel. Mais je pense qu'il y a quelque chose derrière et que les âmes peuvent... nous voir après leur mort. »

A ces mots, son frère – que je rencontre en même temps qu'elle – rit un peu. Emilie continue, s'adressant alors un peu plus à lui qu'à moi :

« Nan mais elles ne font pas partie de nous ou quoi, tu vois, mais elles sont visuelles... Dans les séries et tout, ils les mettent très haut... et je sais pas si c'est très haut, ou très bas, ou nulle part. C'est pas physique, tu vois. Mais c'est existant. »

Je soulignerai, une fois encore, ce besoin pour les vivants de situer les morts (« *derrière* » ; « *très haut, ou très bas* » ; « *nulle part* »). Et c'est peut-être ce qui assure autant de succès aux

¹⁰ Magali Moliné, (2006) *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris

¹¹ Tournure utilisée par Jean Esmein, 2015 (« l'idée que les hommes morts participent à l'activité des hommes vivants dérive du postulat de la survie de l'esprit. » page 65)

productions télévisuelles, exhibant la mort à toutes les sauces¹², mais permettant ainsi aux téléspectateurs de se faire une idée, de se forger une ou plutôt des images, de l'après-mort. Ces images véhiculent souvent beaucoup de violence. J'ai pu constater, au cours de mon terrain, que faire allusion à la mort « dans les séries » ou « les films » s'accompagnait souvent d'une évocation à la violence mais également de considérations sur sa propre mort.

« Je crois que la première fois que j'ai eu, genre, peur de la mort... ce sentiment bizarre là... je devais avoir 9 ans. Je sais pas si c'est normal. Je pense ! [C'est venu comme ça ?] Oui, je ne sais pas. En fait je pense que pour avoir peur de la mort il faut... il faut se concentrer. Y a un point, où au bout d'un moment on se dit : « oh putain ! » (rire) je sais pas si vous voyez... Faut faire tourner mais... ça vient pas comme ça, on se dit pas : « Ah je vais clamser ! ». C'est plus approfondi. [Et à 9 ans, t'avais déjà ce genre de réflexions... ?] (rires) Non, mais... je sais pas, je regardais des films sur la seconde guerre mondiale et je me disais : « woh ! ». » (Raphaël).

Et lorsque j'ai demandé à Hiro s'il préférerait « être enterré, ou... ? », il m'a répondu :

« Brûlé ? J'ai un peu de mal. Moi j'ai plus l'enterrement en tête. L'incinération c'est un peu bizarre. Mais ça c'est une différence de culture. [Comment ça, de culture ?] L'incinération, ça me gêne. Pour moi, c'est Jeanne d'Arc, c'est être brûlé... ça représente un peu les interdits. Mais après c'est ce que tu vois à la télé, dans la série Games of Throne. C'est les sorciers comme Jeanne d'Arc qui se font brûler. Nan mais ça c'est plus ma culture française. »

On peut critiquer cette occurrence médiatique de violence et de morbidité (« comme s'il fallait alimenter un besoin de violence inhérent à la nature humaine ! » Faivre, 2013 : 13) ou encore la regretter (« la mort, dont on cherche peut-être le repère dans ces mises en scènes qui l'exposent et la dissimulent, n'est plus qu'un événement : elle perd son statut de dimension tragique qui oblige aux solidarités » Baudry, 1999 : 18). Mais on peut aussi simplement la considérer comme l'une des modalités de l'évolution des pratiques et des conceptions relatives à la mort.

¹² Voir l'« Avant-propos » écrit par Daniel Faivre (« On montre la mort abondamment la mort dans les médias, avec de gros plans et des ralentis sur des chairs explosées et des corps broyés, une précision extrême qui vire d'ailleurs trop souvent vers une trouble complaisance » page 12)

3. Comment se préparer à sa propre mort et à celle de ses proches ?

Questionner le rapport que les individus vivants entretiennent avec leur propre potentialité de mourir, avec leur propre mort – déjà un peu évoquée plus haut – renvoie à des éléments biographiques divers (notamment aux conceptions spirituelles et religieuses individuelles). Hiro, par exemple, associe cette question à une réflexion profonde sur sa foi et son rapport avec la religion catholique, dans laquelle il a été élevé (« *je pense que quand j'aurai réfléchi à ma foi, j'aurai beaucoup plus de réponses à la mort* »). Emilie, quant à elle, reste persuadée qu'il y a quelque chose après la mort, mais ne sachant pas quoi, elle « *ne sait pas si ça fait peur, si [elle] a peur de la mort.* ». Mais elle s'imagine que si elle est un jour confrontée à celle-ci (par exemple avec un accident), oui, elle aura certainement peur. Faut-il attendre de se retrouver face à elle pour avoir peur de sa mort ? Raison pour laquelle ce sont souvent les personnes âgées qui expriment avoir peur de mourir... L'idée de mourir peut-elle générer d'autres sentiments que la peur ? Et amener certaines personnes à vouloir se suicider... Sera-t-on un jour suffisamment prêt pour affronter cette peur ?

« *[Est-ce que t'as déjà réfléchi à ce que tu voudrais qu'on fasse de ton corps après la mort ?] Je m'en fous. Mais je m'en fous parce que je pense que je ne suis pas prêt. [Pas prêt à quoi ? à y réfléchir ou à ce que ça arrive ?] Nan à mourir je pense. Je suis plus dans l'action de la vie, que dans la passation et mourir.* » (Hiro)

Hiro souligne ici que l'acte de mourir correspond – pour lui mais peut être aussi pour d'autres – à une étape de la vie, un moment qui survient après avoir été actif et donc *vivant*. Mourir s'apparente à une attitude face à la vie, et même à une acceptation que la vie prend fin, qu'elle peut se terminer ici et maintenant. « *La mort c'est un orgasme de la vie* » me dit-il, « *quand tu discutes avec des infirmiers qui aident les personnes âgées à passer le cap, ils te disent : « si tu te lâches pas, tu peux pas mourir ».* [...] *En fait les infirmiers sont là pour les accompagner à se lâcher* ».

Et pour d'autres, peut-être les personnes plus âgées comme Umi, mourir, c'est : « *naturel pour tout le monde. Un jour, il faut mourir. On ne peut pas vivre 100 ans, 200 ans. Oui de mourir, bien sûr ça fait peur. Peur de souffrir... le cancer... ça fait peur. Mais un jour il faut mourir, pour tout le monde.* » La peur de souffrir, et/ou de vieillir, remplace la peur de

l'évènement-*mourir* (« Mourir cela n'est rien. Mourir la belle affaire. Mais vieillir... Ô vieillir. » Jacques Brel¹³).

Mais comment faire pour se préparer à accepter la mort de l'autre, d'un proche ? Raphaël me raconte comment « *déjà avant [le décès de sa mère], plusieurs fois, quand on allait la visiter à la Maison d'Accueil Spécialisée, [il se] disait : « Ah c'est peut-être la dernière fois, on sait jamais »*. Cette prévision de « *la dernière fois* », le fait d'envisager que l'échéance est peut-être proche, ne signifie pas toujours que l'on est prêt ou *préparé*. A quoi faudrait-il se préparer d'ailleurs ? A la fin de l'autre que l'on hérite tant, ou au vide qu'il va laisser derrière lui dans notre vie ? J'ai aussi pu constater de la gêne parfois, chez certains de mes interlocuteurs, à aborder cette question au cours de discussions pourtant riches de révélations intimes. Pouvant être considéré comme « *très personnel* » (Hiro), ce rapport entretenu avec sa propre mort me rappelle à l'idée de *tabou* abordée par de nombreuses études sur la mort en sciences sociales. Michel Vovelle (1974) affirme que « la mort est un sujet tabou qu'il est difficile d'aborder de front. ». De même que la mort d'autrui semble difficile à affronter ou même à envisager, la possibilité de sa propre disparition semble elle aussi difficile à questionner et à aborder, notamment avec autrui.

