

Recherches Sociologiques

La mort : perceptions et pratiques d'aujourd'hui

Sous la direction de Jean-Pierre HIERNAUX et Olivier SERVAIS

Jean-Pierre HIERNAUX, Olivier SERVAIS

*"Renaissance de la mort" ou vitalité des recompositions
symboliques et sociales ?*

Recomposition de l'après-mort

Yves LAMBERT

*La renaissance des croyances liées à l'après-mort.
Les évolutions en France et dans plusieurs pays européens*

Jean-Pierre HIERNAUX, Edmond LEGROS, Olivier SERVAIS

*Les symboliques de l'après-mort.
Effets de génération, de stratification et d'affiliation*

Tony WALTER, Helen WATERHOUSE

Une simple coquille. La mort et la réincarnation

Hubert KNOBLAUCH

*Les expériences du seuil de la mort en Allemagne :
la fin d'un déni ?*

Recomposition des pratiques

Olivier SERVAIS, Edmond LEGROS, Jean-Pierre HIERNAUX

*Les mutations des positions en matière d'euthanasie.
Entre disposition de soi et respect d'autrui*

Jean-Hugues DÉCHAUX

Un nouvel âge du mourir : "La mort en soi"

Maria Clara SARAIVA

*Préparer la mort et mourir.
Des deux côtés de l'océan : tradition et innovation*

Notes réflexives

Patrick BAUDRY

Idéologie funéraire et pratiques ordinaires de deuil

Étienne BOCQUET

*La Mort : entre subjectivité et transcendant.
Des symboliques "en dialogue"*

À propos de livres

2001

Volume XXXII

numéro 2

Université catholique de Louvain
Unité d'anthropologie et de sociologie

Université catholique de Louvain - Unité d'anthropologie et de sociologie

Recherches sociologiques

Revue fondée en 1970 par Pierre de Bie, Clio Presvelou et Claire Leplae

Comité de gestion

J. BONMARIAGE, M. MOLITOR, J. REMY, L. VOYÉ

Directeur scientifique

BERNARD FRANCO

Comité de rédaction

F. DASSETTO, R. DELIEGE, A. DELOBELLE, B. FRANCO M. SINGLETON, L. VOYÉ
C. WERY (secrétaire)

Comité de lecture

L. ALBARELLO, P. DULIEU, B. FUSULIER, H. GÉRARD, P. LANNOY, P.-J. LAURENT,
J. MARQUET, F. MÉLARD, H. RYCKMANS, N. SCHIFFINO, A. VERDOODT, M. VER-
HOEVEN

Édition, abonnements, rédaction

Recherches Sociologiques, Collège J. Leclercq, 1/10 Place Montesquieu,
1348 Louvain-la-Neuve

Tél. 010/47.42.04 ; Fax 010/47.42.67 ; E-Mail wery@anso.ucl.ac.be
CCP n° 000-0565081-56, CGER n° 001-1516414-89

Tarif d'abonnement 2001 et 2002 : 44,62 € / 1.800 BEF

3 numéros

port 7,44 € / 300 BEF (Europe) / 12,39 € / 500 BEF (hors Europe)

Le numéro 17,35 € / 700 BEF

La revue est présentée sur le site Web de L'UCL :

<http://recsoc.anso.ucl.ac.be/recsoc>

et sur le site de l'association des Revues Scientifiques et Culturelles :

<http://www.arsc.be>

Dépouillement par

Francis

Sociological Abstracts

Science culture, Centre Haudricourt CNRS

<http://www.vjf.cnrs.fr/journals/culture>

Les auteurs sont priés de prendre contact avec le comité de rédaction et de conformer leur texte aux normes d'édition qui se trouvent à la page 3 de la couverture.

Les articles publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.

La reproduction des articles est interdite sans autorisation du comité de rédaction.

© Recherches Sociologiques, Place Montesquieu 1/10, B 1348 Louvain-la-Neuve

Recherches Sociologiques

Volume XXXII, numéro 2, 2001

La mort : perceptions et pratiques d'aujourd'hui

Sommaire

Jean-Pierre HIERNAUX, Olivier SERVAIS <i>"Renaissance de la mort" ou vitalité des recompositions symboliques et sociales ?</i>	1
Recomposition de l'après-mort Yves LAMBERT <i>La renaissance des croyances liées à l'après-mort. Les évolutions en France et dans plusieurs pays européens</i>	9
Jean-Pierre HIERNAUX, Edmond LEGROS, Olivier SERVAIS <i>Les symboliques de l'après-mort. Effets de génération, de stratification et d'affiliation</i>	21
Tony WALTER, Helen WATERHOUSE <i>Une simple coquille. La mort et la réincarnation</i>	35
Hubert KNOBLAUCH <i>Les expériences du seuil de la mort en Allemagne : la fin d'un déni ?</i>	49
Recomposition des pratiques Olivier SERVAIS, Edmond LEGROS, Jean-Pierre HIERNAUX <i>Les mutations des positions en matière d'euthanasie. Entre disposition de soi et respect d'autrui</i>	65
Jean-Hugues DÉCHAUX <i>Un nouvel âge du mourir : "La mort en soi"</i>	79
Maria Clara SARAIVA <i>Préparer la mort et mourir. Des deux côtés de l'océan : tradition et innovation prospective</i> ...	101
Notes réflexives Patrick BAUDRY <i>Idéologie funéraire et pratiques ordinaires de deuil</i>	117
Étienne BOCQUET <i>La Mort : entre subjectivité et transcendant. Des symboliques "en dialogue"</i>	129
À propos de livres.....	141
English Summaries.....	155

Publié avec le concours du ministère de l'Éducation, de la recherche et de la formation de la Communauté française de Belgique et du Département des sciences politiques et sociales de l'Université catholique de Louvain.

“Renaissance de la mort” ou vitalité des recompositions symboliques et sociales ? *

Le discours intellectuel contemporain concernant la mort ne se départit guère de thèses en termes de “déli social de la mort”. Initiées dans le monde anglo-saxon et popularisées dans l’univers francophone, notamment par les travaux de Philippe Ariès (Ariès, 1975, 1977) et de Louis-Vincent Thomas (Thomas, 1975, 1985), celles-ci soutiennent en substance que, dans nos sociétés modernes, la mort se serait déritualisée et désocialisée pour devenir une sorte de “tabou”. Transposées en interprétation normative, ces thèses incitent alors à autant de perspectives de “ré-appropriation” ou de “revalorisation” de la mort. Le mouvement des soins palliatifs, notamment, en serait un exemple typique. Mais les thèses du “déli” ont déjà un quart de siècle, tandis que les sensibilités collectives et les pratiques évoluent. Certains observateurs y voient un “renouveau de la mort”. Si ceci signifiait que régresse ce qui aurait été effectivement un “déli”, la figure pourrait aller jusqu’à affirmer une “réapparition”, voire une “renaissance de la mort” dans des sociétés qui l’auraient, pendant un temps, exclue : *post tenebras spera lucem* ¹...

À prétendre ce que serait “assumer vraiment la mort”, l’enquête intellectuelle cependant se retourne volontiers en morale normative. Et à définir son objet en termes substantiels, elle n’échappe guère à le confondre avec des formes socio-historiques données qui nourrissent alors un pseudo-concept ethnocentrique. S’engage ainsi le cycle mystérieux des objets à éclipse. Car dès qu’évolue ce sur quoi on avait calqué leur image, on conclura à la disparition de leur principe même. Et l’on cherchera, plus tard, même sous de fortes approximations, le “retour” de ce qui aurait pendant un temps “disparu”. De réguliers “retours du religieux” pourraient ainsi ne devoir qu’à la nostalgie de l’“objet perdu” qu’engendre un regard troublé lorsque, ne retrouvant plus les formes avec lesquelles il a confondu l’objet en soi, il ne peut qu’en conclure que — sur ce temps — celui-ci même n’est plus. Voilà d’ailleurs qui rendrait l’objet tel qu’on l’avait conçu apparemment transitoire et donc inessentiel. Avec les “retours”, en outre, le temps social se fait temps cyclique et l’analyse devient commentaire d’autant de “disparitions” que de “renaisances” au détriment de la saisie de l’originalité des ré-engendremens et de leurs facteurs.

* Le Groupe de Sciences Sociales des Religions (G.S.S.R.) et l’Unité d’Anthropologie et de Sociologie (ANSO) de l’Université catholique de Louvain ont organisé en mars 2000 un colloque intitulé “La mort : perceptions et pratiques d’aujourd’hui”. Nous en publions ici les actes, exprimant notre reconnaissance pour le travail d’équipe réalisé par les auteurs, pour les présidences de séance qu’ont offertes nos collègues J. Remy (ESPO/UCL), A. Tihon (FUSL) et J.-M. Jaspard (PSP/UCL), pour le soutien enfin qu’ont apporté d’une part le FNRS et d’autre part la Chaire Jacques Leclercq (ESPO/UCL).

¹ J.-H. Déchaux consacre dans le présent numéro plus ample critique à la thèse du “déli de la mort”. On consultera également avec intérêt la revue qu’il offre par ailleurs des récentes publications marquantes pour le débat (DÉCHAUX J.-H., 2000).

Une alternative apparaît donc comme suit : ou bien se prononcer sur ce qui serait affirmation ou déni de la mort, ou bien observer les représentations, attitudes et pratiques à l’égard de la mort — quelles qu’elles soient et telles qu’elles évoluent — en tant que révélatrices des recompositions du sens et des fonctionnements sociaux. En d’autres termes : laisser de se prononcer sur une substance qui livrerait ce que serait “assumer vraiment la mort” pour observer plutôt des formes variables du rapport à la mort, fonction universelle dont les modes d’accomplissement, qui varient et se réengendrent, ouvrent justement à la vitalité des recompositions symboliques et sociales. Le rapport à la mort ne “meurt” donc ni ne “renaît” : il vit et se transforme avec les métamorphoses de la vie sociale et des productions fantasmatiques qu’elle génère.

Ainsi, si les contributions ici introduites font référence aux thèses du “déni”, ce sera pour en prolonger la critique et celle de leurs conséquences. Et si des “renouveaux” s’évoquent, ce ne sera pas pour prétendre à de mythiques “retours” mais plutôt pour discerner comment des fonctions se réinvestissent en des formes nouvelles. Ce qui n’exclura pas de réinterroger le concept même de ces fonctions, y compris pour constater que s’ouvrent des débats.

Au demeurant, le cadre classique du “déni”, volontiers restreint aux dimensions rituelles, sera transcendé d’emblée par l’exploration d’un spectre plus large. L’examen s’ouvrira en effet sur l’évolution des croyances et des représentations relatives à la mort et, spécifiquement, à l’après-mort. Il considérera ensuite les pratiques de la mort, dont, outre les ritualisations, d’autres pratiques éclairent les évolutions, telles notamment celles liées à l’euthanasie ou, selon une conception souvent jugée alternative, à l’accompagnement des mourants. Quelques perspectives plus réflexives retiendront en finale notre attention.