B. La restructuration de la vie après la mort (d'autrui)

1. La solitude dans laquelle nous laisse le défunt.

« Froid, nuit, hiver. Je suis au chaud et cependant seul. Et je comprends qu'il faudra que je m'habitue à être *naturellement* dans cette solitude, y agir, y travailler, accompagné, *collé* par la « présence de l'absence ». » Barthes (2009 : 6)

Après la mort d'un proche, il faut apprendre à continuer à vivre. Apprendre à ne pas se laisser emporter par le vide que la personne laisse derrière elle dans notre vie. Cela demande de recomposer un ensemble d'habitudes et de manières de faire à partir de ce qu'il reste.

« La mort, entend-on, est rupture. Mais elle est aussi l'occasion de la mise en place d'une structure. Rupture et structure, c'est en cela qu'elle fait *événement*, donnant à ce terme sa compréhension la

¹³ Extrait de la chanson « Vieillir » de l'album *Les Marquises* (1977) et citée par Jean-Luc Pétry (« la mort dans l'œuvre de Jacques Brel et de Léo Ferré ») dans Daniel Faivre (dir.), 2013.

plus riche. À l'occasion d'un décès, une place sociale est laissée vide. Le groupe des proches, la famille, le réseau de ceux pour qui il y a « disparu » est appelé à se reconstituer. Rétablissant la vie au-delà de la perte et du manque, il doit intégrer l'absence et du même coup se reconstituer en tant que réseau relationnel original. Jamais plus il ne sera ce qu'il était : face à la mort, le groupe est essentiellement un être en devenir.» (Lemieux, 1982 : 6).

Une rupture d'avec le quotidien précédent la mort a lieu, et il faut savoir se positionner par rapport à elle. Ce positionnement peut passer par une réévaluation de nos besoins affectifs et sociaux, comme j'ai pu le comprendre à travers les propos de Umi. Si son mari venait à décéder avant elle, elle estime qu'elle rentrerait au Japon. Pour ne pas être seule. Pour pouvoir communiquer facilement. Pour être avec de la famille. C'est un choix conséquent mais visiblement nécessaire et évident pour elle (« *Pourquoi je resterai ici ?* »). L'absence de son mari défunt serait ainsi (en partie) comblée par la présence d'autres formes de familiarités : une communauté familiale, une population linguistique, et peut-être aussi des usages socioculturels. Un autre exemple, celui de Misa qui a perdu sa mère à l'âge de 19 ans, m'amène à penser que les relations entre les personnes ne changent pas vraiment à la suite de cet événement. Le décès n'a pas rompu le lien Mère-Fille entre Misa et sa mère. Ce sont plutôt les modes de communication entre elles et d'une certaine manière les éléments partagés au sein de cette relation qui se retrouvent altérés. Soit les personnes restantes trouvent un moyen de continuer à communiquer avec les personnes défuntes. Il faut pour cela savoir être à l'écoute, porter attention aux manifestations *de l'au-delà* car « les morts n'agissent jamais de manière directe. Ils ont des modes singuliers de présence [...] » (Despret, 2015 : 109). Et une fois le *message* délivré, il reste à l'intercepteur, au récepteur, la charge de l'interpréter. Soit, on a le sentiment que toute communication est impossible. C'est là, à mon avis, que la mort prend véritablement son sens de rupture. L'absence de l'être disparu, perdu prend alors toute son ampleur. Misa m'explique ainsi que, des années après :

« *Ça peut faire toujours aussi mal. Quand t'es maman et que tu peux pas parler de choses... Je m'entends très bien avec la mère de Paul [son mari] mais voilà, y aura jamais le même relationnel. Une maman, c'est autre chose. Donc quand t'as des questions existentielles, de la vie... bêtes, hein... voilà, j'ai plus qu'à chercher moi-même, faire mes expériences et... tu vois, je peux pas demander à ma mère : « Qu'est-ce que tu ferais ? Quels sont tes conseils ? ».*

Ressentir l'absence, et par extension le manque, amène à une re-confirmation, une réaffirmation du statut de défunt. C'est quelque chose « *qu'on oublie pas* » même si « *la vie continue* ».

« Un décès, ça fait toujours mal, hein. T'oublies pas la douleur que c'est... que c'est que cette absence... Parfois on y pense, surtout que ma mère est décédée le 5 février donc tu vois, bah là en plus on est dans la période [l'entretien a eu lieu le 18 janvier] effectivement où on y repense... Mais ce genre de douleur ça s'apaise. Au fur et à mesure je pense. Mais t'oublies pas. » (Misa)

Il me semble que souvent la négation de l'oubli va de pair avec l'idée d'habitude. On s'habitue à l'absence, comme si on l'oubliait pour un temps ou que l'on perdait conscience de cette absence de contacts avec le défunt. Pourtant, la rupture, non pas du lien mais de la présence de l'autre dans sa vie, n'est pas un événement, un fait que l'on peut perdre de vue complètement. Il y aura toujours des éléments du quotidien pour nous le rappeler.

2. L'oubli comme corollaire de l'éloignement.

« On ne décide pas de se souvenir, ou d'oublier. Le souvenir nous vient comme l'oubli s'empare de nous. » (Baudry, 2001 : 11).

Malgré le chagrin de la perte, il arrive parfois que l'oubli s'empare parfois de la mémoire de ceux qui restent. Comme Umi qui a oublié la date du « *meinichi* » de son papa, ou comme Hiro qui ne se rappelle plus du prénom de sa grand-mère paternelle. Tous deux cherchent à en dégager du sens, à me fournir une explication de cet oubli.

Hiro me parle de son père : « *qui parlait pas beaucoup beaucoup. De lui. Il était très générique. Du coup, moi j'ai pris l'autre pli. En ce moment. Après c'est ma réponse en ce moment. Je réagis par rapport à mon désir.* ». Et Umi m'évoque son parcours migratoire ainsi que le temps qui passe : « *J'ai oublié parce que j'habite en France. C'est très loin du Japon donc...* » ; « *j'ai oublié parce qu'il est décédé en 1977... le temps de 40 ans qui fuit.* »

La proximité – ou plutôt le manque de proximité – avec l'individu décédé, à cet instant de la vie de mes interlocuteurs, semble liée à cet effacement de la mémoire. Je pense ici à une distance relationnelle autant que géographique. Chacun à leur manière, Umi et Hiro sont loin de leurs morts, et ressentent cet éloignement. Mais j'ai découvert, chez tous les deux, une forme de fatalisme ou d'acceptation face à l'oubli – un « *c'est comme ça* » – car une fois que la distance s'est installée, elle paraît peut-être difficile à combattre. Hiro semble avoir tenté de se rapprocher d'elle en passant par son père, mais n'y a pas réussi. On dirait alors que la seule

manière de combler la distance – et peut-être ainsi de parer à l’oubli – c’est de se rapprocher, physiquement, géographiquement, d’où l’importance de pouvoir situer les morts. Les parents de Umi sont enterrés et célébrés par le reste de sa famille au Japon :

« Quand mes parents sont décédés, j’étais encore au Japon. Donc bien sûr, on est allés à la cérémonie funéraire. Et on a aussi le cimetière. [...] Si j’étais encore au Japon, peut-être que je ferais plus fréquemment le meinichi ou les autres cérémonies. Mais si j’habite à Toulouse, c’est trop loin pour garder la culture du Japon. »

Pour Umi, respecter les pratiques rituelles japonaises n’est possible qu’au Japon. Il en va de même pour Misa, dont la mère a été inhumée au Japon après que les cendres y furent transportées. Lorsqu’elle fait le voyage avec sa famille, souvent au mois d’août, c’est la période du *O-bon matsuri*, et elle se rend sur la tombe de sa mère. Il s’agit cependant de la seule pratique funéraire japonaise qu’elle accomplit. Et comme elle le dit très bien : *« j’honore seulement les ancêtres quand je suis au Japon. »*. Par cette phrase, on comprend qu’elle possède bien les connaissances relatives aux conceptions japonaises de la mort et du culte des ancêtres. Il s’agit donc d’une attitude consciente, d’un choix personnel, individuel, de s’inscrire dans la ritualité de la communauté japonaise, uniquement lorsque qu’elle se trouve dans le pays. Il faut faire partie de la communauté japonaise pour en pratiquer les rituels. Et réciproquement, les rituels participent au développement de la communauté.

3. Communauté ou contexte franco-japonais ?

Depuis le début de mon terrain, je suis frappée de constater à quel point les immigrés japonais qui arrivent en France s’organisent et se débrouillent toujours (aujourd’hui notamment grâce aux réseaux sociaux) pour s’entourer d’autres Japonais. Umi, par exemple, me dit n’avoir que des amies japonaises. J’ai donc essayé de questionner mes interlocuteurs sur la dimension communautaire des Japonais de France, ainsi que sur leurs représentations de la communauté :

« Des gens qui se fréquentent mais qui ne restent que entre eux. Ils ne vont pas vers les autres... par méconnaissance ou je sais pas... par peur de l’autre ou alors c’est le fait qu’ils parlent pas français, ils ne restent qu’entre eux. » (Misa)

A mon grand étonnement, Misa et sa sœur Léna, deux jeunes femmes issues de deux parents japonais mais ayant choisi à 18 ans la nationalité française, ne se considèrent pas comme japonaises, ou faisant partie de la communauté japonaise. Alors que Hiro, ayant pourtant des références identitaires similaires (cf. Annexe 1), me témoigne de son engagement important au sein de la communauté japonaise de Toulouse. Appartenance communautaire qui n'a pourtant pas été facile à obtenir :

« Ah, pourquoi le « faux » Japonais ?... Alors du coup pour m'intégrer. Parce que au début ce que j'essayais de faire à Toulouse, c'était de devenir comme un Japonais, d'être égal à égal. Mais ça c'était impossible quoi, tu te rends compte... qu'il faut parler à peu près le même langage, avoir la même culture. Et [...] tout comprendre d'un Japonais c'était impossible. Donc la manière de me faire accepter dans la société japonaise à Toulouse c'était de dire « je suis le faux Japonais, le Japonais qui a grandi en France. Voilà, et c'est comme ça que j'ai réussi à me faire accepter. Au lieu de me dire : « j'essaie de devenir comme eux » et bah « je suis différent ». Par contre j'ai quand même des racines japonaises. Bah voilà « je fais partie de la communauté, mais pas en étant un vrai Japonais ». »

Laurent, quant à lui, pourtant très investi dans l'Association Toulouse Midi Pyrénées Japon, ne semble pas trop se questionner sur son appartenance à la communauté japonaise. Il parle la langue, connaît bien la culture, s'est marié à une Japonaise. Pourtant il n'est pas, et ne sera jamais, japonais :

« La culture japonaise pour moi c'est un cercle. C'est une notion de groupe, de cercle, on est à l'intérieur du groupe, on est protégé par le groupe, on doit respect au groupe. Mais par contre, rentrer dans le cercle c'est très compliqué [...] Celui qui est dehors c'est l'étranger et en tant qu'étranger, on ne rentre jamais complètement dans le cercle. Même si moi je me considère assez proche, avoir un certain niveau de compréhension ... je dirais que la seule compréhension que j'ai atteinte au bout d'un certain temps c'est que je ne ferai jamais partie du cercle. »

Qu'est-ce qui fait que l'on est japonais ou non ? Que l'on est reconnu comme tel par les autres membres de la communauté – que l'on *fait partie du cercle* – ou encore que l'on s'identifie soi-même comme japonais ? Marc Humbert (2010), dans un article sur l'immigration au Japon, cite l'auteur japonais Fukuoka Yasunori¹⁴ qui a mis au point une grille de lecture qui

¹⁴ L'auteur se réfère ici à l'ouvrage de Fukuoka Yasunori (2000). *Lives of Young Koreans in Japan*. Melbourne, Trans Pacific Press.

permettrait de distinguer un Japonais d'un non-Japonais. On se trouve bien sûr ici dans une forme d'essentialisation de l'identité japonaise. Humbert (2010 : 5) nous dit :

« Selon [Fukuoka], trois caractéristiques jouent un rôle essentiel : a) être japonais par le sang, par la descendance, par une filiation avec des personnes considérées ethniquement comme japonaises ; b) parler le japonais et se comporter culturellement comme les Japonais ; c) avoir légalement la nationalité japonaise. Toute personne qui détient au moins l'une de ces caractéristiques peut plus ou moins prétendre à être japonaise. »

De mon ressenti personnel, il faudrait plutôt pouvoir se revendiquer des trois pour prétendre et être entièrement reconnu comme japonais. Au cours de mon enquête, j'ai d'ailleurs relevé les termes variés de désignation et de différenciation. On peut ainsi être, et être reconnu comme :

- « 100% japonais », « des vrais Japonais », « des Japonais-Japonais, eux. »
- « franco-japonais », « nichifutsu », « une famille franco-japonaise », « de la double culture franco-japonaise » ; « des Japonais qui ont grandi en France »
- « mixte », « avoir une mixité », « métis »
- « half » ou « hafu ¹⁵ », « moitié japonais », « d'avoir un côté japonais »

Ou encore, on peut se ressentir « *ni Japonais, ni Français, entre les deux* », comme Hiro qui me dit être « *un peu perdu entre les deux*. ».

Donc s'il y a bien une communauté japonaise en France, ce n'est pas la même chose qu'une communauté franco-japonaise en France. Je n'ai pas perçu au cours de mon terrain de volonté de constitution d'un collectif d'échanges interrelationnels, et qui serait basé sur la mixité franco-japonaise. Seul Laurent laisse entendre l'idée d'une « *communauté franco-japonaise* », mais je l'interprète plutôt comme un sentiment d'appartenance à un ensemble de personnes partageant les mêmes référents identitaires – ce que je nomme plutôt un « *contexte* » franco-japonais. Doris Bonnet (2000 : 3-7), travaillant avec une population immigrée africaine s'est retrouvée confrontée à une situation similaire à la mienne :

« L'enquête a fait valoir que les populations immigrées ne constituent pas un sujet collectif dont le discours et les conduites seraient uniquement le produit d'une culture d'origine. Elles représentent plutôt un ensemble d'individus aux trajectoires de migration singulières, avec une diversité de conduites d'insertion et de choix identitaires. »

¹⁵ Terme utilisé au Japon et par certain de mes interlocuteur. Il vient de l'anglais (half) et se traduit donc par « moitié ». Pour plus d'informations sur le métissage au Japon, on peut voir le film "Hafu: The Mixed-Race Experience in Japan" de Megumi Nishikura et Lara Perez Takagi.