1. La recomposition de l’après-mort

Le suivi synoptique des grandes enquêtes quantitatives (Y. Lambert)² révèle, sur les vingt dernières années et pour la plupart des pays d’Europe occidentale, une évolution marquante : les indicateurs classiques d’appartenance religieuse et même de “religiosité” (sentiment d’être “religieux” ou d’une certaine importance de la “religion”) ne cessent de baisser, tandis que, dans la jeune génération en particulier — et remarquablement chez les jeunes se disant sans religion —, croissent les croyances en une vie après la mort, notamment en termes de “réincarnation” ou de “cycle spirituel”. L’évocation d’un “effet de balancier” qui verrait le retour de l’“autre-monde” comme une réponse quasi naturelle à une “occultation” antérieure ne peut satisfaire à éclairer ce développement spécifique. Peut-être y verrait-on plus adéquatement l’effet de paramètres sociaux modifiés. Ainsi, l’individuation croissante et la perte d’emprise des appareils religieux classiques libèrent, autorisent et amplifient la créativité propre des sujets. Parallèlement, ces sujets ne sont-ils pas au défi de faire sens entre le sur-investissement du projet d’accomplissement de soi et l’expérience accrue de conditions d’inaccomplissement dans un monde où l’on ne rêve plus ni Grand Soir ni lendemains qui chantent ?

Brisant les évidences courantes d’une “sociologie de la religion” qui ne semble guère tester d’autres eschatologies alternatives que celles de la “réincarnation”, une analyse plus spécifique montre cependant que les pertes conjointes du couple antagoniste classique “Royaume de Dieu/Rien ne survit” bénéficient à une gamme plus large de perspectives cycliques, où s’inscrit également un “cycle matériel” assumant que «le corps et l’entité vitale du défunt se recyclent en matière et énergie qui se recomposent naturellement sous d’autres formes» ; en même temps apparaît une tendance à la répartition socialement stratifiée de ces eschatologies nouvelles (J.-P. Hiernaux, E. Legros et O. Servais). Dégagés de l’emprise des appareils religieux, les sujets “bricolent” donc leur après-mort. Mais ils ne le feraient ni au hasard ni dans la dispersion absolue : d’une part, sans doute, du fait de

² Les noms d’auteur sans autre mention renvoient aux contributions du présent volume. Les commentaires sont de la seule responsabilité des introducteurs.

réactions tendanciellement convergentes face à un contexte globalement commun (et largement médiatisé) ; d'autre part, du fait d'une configuration des variantes selon les conditions d'expérience spécifiques de sous-ensembles sociaux déterminés, telles les strates sociales. Si l'homogénéisation relative qu'introduisaient les appareils religieux s'est dissoute, il resterait de la sorte néanmoins des "effets d'Église"³ comme des "effets de chapelle". Il n'est pas neutre à cet égard d'observer qu'alors que les eschatologies cycliques sont en général gagnantes et peuvent porter, pour chacune de leurs versions, des projections aux fonctions typiques, la strate sociale inférieure cumulerait le progrès du "cycle de l'esprit", la strate moyenne celui du "cycle matériel" et la strate supérieure — à cette échelle — la moindre activité fantasmatique.

L'analyse d'entretiens en profondeur avec des partisans de la réincarnation (T. Walter et H. Waterhouse) établit par ailleurs combien les idées "réincarnationnistes" ordinaires sont floues et forment, dans l'ignorance de leurs supposés modèles orientaux, des réélabores occidentales parfaitement endogènes. En même temps, l'hypothèse selon laquelle serait souhaitée comme telle une reprise de corps physique sur terre est largement controuvée : l'enjeu est la progression de l'"âme". Ceci confirme l'incidence du thème de l'accomplissement de soi, spécifié dans une dimension morale. Il est frappant, et stimulant pour la réflexion, d'observer que la reprise de chair s'impose néanmoins comme une molle mais inéluctable évidence, même à rebours du désir ou lorsqu'elle embarrasse intellectuellement. Comme on a pu l'être dans d'autres conditions, ne serions-nous pas ici devant une sorte de *fides querens intellectum* ?

Une enquête exhaustive concernant les expériences du "seuil de la mort" en Allemagne (H. Knoblauch), confirme de son côté l'ouverture à la plausibilité d'un au-delà de la mort. Le niveau de censure à l'égard de telles expériences se révèle en effet très faible. Leur formatage culturel apparaît aussi clairement, notamment en fonction des aires socio-géographiques ou des périodes historiques. Si le thème eut ses "prophètes" (entre autres Moody, 1975), on devrait donc constater que son succès doit moins aux "démonstrations" offertes aux publics — qui peuvent les ignorer — qu'aux besoins et capacités de ces publics à accréditer ou produire, selon les conjonctures, le sens qui leur convient.

Fût-ce confusément, de nouveaux après-mort semblent donc s'esquisser, qui diffèrent essentiellement de ceux d'hier encore. L'idée que "rien ne subsiste" y perd autant que celle d'une divinité qui convierait en son Royaume. S'affirmeraient plutôt la permanence d'une vague énergie cosmique, des ébauches de cycles pour les êtres ou formes transitaires, une certaine tendance enfin à transmuter matière et esprit en comblant — à l'image de l'énergie cosmique — la disjonction entre mondes naturel et extranaturel... Une symbolique du mouvement de l'éternel-infini "un", à la mesure des projections de l'individuation ?

2. La recomposition des pratiques

La mort ne se retravaille pas dans les seules productions fantasmatiques. Elle le fait aussi dans les pratiques qui, outre les dimensions rituelles, engagent aussi les pratiques éthiques. Les confrontations contemporaines autour de l'euthanasie — emblème achevé de la propriété privée sur le corps et la vie — en sont un exemple. Elles illustrent aussi combien l'amplification du thème de la mort dans l'opinion publique peut devoir à celui de l'accomplissement et de l'individuation de soi en tant que vivant. Une enquête récente (O. Servais, E. Legros, J.-P. Hiernaux) montre ainsi comment l'éthique assumée par les individus creuse la différence entre la morale pour soi et la morale du respect d'autrui, au point que l'on pourra — même en y contribuant activement — accorder à l'autre l'euthanasie qu'il demande mais que l'on se refuse à soi-même. Cette perspective s'affir-

³ «Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière les choses fondamentales, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église» (DURKHEIM É., 1990, p.60).

me d'autant plus d'ailleurs que l'on a affaire à des groupes qui, pour leur propre compte, adhèrent à une morale davantage traditionnelle. Et elle progresse, notons-le, alors même qu'aucun groupe de répondants ne semble augmenter sa préférence pour l'euthanasie elle-même. L'évolution effective est ainsi à la privatisation de morales classiques qui, antérieurement, se présupposaient volontiers comme devant s'imposer à tous. En échange, une nouvelle norme commune s'affirme, consistant à laisser chacun faire à sa guise et selon son authenticité propre — voire à aider —, là où il est supposé n'impliquer que lui-même.

La subjectivation croissante pourrait cependant contenir de nouvelles pressions normalisatrices en même temps que réductrices et, parallèlement, engager une dissolution des rites (J.-H. Déchaux). Se fondant sur le droit à l'accomplissement ultime de la conscience individuelle, de nouveaux "docteurs de la loi", partisans de l'accompagnement des mourants, n'annoncent-ils pas en effet qu'il faut et suffit de vivre consciemment la fin de la vie jusqu'au bout pour toucher la vérité de la mort, de la vie et de soi... alors que, de cette façon, la mort ne serait plus que "la mort en soi" dans les deux sens du terme ? En même temps, l'"intimisation" de la mort, la personnalisation des cérémonies, leur disjonction d'avec les "grands récits" et d'avec la continuité d'ensembles sociaux qui affirment leur pérennité tout en reconduisant un ordre du monde, ne laisseraient-elles pas du rite que le nom ?

La comparaison des rites de la mort aux U.S.A. et au Portugal traditionnel (C. Saraiva) permet de prolonger la dernière interrogation. Les rites classiques, proches des nôtres du temps de leur parfaite intégration sociale et symbolique, tranchent nettement avec les situations actuelles. L'originalité de la ritualisation contemporaine aux U.S.A. suggère toutefois comment des formes alternatives peuvent se standardiser pour gérer la transition du deuil, célébrer le statut spécifique du défunt et de la mort, et revivifier un univers de significations et de valeurs qui intègre l'ensemble social dans ce qu'il a et se donne de spécifique. Il est intéressant d'observer que, si de grands récits marquent effectivement la situation traditionnelle, l'exemple alternatif implique pour le moins d'amples valeurs communes et intégratrices.

Reconsidérons dès lors, pour le débat, notre propre univers de ce jour : serait-il exact que les formes innovatrices même les plus extrêmement personnalisées, intimistes et subjectivées n'exprimeraient ni ne célébreraient justement pas ce sur quoi se fonde idéologiquement l'"être commun" et l'"être en commun" de nos sociétés : l'individu et son accomplissement ? Si "rite" vaut "formule qui s'impose à tous et vise à reconduire un ordre du monde", les célébrations de la subjectivation seraient-elles sans formule même si celle-ci était l'"originalité", ni sans ordre du monde même si celui-ci était le "règne du sujet" ? Enfin, si les bricolages eschatologiques dérivés de la subjectivation ne livraient pas de vision publique totalement intégrée de la vie et de la mort, sont-ils pour autant sans conjonctions de fond et seulement cachés au fond des chaumières ? Bref, faut-il à une "religion" des théologiens établis ? Au "rite" la reprise de principes historiques antérieurs ? Et à une "communauté de fidèles", une uniformité absolue ? Ou pourrait-il suffire que, sur la construction fantasmatique de la vie et de la mort, comme sur son administration, règnent des convergences — même floues — qui imposent des orientations plausibles, en culpabilisent d'autres, les tournent en ridicule ou à l'anathème et les font régresser ? Le stade s'atteint ainsi où, sans préjuger des réponses, l'observation des faits ne peut que conduire à ré-interroger les concepts...

Notes réflexives

Deux contributions plus immédiatement réflexives clôturent notre parcours.

La première suggère l'écart entre des idéologies funéraires, qui peuvent largement relever d'un "marché moral", et les pratiques ordinaires de deuil (P. Baudry). Marchandisation, réduction à l'utilitaire et rationalisation, ne marquent-elles pas de plus en plus des idéologies et pratiques conduites par un marché qui en tire profit, sinon les autoproduit,

sous prétexte de “carences” ou de “besoins” qu’aident à entretenir notamment des recherches valant études de marché ou des lectures normatives d’analystes convertis en “théologiens sociaux” ? Voilà qui devrait poser question aux sociologues dont le métier est d’analyser les rapports sociaux. Alternativement, ne serait-ce pas dans de plus modestes pratiques de deuil que se jouent davantage la construction de l’ailleurs et son articulation à ce monde ?