Si son enquête portait principalement sur des individus ayant eux-mêmes immigrés (la 1^e génération), la mienne a portée plutôt sur des individus que l'on pourrait tous qualifier de « métis » (biologiquement et/ou culturellement), ou « Hafu » (terme japonais utilisé pour qualifier les métis mais qui ne concerne que la dimension biologique). Pourtant, chacun d'eux relève de pratiques et de rapports à la mort singuliers, ce dont j'ai tenté de rendre compte précédemment.

« Les différentes trajectoires de migration [ou dans mon cas, les trajectoires de vie] individualisent les façons de penser et les comportements de chaque migrant. Elles témoignent qu'au sein de références identitaires identiques, on peut observer des attitudes extrêmement différenciées. »
(Bonnet, 2000)

Je tenterai donc, dans la partie suivante d'esquisser une réponse à la question de Raymond Lemieux (1982 : 7) : « Quelle place les pratiques de la mort donnent-elles, désormais, aux subjectivités ? »

PARTIE III : Des pratiques funéraires réinventées et individuelles

A. Les lieux de la mort

1. Importance du lieu de recueillement

« *La dernière fois qu'on est allés au Japon avec mon épouse en mars 2011, elle avait tenu [...] à aller sur la tombe familiale de son père. Son père lui est enterré au Liban, mais peu importe. Il y a la tombe familiale, du côté de son père, qui est à Kyoto.* » (Laurent)

Plus que le véritable lieu de sépulture du proche défunt, d'autres lieux peuvent parfois faire fonction de lieux de recueillement pour les vivants. Les cimetières, espaces créés pour le « repos des corps et des cendres humaines » d'après Pascal Moreaux¹⁶ (Président des Amis du musée Funéraire), remplissent très souvent ce rôle car ils « demeurent des lieux privilégiés du souvenir ». On vient alors se recueillir sur le lieu identifié, quand on le peut, quand on en a besoin.

« *Elle [son épouse] est enterrée à Angers, en fait chez mes parents. On n'avait rien préparé vraiment à Toulouse. Et donc elle est dans le caveau familial à Angers. Ce qui est à la fois... bien et pas bien, j'en sais rien... Ce qui est bien c'est que c'est assez loin. Ça évite... (rire) ça évite d'y aller toutes les semaines. Donc quand on va chez mes parents avec les enfants, on va évidemment au cimetière. Mais c'est une ou deux fois par an.* » (Laurent)

Cette épouse et mère japonaise est donc enterrée en France, loin de la tombe familiale de ses propres parents. Mais parfois, compte tenu du contexte de migration (produisant une discontinuité spatiale entre le lieu de vie et les lieux de sépultures des générations précédentes), « la seule alternative possible est de rompre avec les morts ou bien de rompre avec les vivants » (Attias-Donfut et Wolff, 2005 : 816). Pour que Laurent et ses enfants puissent prolonger leurs contacts avec la défunte, il a fallu rompre avec ses morts à elle, enterrés au Japon. Et si elle n'a « *pas exprimé de choix* » sur un lieu de sépulture ou la manière d'organiser ses funérailles, Marie-Lika a tout de même été enterrée *en famille* (ayant intégré celle de son mari), « le cimetière [consacrant] la filiation et la continuité familiale » (Attias-Donfut et Wolff, 2005 : 816). Le cimetière permet ainsi de *bricoler* avec les

¹⁶ Pascal Moreaux, (2009) « Naissance, vie et mort des cimetières », *Études sur la mort* (n° 136), p. 15-16.

conventions et les habitudes, et sert avant tout aux vivants de lieu de mémoire. Peu avant son décès, Marie-Lika a voulu se rendre pour la première fois depuis longtemps sur la tombe familiale de son père. Son époux émet l'hypothèse suivante :

« Je pense que c'était une sorte de réconciliation. Elle savait déjà que la maladie avançait donc là aller sur la tombe, pour elle, c'était une manière de dire... « Il y a eu des moments durs, de tension, de rupture... ». Avant de mourir elle a souhaité se réconcilier avec cette partie de la famille, me semble-t-il. » (Buno)

Lorsque l'on rend visite aux morts, les souvenirs du passé sont re-convoqués et réapparaissent dans le présent. Les vivants sont les dépositaires de ces souvenirs et de cette mémoire, le cimetière faisant alors office de point d'ancrage physique et matériel. Comme le dit Michel Lauwers (1997) :

« La tombe permettait à la petite communauté des vivants de garder mémoire du mort : « on n'a pas d'autre raison de nommer mémoires ou monuments des sépultures qui attirent les regards, que de rappeler à la mémoire ceux que la mort a dérobés aux yeux des vivants, pour empêcher l'oubli de gagner les cœurs et les avertir de penser aux disparus ».

2. La trajectoire migratoire et le choix du lieu de sépulture

« Où préféreriez-vous être enterré ou incinéré ?

En France ; dans votre pays d'origine ; dans un autre pays ; cela vous est égal »

(Attias-Donfut et Wolff, 2005 : 818).

Cette question a été posée au cours de l'enquête nationale sur le vieillissement et le passage à la retraite des immigrés (PRI) vivant en France en 2003 et réalisée sous la direction de Claudine Attias-Donfut. Elle en conclut, entre autre, que « la trajectoire migratoire exerce un fort impact sur le choix du lieu d'enterrement. » (2005 : 825). Mais comment définir la trajectoire migratoire, quels sont les critères pris en compte dans cette étude ? D'après le tableau (cf. Annexe 4), les éléments caractérisant les trajectoires migratoires des individus sont les suivants : la fréquence des retours au pays d'origine, le principal motif de venue, la discrimination au pays d'origine, le sentiment d'être mal accepté en France, le choix des autres retraités ou non originaires du pays, le lieu souhaité pour la retraite. Ces éléments permettent en effet de rendre compte en partie – car une enquête quantitative ne peut en aucun cas remplacer un travail qualitatif – du rapport que les immigrés entretiennent avec leur pays

d'origine et leur pays d'accueil. Un autre aspect peut également influencer le choix du lieu de sépulture : les facteurs économiques car « le transport du corps au pays d'origine implique une certaine dépense. » (Attias-Donfut et Wolff, 2005 : 824). Le problème du transport du corps (en partie résolu lorsque que ce sont uniquement les cendres que l'on transporte) est notamment évoqué par Umi, concernant son propre corps mais également celui de son mari, néerlandais :

« Si je décédais en France, par exemple, j'ai dit à mon mari et à mon frère qui est au Japon : « C'est pas la peine d'envoyer un cercueil en bois au Japon (rire) par avion, c'est trop de travail. ». Il faut se reposer sur la maison de pompes funèbres. C'est la même chose pour mon mari. Il m'a dit qu'il n'a pas besoin de cimetière, ni de cérémonie de funérailles, ni bouquet, ni fleur, ni couronne. Donc, « ashes », les cendres... « spray », disperser dans le jardin ou la forêt ou la mer par exemple. Donc on est tous les deux... Même les cendres, je ne sais pas. Ça fait beaucoup de travail, c'est pas la peine de faire beaucoup de choses. Si je décédais en France, il faut me laisser ici. [Et ton mari ne voudrait pas... aux Pays-Bas ?] Non, il a dit que c'est pas la peine. Il est très simple. »

Le lieu de sépulture et les pratiques rituelles dédiés usuellement aux morts ne sont pas objets de préoccupation majeur pour ce couple, le désir de sobriété et le souci de ne pas causer de dérangement pour les proches les ont amené à rejeter les usages funéraires *conventionnels*. Mais contrairement à cette enquête prenant en compte les rapports entretenus avec et entre pays d'origine et pays d'accueil, le contexte de mon étude et les personnes que j'ai rencontrées m'ont amené à envisager une autre forme de polarité. Deux rapports sont bien mis en jeu, mais il s'agit plutôt de comprendre comment les individus construisent leur lien avec « Ici » et avec « Là-bas ». Dans le cadre de mon terrain français, le « Ici » correspond bien sûr à la France et le « Là-bas » au Japon. Mais l'inverse pourrait parfaitement être employée. Par ces dénominations, je pense ainsi éviter l'idée de lieux de départ et d'arrivée, sans pour autant oublier le caractère migratoire des histoires familiales de chacun. Que l'on soit né « ici » ou « là-bas », que l'on ait vécu « là-bas » un temps ou que l'on soit toujours resté « ici », que l'on meure « ici » et que l'on soit enterré « là-bas », on est dans tous les cas un peu d' « ici » et un peu de « là-bas ».