Par delà le réductionnisme et le relativisme que ne peuvent qu’assumer les analyses sociales, la dernière contribution réintroduit la question de savoir s’il ne resterait pas place cependant à la valeur psycho-anthropologique particulière d’une approche “croyante” de la mort (É. Bocquet), ce qui ne ramène pas nécessairement aux lignes de fracture classiques qui, d’hier à aujourd’hui justement, semblent se déplacer.

Jean-Pierre Hiernaux et Olivier Servais

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARIÈS Ph.,

1975 *Essais sur l’histoire de la mort en Occident*, Paris, Seuil.

1977 *L’homme devant la mort*, Paris, Seuil.

DÉCHAUX J.-H.,

2000 “L’ ‘intimisation’ de la mort”, *Ethnologie française*, 30, 1, pp.153-162.

DURKHEIM É.,

1990 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (1912).

MOODY R.,

1975 *Life after Life*, Covington, Mockingbird.

THOMAS L.-V.,

1975 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.

1985 *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.

La recomposition de l'après-mort

La renaissance des croyances liées à l'après-mort

Les évolutions en France et dans plusieurs pays européens

par Yves Lambert *

L'analyse de l'évolution religieuse de la France de 1981 à 1999 révèle, selon les enquêtes sur les Valeurs des Européens, 1) la poursuite de l'érosion du christianisme, mais avec un net amortissement chez les jeunes, 2) l'amplification de la poussée des croyances liées à l'après-mort, plus particulièrement chez les jeunes sans religion, 3) la stabilité globale de l'attachement aux cérémonies funéraires, avec une progression également chez les jeunes sans religion. On voit ainsi se développer une religiosité autonome, implicite et largement dissociée de la croyance en Dieu. Nous approfondirons le cas de la France, en analysant les résultats des enquêtes sur les Valeurs de 1981, 1990 et 1999, ainsi que ceux de l'enquête ISSP de 1998 (*International Social Surveys Programme*). Nous verrons ensuite que cette évolution se retrouve dans la plupart des pays occidentaux. Ceci conduit à s'interroger sur les raisons possibles d'un tel changement.

1. L'intérêt croissant pour l'après-mort en France chez les sans-religion, en particulier les jeunes

Les sondages effectués sur la religion en France, depuis 1946, permettent de comparer l'évolution des croyances en une vie après la mort avec les évolutions qui affectent par ailleurs l'appartenance religieuse, la pratique culturelle, la fréquence de la prière et la croyance en Dieu¹. Il s'avère ainsi que la croyance en une vie après la mort est l'élément qui a le mieux résisté à l'érosion religieuse manifestée à partir de la fin des années soixante, une érosion qui a surtout frappé l'appartenance, la pratique et la prière.

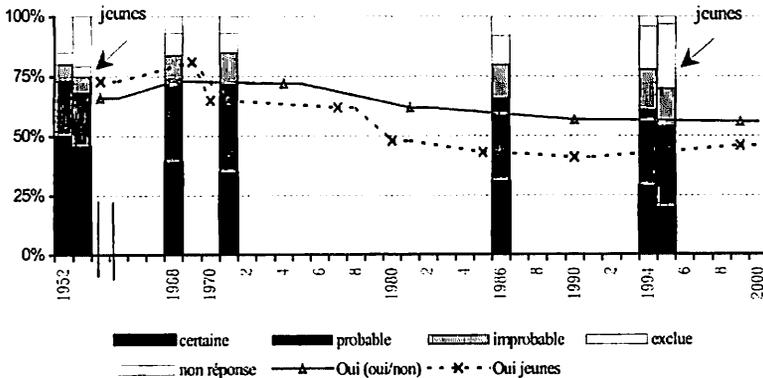
Les graphiques ci-dessous présentent l'évolution qu'ont connue au fil du temps les réponses aux questions dichotomiques (oui/non) concernant respectivement la croyance en Dieu et la croyance en "une vie après la mort". On constate ainsi que la croyance en Dieu (Graphique G1, trait

* Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, IRESCO, 59 rue Pouchet, F 75849 Paris.

¹ Voir LAMBERT Y., 2000.

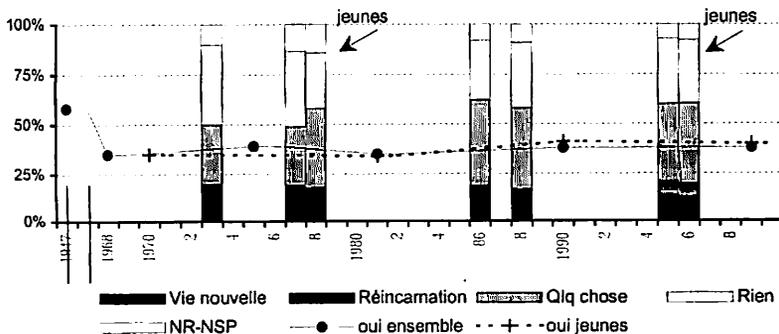
continu) accuse, depuis 1968, une tendance à la baisse avec une stabilisation récente, à laquelle contribue une reprise chez les jeunes (Graphique G1, trait pointillé). Par contre, la croyance en "une vie après la mort" (Graphique G2, trait continu) n'a guère varié sur la même période et s'affiche en légère hausse actuellement, ceci encore avec une contribution spécifique des jeunes (Graphique G2, trait pointillé).

G1. La croyance en l'existence de Dieu de 1952 à 1999 *



* Non-baptisés en non-réponse en 1952. Pour 1952 et 1994, comparaison avec les jeunes (colonne de droite).

G2. La croyance en une vie après la mort de 1947 à 1998 *



* Comparaison avec les jeunes pour 1977 et 1994 (colonne de droite).

Les graphiques ci-dessus indiquent également — en colonnes — l'évolution des réponses aux questions à échelle (Existence de Dieu : certaine/probable/peu probable/exclue ; Après-mort : vie nouvelle/quelque chose mais je ne sais pas quoi/réincarnation/rien). On voit ainsi (Graphique G1) la croyance en Dieu glisser vers l'incertitude et secondairement vers l'athéisme : les parts de colonne marquant cette croyance comme "exclue" augmentent tandis que celles la marquant comme "certaine" se réduisent. En même temps (Graphique G2), la croyance classique en une vie après la mort, celle également qui postule qu'il ne subsiste "rien" ainsi que les déclarations d'incertitude reculent un peu au profit, surtout, de la réincarnation. Prise isolément, la croyance en la réincarnation progresse légèrement depuis sa première apparition dans les sondages en 1965. On notera par ailleurs que, parmi les cérémonies chrétiennes associées aux grandes étapes du cycle de la vie, ce sont les funérailles qui résistent le mieux à l'érosion.

Si, maintenant, on examine l'évolution de 1981 à 1999 selon les critères présents dans les enquêtes Valeurs (Tableau I p. 12), que constate-t-on ? Au niveau de l'ensemble de la population, s'affichent simultanément en baisse les critères généraux de religiosité (sentiment d'être religieux, importance de la religion), les critères institutionnels (appartenance, pratique, confiance en l'Église), la croyance en Dieu et la figure d'un "Dieu personnel" (ceci au profit d'une "sorte d'esprit ou de force vitale" et de l'agnosticisme), l'importance accordée à Dieu et la croyance au péché. Progressent, en revanche, toutes les croyances liées à l'après-mort : "vie après la mort", enfer, paradis et réincarnation. Quant à l'attachement aux cérémonies religieuses, il se montre stable en ce qui concerne un décès alors qu'il recule un peu à propos d'une naissance ou d'un mariage.

Au sein de la catégorie des "18-29 ans", en particulier, on constate — toujours dans ce tableau — que la croyance en Dieu exprime une évolution incertaine qui, sous l'apparence d'une stabilité, voire d'une légère progression (+4%), cache en réalité un glissement de la notion d'un "Dieu personnel" (-7%) vers celle d' "une sorte d'esprit ou de force vitale", bref, d'un Dieu plutôt impersonnel. Ceci se confirme également dans l'enquête ISSP 1998 (*International Social Surveys Programme*), selon laquelle l'idée que "Dieu s'intéresse à chaque être humain personnellement" passe de 50% d'approbation parmi les "65 ans et plus" à 17% seulement chez les "18-29 ans". En revanche, on observe une très forte progression de toutes les croyances liées à l'après-mort, ainsi qu'une progression de l'attachement à une cérémonie religieuse pour un décès (avec, il est vrai, une progression semblable dans l'hypothèse d'un mariage). Déjà, l'enquête française sur les Valeurs de 1990 révélait, chez les jeunes, une remontée des croyances en une vie après la mort, au paradis, en l'enfer, en la réincarnation, alors que la croyance en Dieu diminuait.

Tableau I. La poussée des croyances liées à l'après-mort en France de 1981 à 1999 selon les enquêtes Valeurs (de 1990 à 1999 en ce qui concerne les cérémonies) *

	Ensemble			18-29 ans		
	1981	1999	V.R.(%)**	1981	1999	V.R.(%)**
<i>Critères généraux</i>						
Disent être quelqu'un de religieux	51	44	-14%	38	34	-9%
La religion, c'est important (1999/1990)	42	37	-13%	31	26	-15%
Appartenance à une religion	74	58	-21%	59	48	-18%
Une grande, une certaine confiance en l'Église	54	44	-18%	38	35	-7%
Pratique culturelle au moins une fois par mois	18	12	-35%	11	5	-53%
Important d'avoir une cérémonie religieuse pour une naissance	63	59	-7%	56	57	+2%
<i>Idem</i> pour un mariage	66	64	-3%	60	67	+12%
<i>Idem</i> pour un décès	70	70	=	68	75	+10%
<i>Croyances</i>						
Croient en Dieu	62	56	-9%	46	48	+4%
Dieu important (6 à 10/échelle de 1 à 10)	38	33	-14%	25	23	-9%
Croient en un Dieu personnel	26	21	-20%	21	17	-7%
<i>... en une sorte d'esprit ou de force vitale</i>	26	31	+16%	29	34	+15%
Croient en une vie après la mort	35	38	+9%	31	42	+34%
Croient à l'enfer	15	18	+21%	10	20	+106%
Croient au paradis	27	28	+4%	18	30	+65%
Croient au péché	42	37	-11%	30	32	+4%
Croient en la réincarnation	22	25	+14%	20	31	+56%

* Lire, par exemple, en troisième ligne : en 1981, 74% des Français considéraient appartenir à une religion.

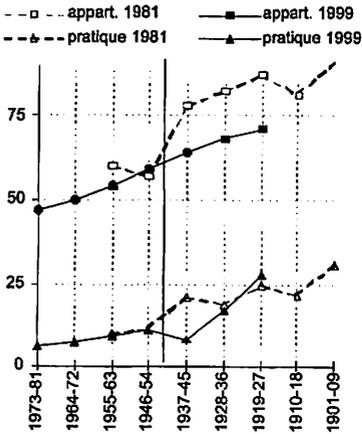
** Variation relative. Les pourcentages de variation du taux 1999 par rapport au taux 1981 (ou 1990) ont été calculés à partir des chiffres à une décimale. Par exemple, se disent religieux 44,3% en 1999 contre 51,4% en 1981 soit 7,1 points de pourcentage en moins : le pourcentage de variation par rapport à 1981 est donc de $(7,1/51,4) \times 100 = -14\%$.