La mère de Léna et de Misa a été incinérée en France, « au Père Lachaise. Et du coup nous on a transporté... les cendres de ma mère on les a emmenées au Japon. Et j'en ai aussi une partie qui est chez moi. Je me suis créé un mini-autel. (rire) tu peux le voir il est là. ». En effet,

dans sa chambre, il y a une petite étagère en bois suspendue à hauteur de visage et posée dessus une urne grise.

« *[Je me posais justement comme question : est-ce qu'il y a des formes hybrides, entre guillemets... parce que ça tu vois, c'est pas...] Oui, c'est une forme hybride. Parce qu'en plus l'urne elle est gréco-romaine. (rire) C'est un peu n'importe quoi.* »

Si Léna a conservée une partie des cendres de sa mère chez elle, en France, et créé un « *mini-autel* » (quasiment à la manière d'un *butsudán*) c'est qu'elle avait besoin de le faire. Besoin de créer entre les cendres de sa mère et elle quelque chose de personnel et dans la proximité de son appartement, de son intimité. Paradoxalement, devoir transporter les cendres au Japon, veut aussi dire s'en éloigner. C'est donc bien lorsqu'il est « soumis à des exigences contradictoires, [que le choix] aboutit parfois à des compromis, sous forme de « bricolages rituels ». » (Attias-Donfut et Wolff, 2005 : 816)

3. Des pratiques (funéraires) issues de choix individuels

Ces petits « bricolages rituels » que j'ai pu observer au cours de mes rencontres ne correspondent pas exactement à ce que je pensais trouver en commençant mon étude. Je m'attendais à trouver chez tous mes interlocuteurs des hybridations culturelles, dont on pourrait clairement identifier les composants et leur provenance culturelle. Cette aspiration relevait, je m'en rends compte aujourd'hui d'une conception culturaliste des pratiques funéraires. Depuis, j'ai compris que ce n'est pas ainsi que la recherche fonctionne et que la réalité est plus subtile que le fantasme de l'apprenti-chercheur.

« *Nous, [me dit Laurent] on n'a pas de butsudán, c'est sûr, c'est normal. Mais alors je ne sais pas si c'est l'influence japonaise ou juste parce que j'en ai senti le besoin, mais c'est vrai que dans ma chambre, j'ai une sorte de petit autel [plus tard¹⁷, il préférera utiliser le terme d'oratoire]. A la mémoire de Marie-Lika, puisque son prénom catholique c'est Marie et son prénom japonais c'était Lika. Et donc voilà, j'ai un endroit où j'ai une icône [de la Sainte vierge Marie], des petits souvenirs d'elle.* »

En entendant ces mots, je pense tout de suite à un mode de dévotion chrétien, notamment à cause de l'utilisation du mot *icône*, mais l'évocation de « *l'influence japonaise* », me

¹⁷ Au cours d'un échange par mails.

confirme que l'autel en question ne doit pas être formellement chrétien. Je repense alors au « *mini-autel* » réalisé par Léna et me demande s'il pourrait y avoir des éléments similaires. Après un très rapide coup d'œil sur la chambre en question, en présence des enfants mais pas du père de famille, mes yeux se portent sur un meuble sur lequel sont posés divers objets religieux. Je reconnais bien une icône de Marie mais il m'est difficile d'identifier le reste, et la question que je pose aux enfants sur la présence d'un *butsudán* dans la pièce les laissant perplexes, je n'ose les questionner davantage. Quelques jours après, je reçois un message de Laurent revenant sur ma rencontre avec ses enfants et sur la question du fameux oratoire.

« Pour éviter toute confusion, quand je parlais d'un petit "autel" en mémoire de mon épouse dans ma chambre, c'était en parallèle au "butsudán" au Japon. (Voir photo ci-après) [et un lien vers un site de butsudán japonais s'affiche].

- Il me semblait bien que vous me parliez d'un autel, mais du coup je n'ai toujours pas compris si le votre ressemblait à un butsudán ou au contraire pas du tout... ?

- Oui. Je voulais dire que "inconsciemment", j'ai aménagé un petit autel en mémoire de mon épouse avec sa photo, des objets à elle, mais également une icône de Marie et des chapelets, à la façon "butsudán", mais en version catholique!

C'est donc après plusieurs explications que les choses s'éclaircissent. Je comprends qu'il n'y a en fait rien à comprendre. Cet « autel-oratoire » est un bricolage personnel, et donc par extension singulier à Laurent, et se compose d'éléments qu'il apprécie et avec lesquels il est familier. Déterminer quel élément relève de quelle culture serait sans intérêt. La pensée qui a mené à son élaboration provient d'un besoin individuel, tout comme ce fut le cas pour Léna, et cet objet est reconnu par son créateur comme issu de deux influences culturelles (japonaise, souvent assimilée au bouddhisme, et française ou occidentale, au catholicisme). Il se peut aussi que les points de vue et les pratiques funéraires divergent au sein d'une même famille. J'apprend ainsi que Misa, pourtant à l'initiative de la seconde urne que possède Léna, ne supporterait pas elle aujourd'hui de conserver les cendres de sa mère chez elle. Elle préfère les souvenirs, les photos. J'apprends aussi que leur père ne voulait pas, au départ, qu'une partie des cendres soient conservées, que les cendres soient séparées :

« Au Japon je crois que ça ne se fait pas. Ça ne se fait pas de disperser, que ce soit séparé. Tout doit être au même endroit, pas dispersé. Mais voilà, maintenant, c'est chacun... chacun fait ce qu'il veut. »

Ainsi, s'il n'existe pas réellement de communautés franco-japonaises en France, le collectif rituel est aujourd'hui la plupart du temps réduit à la communauté familiale. Il n'y a pas de conventions, de prescriptions franco-japonaises : chaque famille s'occupe de ses morts à sa manière, et je dirais même que chaque individu au sein de la même famille possède une manière singulière d'entretenir son lien unique avec le défunt. Le contexte de mixité culturelle, de double culture, donne lieu parfois à des *bricolages rituels*, des *pratiques hybrides*, révélant la pluralité des influences que subissent chacun et chacune de manière individuelle.