Il est éclairant également d'examiner, sur base des enquêtes Valeurs-France de 1981 à 1999, les évolutions de plusieurs indicateurs religieux par cohortes. À cette fin, nous présentons dans les graphiques ci-dessous des cohortes par tranches de neuf années de naissance, cohortes que nous pouvons suivre d'une enquête à l'autre, soit de neuf en neuf ans (tout en respectant la charnière clé de la génération du baby-boom, cohorte 1946-1954, matérialisée sur les graphiques par un trait plein vertical). Les graphiques peuvent ainsi se lire en repérant, en abscisse, les tranches d'année de naissance depuis celles des plus âgés (droite des graphiques) vers celles des plus jeunes (gauche des graphiques). On vérifiera de la sorte, pour l'enquête d'une année déterminée (1981, 1990 ou 1999), les courbes des réponses en fonction des âges des répondants. En même temps, en comparant les résultats des enquêtes de 1981 (ou 1990) et de 1999, on peut vérifier ce que sont devenues les positions d'une cohorte 18 ou 9 années plus tard.

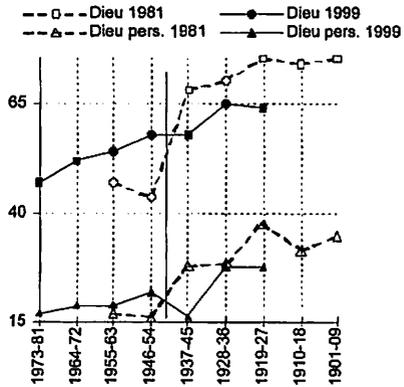
En examinant d'abord et simplement les profils des courbes en 1999, depuis les générations les plus âgées jusqu'aux plus jeunes, on discerne trois types principaux d'évolution.

1° Des profils constamment à la baisse, quoique avec une atténuation dans les nouvelles générations, sauf pour l'appartenance religieuse, qui s'érode continûment : c'est le cas de la plupart des critères généraux de religiosité et des critères institutionnels (Graphique G3 ci-dessous, pour l'appartenance religieuse et la pratique religieuse²) ; c'est le cas également de la croyance en Dieu (partie supérieure du graphique G4 ci-dessous). Ces éléments connaissent donc une tendance intergénérationnelle à la baisse.

G3. Appartenance religieuse, pratique religieuse (au - 1 fois/mois)



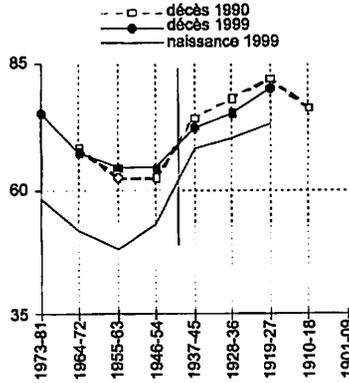
G4. Croyance en Dieu, croyance en un Dieu personnel



² La pratique religieuse a certes une courbe descendante moins accentuée, mais il est vrai que ses taux sont si bas que la baisse ne peut plus guère se marquer...

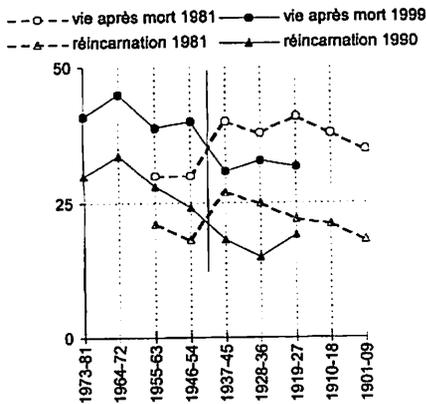
2° Des profils à la baisse dans les générations anciennes mais stabilisés dans les générations postérieures au baby-boom ou même en remontée : c'est le cas, par exemple, de la croyance en un Dieu personnel (profil en plateau, partie inférieure du graphique G4 ci-dessus) et encore de l'attachement aux cérémonies, notamment à l'occasion d'un décès (profil en U, Graphique G5 ci-dessous).

G5. Importance d'une cérémonie religieuse pour un décès, pour une naissance

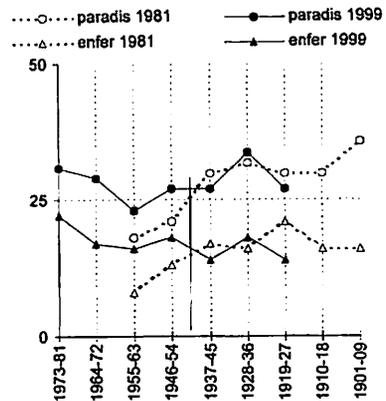


3° Enfin, des profils plutôt à la hausse chez les plus jeunes : c'est le cas des croyances en la vie après la mort et en la réincarnation (Graphique G6 ci-dessous), des croyances au paradis et à l'enfer (Graphique G7) et, également, de l'athéisme convaincu et des croyances en un Dieu "sorte d'esprit ou de force vitale" (Graphique G8).