B. Contourner la norme socioculturelle

1. Une société, une norme ?

A la lecture de l'introduction de Maurice Godelier (2014) de l'ouvrage portant sur les conceptions et représentations de la mort dans 14 sociétés, je me suis rendue compte de son utilisation récurrente des termes : « chez ... » ; « En... », etc. Comme si à chacune de ses sociétés correspondait UNE – et une seule – pratique rituelle et conception de la mort. Je n'en crois rien. Mais alors, comment considérer les représentations et pratiques qui font l'unanimité parmi la société en question ? Y a-t-il, à l'inverse, des rituels marginaux ? Est-ce qu'un individu fait partie d'une société lorsqu'il n'en pratique pas les comportements majoritaires, normaux ? Ou bien est-ce parce qu'il en pratique les usages normatifs qu'il en fait partie ? Je me souviens de Misa qui n'honore les *ancêtres*, c'est-à-dire les morts de sa famille selon la conception japonaise, que lorsqu'elle se trouve au Japon. C'est logique. En tant que détenteurs de différentes conceptions de la mort, les individus franco-japonais doivent trouver une manière de se positionner pour chacune d'entre elles. A quelle société appartiennent-ils d'ailleurs ? A l'une des deux ? Aux deux ? Aucune ? comme Hiro qui me disait être « *un peu perdu entre les deux* ». Je pense que mon terrain m'a fait prendre conscience d'une chose, c'est que les pratiques funéraires en contexte franco-japonais sont, avant tout et aujourd'hui, des pratiques individuelles. Elles sont les produits dérivés de pratiques socioculturelles faisant office de *norme* et rendues majoritaires au sein d'une société, d'une communauté nationale. Je rejoins ici Atmane Aggoun (2003) qui précise que « par norme, nous n'entendons pas seulement la norme juridique, mais, d'une façon bien large,

l'ensemble des modèles pour l'action ». Les individus choisissent, plus ou moins consciemment, de se référer à l'une de ses normes, à la norme de la communauté sociale et culturelle avec laquelle ils ont le plus d'affinité. N'existant pas de norme franco-japonaise – pas plus que de communauté franco-japonaise, comme nous l'avons évoqué précédemment – chaque individu franco-japonais se rapproche d'une norme de référence en fonction de son histoire et de sa propre trajectoire de vie.

2. « Négocier la norme »¹⁸ en la contournant.

L'individu doit-il obligatoirement se référer, comme par soumission, à une norme socioculturelle ? Et a fortiori à celle de la société dans laquelle il vit présentement (« ici ») ?

« L'anthropologie classique considère la relation d'obédience à la norme comme quasi-absolue (Hoebel, 1954¹⁹). [...] Pourtant, Malinowski (1933²⁰) s'était attaché à montrer que la soumission à la norme était aléatoire, dépendante des cas de figure et de la mise en jeu d'intérêts personnels, de sorte que l'obédience n'allait jamais de soi. Ces situations sont aujourd'hui l'objet reconnue de l'anthropologie juridique. (Rouland : 1988²¹). Les références personnelles passent pour s'effacer devant la morale collective. L'individualisme en tant que « souci-de soi » et autonomie ne paraît pas ainsi étranger à l'être social qui se caractériserait par la soumission à la force de la norme. » (Aggoun, 2003)

Mon étude montre bien que l'on peut contourner la norme qui régit habituellement les pratiques funéraires d'une société donnée. Les acteurs de ses pratiques *hors-normes* utilisent et sélectionnent certains usages en vigueur soit « ici », soit « là-bas », pour y ajouter des éléments secondaires, issus de « là-bas » ou d'« ici ». C'est le cas de Laurent, qui a utilisé pour les funérailles de son épouse, les usages rituels de la norme catholique (« *n'ayant pas exprimé de choix, c'est vrai qu'on a pris par défaut le rite catholique de base, c'est-à-dire inhumer.* » ; sa femme s'étant convertie à la religion catholique juste avant sa mort, le choix fut fait en accord avec la dernière affiliation religieuse de celle-ci). Mais il a fait ajouter à ces usages de référence des éléments japonais :

« Il y avait deux éléments japonais, pour lesquels ont s'est mis d'accord avec le prêtre. Une fois la cérémonie religieuse terminée, mais toujours dans l'église, les amis japonais ont

¹⁸ Terme repris d'Atman Aggoun (« Négocier la norme sociale »)

¹⁹ Hoebel (1954) *The law of primitive man*, Harvard University Press

²⁰ Malinowski (1933) *Mœurs et Coutumes de Mélanésiens*, Paris, Payot

²¹ Rouland(1988) *L'anthropologie juridique*, Paris, PUF

entonnés un chant japonais qui est complètement profane. C'était une chanson très connue de Sakamoto Kyu, « Ue o Muite Arukou », une chanson qu'elle aimait bien. Quelqu'un de la communauté japonaise a proposé de la chanter, j'ai dit que oui, ça tombait bien. Et puis après j'avais demandé à des amis japonais de faire de origamis de tsuru [grues en origamis]. Et donc là c'est à la mise en terre, à Angers, avec le cercueil, au lieu de déposer une rose on a déposé des tsuru. » (Laurent)

Faire intervenir dans une cérémonie funéraire catholique des éléments japonais, pourtant indépendants du contexte funéraire japonais, permet sans doute de correspondre à un besoin de personnalisation du rituel. La personne défunte vivait en France et était catholique mais elle était aussi japonaise. Afin de coller au mieux avec l'identité du défunt, il s'agit de contourner la norme d'« ici » (car elle reste malgré tout le référent d'affinité supposé par Laurent, l'organisateur des funérailles) grâce à des éléments de « là-bas ».

Mais ne nous y trompons pas, tous ces arrangements individuels avec la norme culturelle et sociale participent bien des mêmes considérations que les rituels collectifs, eux aussi malléables et adaptatifs. Il s'agit toujours, comme propose de le définir Jean-Pierre Chaumeil (1997), « de trouver les bonnes distances et les bons rapports avec les morts [plutôt que] de les frapper systématiquement d'amnésie collective » ou individuelle.

CONCLUSION

Mourir est un acte individuel. Mais « le « mourir » et surtout, l'immédiat « après-mourir » appartiennent également à la communauté de ceux qui restent et par qui l'histoire doit continuer » Daniel Faivre (2013)

Le réseau des proches gère l'après-mort comme il veut – ou comme il le peut – de manière collective ou individuelle. Nous avons pu voir tout au long de ce travail, l'importance des pratiques funéraires individuelles, notamment dans le contexte franco-japonais en France. Pourtant, le collectif n'a pas encore perdu de sa force.

A la fin de cette enquête, et même à la fin de la rédaction de ce mémoire, j'ai appris que la communauté japonaise de Toulouse était en deuil actuellement. Un des membres de cette communauté s'est suicidé récemment. Des funérailles ont été organisées et des regroupements pour lui rendre hommage ont eu lieu. N'ayant pas assisté à ces événements, je ne saurais m'étendre dessus plus longtemps pour le moment, mais je pense questionner ultérieurement les personnes que je connais sur cette nouvelle, malheureuse, mais qui semble avoir suscité une importante mobilisation au sein de la communauté japonaise. Cela me confirme que la communauté japonaise à Toulouse est active, et qu'elle remplit son rôle en tant que collectif, par la mise en place de rituels autour de l'événement qu'est la mort. Cette nouvelle m'amène également à remettre en question un élément de ma réflexion précédente. Je me demande si l'opposition que j'ai pu faire entre la communauté japonaise en France et la communauté franco-japonaise, inexistante à mon sens, ne cacherait pas une autre réalité. Peut-être serait-il plus juste d'envisager que la communauté japonaise fait partie du contexte franco-japonais, aux côtés de l'absence de communauté franco-japonaise. Si bien que les personnes *nichifutsu* ou franco-japonaises qui souhaitent malgré tout faire partie d'une communauté s'efforcent d'intégrer celle existante, la communauté japonaise de France. Mais je m'égare un peu, l'importance de ce travail se situant plutôt du côté des relations entre morts et vivants, ceux qui ont disparus et ceux qui restent.

Sans les vivants, les morts ne seraient plus rien. Et sans les morts, qu'advierait-il des vivants ? Sans leurs descendants et leurs amis, sans leurs proches *endeuillés*, c'est-à-dire ressentant la perte, le manque, la solitude, l'oubli, etc, les morts n'*existeraient* plus du tout. Et

c'est de nos ancêtres que dépend notre existence de vivants, de nos souvenirs avec eux que découlent notre manière de vivre aujourd'hui.

« les morts continuent d'agir au-delà de la mort. [...] Alors que leur corps retourne au néant leur conscience poursuit un destin social parmi les vivants. » (Ziegler, 1975 : 271)

Tous fonctionne comme si les morts et les vivants avaient besoin réciproquement les uns des autres.

BIBLIOGRAPHIE

ATTIAS-DONFUT Claudine et WOLFF François-Charles 2005. « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », *Population*, vol. 60, p. 813-836.

BARTHES, Roland 2009. *Journal de deuil*. Editions du Seuil, Points Essais, Paris.

BAUDRY, Patrick 1999. *La place des morts*. Armand Colin, « Chemins de traverse », Paris.

BAUDRY, Patrick 2001. « La mémoire des morts », *Tumultes*, n° 16, p. 29-40.

BLOCH, Maurice 1993. « La mort et la conception de la personne », *Terrain* [En ligne], 20 | 1993, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 27 mars 2016. URL : <http://terrain.revues.org/3055>

BONNET, Doris 2000. « Au-delà du gène et de la culture », *Hommes et Migrations*, n° 1225.

CAILLET, Laurence 2010. « Méprises et dérives. Ethnographie d'une autobiographie recueillie », *L'Homme*, n° 195-196, p.163-192.

CHAUMEIL, Jean-Pierre 1997.« Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 83, p. 83-110.

DESPRET, Vinciane 2015. *Au bonheur des morts*, Editions La Découverte, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.

DURANTELE, Jean-Marc 1994. « La danse du masque noir. Rites funéraires des Mossé du Kadiogo (Burkina Faso) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 13 | 1994, mis en ligne le 17 février 2014, consulté le 01 mars 2016. URL : <http://span.revues.org/1430>

ESMEIN Jean 2015. *La connaissance de l'âme et le dialogue des morts*, Hermann Editeurs, Paris.

FAIVRE, Daniel (dir.) 2013. *La mort en questions. Approches anthropologiques de la mort et du mourir*. Editions érès, Toulouse.

FROIS Luis, 1585. *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs*. Editions Chandeigne, Paris.

GODELIER, Maurice (dir.) 2014. *La Mort et ses au-delà*, CNRS Editions, « Bibliothèque de l'Anthropologie », Paris.

HERTZ, Robert 1907. « Contribution à une étude sur la représentation de la mort. », *l'Année Sociologique*, tome 10.

HUMBERT, Marc 2010. « Les immigrants au Japon passés au crible commun du jus *fusionis* » *Transcontinentales* [En ligne], 8/9 | 2010, document 4, mis en ligne le 31 décembre 2010, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://transcontinentales.revues.org/789>

KENNEY Elizabeth 1996. « Shintô Mortuary Rites in Contemporary Japan. », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 9. Mémorial Anna Seidel. Religions traditionnelles d'Asie orientale, tome II, p. 397-439 (version électronique p.1-43)

LAUWERS, Michel 1997. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au moyen âge (diocèse de liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne, « Théologie historique », Paris.

LEMIEUX, Raymond 1982. « Pratique de la mort et production sociale. », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 6, n°3, p. 25-44 (version électronique p. 1-35)

PATIN, Cléa 2006. « Chronique d'une cérémonie funéraire », *Ebisu*, n°36, p. 193-214 (version électronique p. 1-14)

RAMBELLI, Fabio 2010. « Home Buddhas : Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar (*Butsudan*) », *Japanese Religions*, vol.35 (1 et 2) : Spring and Fall, p. 63-86.

TOKUTARÔ, Sakurai 2015. *Dieu pour les Japonais* (traduit par Jean Esmein) Hermann Editeurs, Paris.

VOVELLE, Michel 1974. *Mourir Autrefois*, Gallimard, Folio Histoire, Paris.

ZIEGLER Jean 1975. *Les vivants et la mort*. Editions du Seuil, Essais, Paris.

SITOGRAPHIE

AGGOUN, Atmane 2003. « La mort immigrée ou l'âge mûr de l'immigration. Petites entreprises et petits entrepreneurs étrangers. », *Préactes du colloque d'octobre 2003*, [consulté le 25 mai 2017]. Disponible sur :

<<http://barthes.ens.fr/cli/revues/AHI/articles/preprints/ent/aggoun.html>>

HARDACRE, Helen (date de publication inconnue). « Are the Japanese People Religious ? », Japan Society of New York, [consulté le 09 mai 2017]. Disponible sur :

<http://aboutjapan.japansociety.org/are_the_japanese_people_religious>

Banque Mondiale (dernière mise à jour le 27 avril 2017). « Population », Indicateurs de développement dans le monde, Public Data (répertoire de données publiques) de google.fr. [consulté le 09 mai 2017]. Disponible sur :

<https://www.google.fr/publicdata/explore?ds=d5bncppjof8f9_&met_y=sp_pop_totl&idim=country:JPN:KOR:RUS&hl=fr&dl=fr>

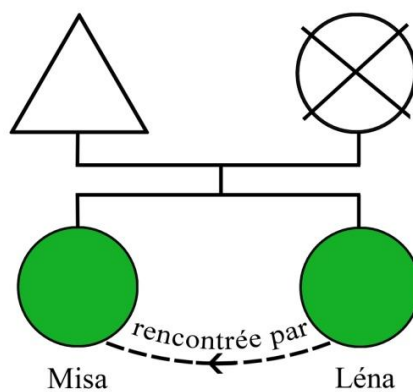
ANNEXES

Annexe 1 : Eléments biographiques et schémas de liens de parenté de mes interlocuteurs.

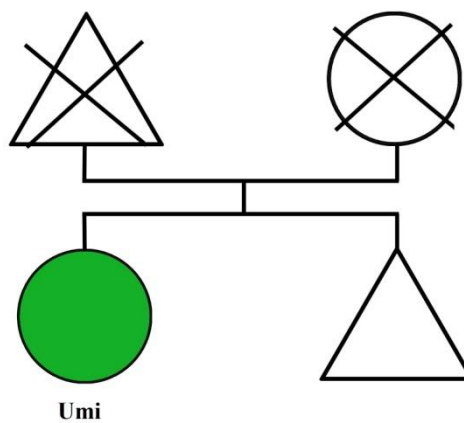
	Léna	Misa	Umi	Hiro	Laurent	Emilie	Raphaël
Lieu de naissance	France	France	Japon	Suisse mais a grandit en France	France	France	France
Nationalité	Française	Française	Japonaise	Japonaise	Française	Fr + Jp	Fr + Jp
Migration	2 ^e génération	2 ^e	1 ^{er}	2 ^e	Néant	2 ^e /Hafu	2 ^e /Hafu

 Individus rencontrés au cours de l'enquête

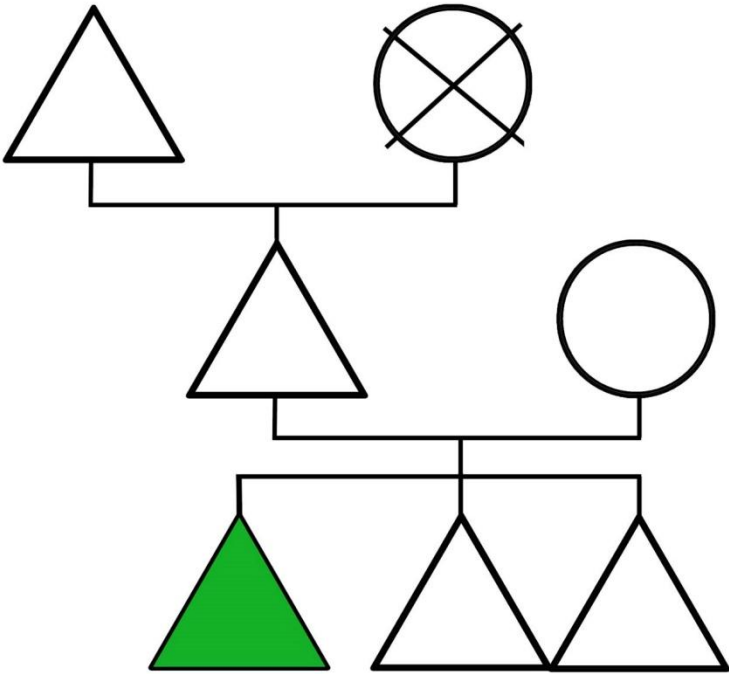
Famille 1



Famille 2

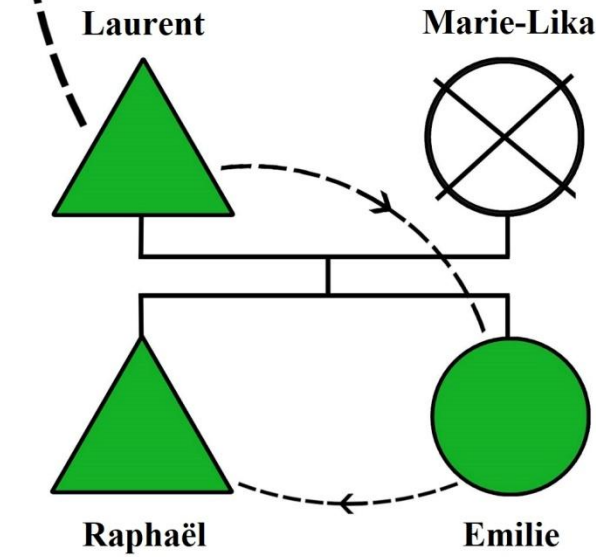


Famille 3



Hiro

Famille 4



Laurent

Marie-Lika

Raphaël

Emilie

Annexe 2 : Tableau comparatif des pratiques funéraires bouddhistes et shinto (Kenney, 1996 : page 37)

432

Elizabeth Kenney

Comparison of Buddhist and Shintō funerals

	<u>Buddhist</u>	<u>Shintō</u>
Last water 末期の水	○	○
Preparing the corpse (washing, make-up, and dressing)	○	○
Pillow decorations 枕飾り	○	○
Pillow sutra <i>makura-kyō</i> 枕經 (also called pillow service <i>makura-tsutome</i> 枕勤め)	○	×
Announcement of the death [to the <i>kami</i> and/or ancestors] 掃幽奉告の儀	×	○
Encoffining 納棺	○	○
Daily offerings to the deceased 棺前日供の儀	×	○
Purification ritual for the grave site 墓所抜除の儀	×	○
Wake 通夜	○	○
Hand-washing rite 手水の儀	×	○
Transfer of the spirit to the memorial tablet 遷霊祭	×	○
Meal 通夜振舞い/接待	○	○
Funeral 葬式/葬祭	○	○
Hand-washing rite 手水の儀	×	○
Offering incense 焼香	○	×
Offering <i>tamagushi</i> 玉串奉奠	×	○
Departure of the coffin 出棺	○	○
Purification after the departure of the coffin	×	○
Cremation ritual 納めの式/火葬祭	○	○
Picking up the bones 骨揚げ	○	○
Coming-home rite/welcoming the ashes	○	○
Entombment of the bones 納骨	○	○
Next-day rite 翌日齋	×	○
Post-funeral purification rite 清祓	×	○
Posthumous name	○	○
Memorial rites 法事/霊祭	○	○

○ = present in Buddhist or Shintō mortuary rites

× = absent from Buddhist or Shintō mortuary rites

Annexe 3 : Photo prise lors du Obon matsuri à Genji, sur la rivière Kansagawa, Minami-shitagara (dept. D'Aichi), le 15 août 1977 par l'auteur Tokurô Sakurai. (2015)



Annexe 4 : Tableau renseignant sur les préférences du lieu d'enterrement des immigrés, vivant en France en 2003, en fonction de leur trajectoire de vie (Attias-Donfut et Wolff, 2005 : 826).

826

C. ATTIAS-DONFUT, F.-C. WOLFF

TABLEAU 4.- PRÉFÉRENCES SUR LE LIEU D'ENTERREMENT EN FONCTION DE LA TRAJECTOIRE MIGRATOIRE

Caractéristiques de l'enquête	Préférences sur le lieu d'enterrement (en %)				Effectif
	En France	Au pays d'origine	Indifférent	Ne sait pas	
Retour au pays d'origine					
Oui, plusieurs fois	37,8	38,2	19,4	4,6	5 418
Oui, une seule fois	69,2	12,5	16,2	2,1	328
Non, jamais	72,3	9,6	15,4	2,8	436
Principal motif de venue					
Insécurité au pays	64,8	14,5	16,0	4,7	725
Raison professionnelle	36,9	40,1	18,9	4,1	2 972
Regroupement familial	38,4	39,6	17,8	4,3	1 736
Autre motif	47,7	22,8	24,6	4,9	749
Discrimination au pays d'origine					
Oui, beaucoup	60,7	18,4	16,7	4,2	526
Oui, un peu	49,9	27,5	18,6	4,0	425
Non, pas du tout	39,3	37,1	19,3	4,3	5 216
Sentiment d'être mal accepté en France					
Souvent	41,9	37,9	17,7	2,5	322
De temps en temps	37,4	40,8	17,4	4,4	936
Rarement	40,2	36,9	19,0	3,9	921
Jamais	43,3	32,7	19,4	4,5	4 001
Choix des autres originaires du pays retraités					
Restent en France	72,8	15,0	10,4	1,9	635
Repartent vivre au pays	44,8	34,4	14,6	6,3	96
Font des allers-retours	34,4	44,6	17,9	3,2	285
Connaît peu de gens du pays	76,9	8,1	12,1	2,9	173
Choix des autres originaires du pays non retraités					
Restent en France	52,6	25,6	18,3	3,6	1 699
Repartent vivre au pays	25,8	46,7	22,5	5,1	454
Font des allers-retours	22,9	49,1	23,8	4,2	1 258
Connaît peu de gens du pays	45,5	21,5	26,2	6,7	549
Lieu souhaité par l'enquêteur pour sa retraite (pour les non-retraités)					
Rester en France	55,2	21,8	18,6	4,4	2 548
Repartir au pays	4,9	75,4	18,1	1,6	309
Faire des allers-retours	12,7	57,1	26,0	4,3	1 036
Ne sait pas	20,5	36,3	32,7	10,5	419

Note : Les personnes ayant des préférences sur le lieu d'enterrement pour un autre pays ne sont pas prises en compte, étant donné leur faible nombre (29 observations).
Champ : immigrés âgés de 45 à 70 ans.
Source : enquête PRÉ 2003.