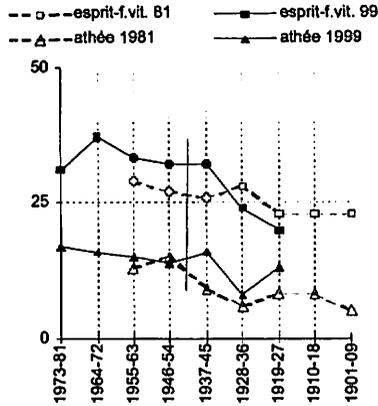
G6. Croyance en une vie après la mort, croyance en la réincarnation



G7. Croyance au paradis, croyance à l'enfer



G8. Dieu comme “une sorte d’esprit ou de force vitale”, athée convaincu

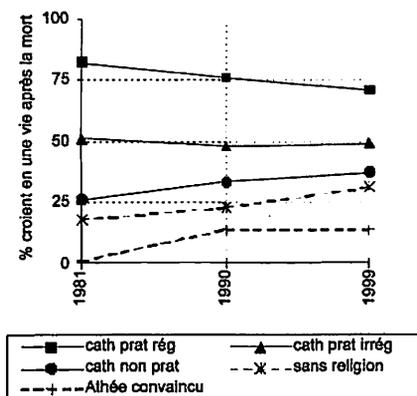


Par ailleurs, l'examen comparé des profils de 1981 et de 1999 est très éloquent. Dans les courbes de l'enquête de 1981 (en pointillé dans les graphiques ci-dessus), on voit très nettement la rupture liée à la génération du baby-boom : à la hauteur du trait plein vertical marquant la génération 1946-54, les courbes en pointillé chutent brutalement (Graphiques G3, G4, G6 et G7). Mais ces ruptures se sont peu à peu lissées avec l'âge croissant des membres de la génération 1946-54, au point qu'on les discerne à peine dans les courbes de l'enquête de 1999 (par exemple Graphiques G3, G4, et G7). On observe même des effets de vieillissement inversés autour de notre génération-charnière : ainsi, entre 1981 et 1999, les baby-boomers et leurs successeurs sont souvent devenus un peu plus religieux en vieillissant, alors que, à l'inverse, les générations antérieures sont plutôt devenues moins religieuses : le graphique G4, par exemple, montre une telle inversion entre les positions respectives de 1981 et de 1999 de part et d'autre du trait plein vertical. On notera, en particulier, un tel effet de bascule à propos des croyances liées à l'après-mort : en 1981, les générations du baby-boom et les générations nouvelles étaient en la matière moins croyantes que les générations antérieures au baby-boom, alors que c'est désormais l'inverse pour la vie après la mort, la réincarnation et l'enfer (Graphiques G6 et G7). Il est ainsi surprenant de voir la croyance en une vie après la mort s'affaiblir au sein des générations d'avant 1946 à mesure qu'elles vieillissent, ce qui suggère notamment que le fait de se rapprocher de l'échéance finale n'est pas forcément une raison de croire davantage en un après-mort.

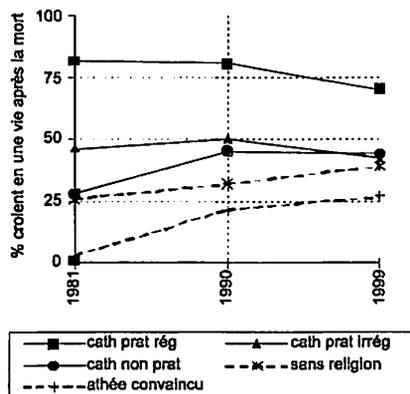
Le fait remarquable s'ajoute par ailleurs que la poussée des croyances liées à l'après-mort autant que celle de l'attachement aux cérémonies religieuses pour les décès est due pour l'essentiel aux sans-religion : il se développerait ainsi une religiosité autonome, un spirituel en grande partie hors-institution. À cet égard, il est éclairant de comparer — selon les gra-

phiques G9 et G10 ci-dessous — les catholiques pratiquants réguliers, les catholiques pratiquants irréguliers, les catholiques non pratiquants, les sans-religion non athées et les sans-religion athées convaincus :

G9. Évolution de la croyance en une vie après la mort selon le rapport à la religion, de 1981 à 1999



G10. Évolution de la croyance en une vie après la mort selon le rapport à la religion : cas des 18-29 ans



On constate au graphique G9 ci-dessus que, de 1981 à 1999, les croyances liées à l'après-mort sont stables ou en léger recul chez les catholiques pratiquants alors qu'elles augmentent chez les non-pratiquants et plus encore chez les sans-religion, y compris parmi les sans-religion se

disant athées convaincus. Il en va par ailleurs de même, *grosso modo*, de l'attachement à une cérémonie religieuse pour un décès.

Au détail, sur la période considérée, la croyance en "une vie après la mort" régresse chez les catholiques pratiquants de 62% à 59% alors qu'elle progresse chez les catholiques non pratiquants de 33% à 37%, et, remarquablement, parmi les sans-religion non athées de 18% à 31%, mouvement qui cumule parmi les sans-religion athées convaincus avec un bond de 1% à 14%. Ce phénomène est encore plus accentué dans le cas des jeunes de 18 à 29 ans (Graphique G10 ci-dessus), où les progressions de 1981 à 1999, sont les suivantes : catholiques non pratiquants, de 26% à 45% ; sans-religion non athées, de 26% à 39% ; sans-religion athées convaincus, de 3% à 27%. On observe, d'ailleurs, la même chose à propos des croyances au paradis et à l'enfer, à cela près que ces croyances gagnent également du terrain chez les jeunes catholiques pratiquants. Quant au fait de trouver important d'avoir une cérémonie religieuse pour un décès, il passe — entre 1981 et 1999 — de 48% à 60% chez l'ensemble des 18-29 ans sans religion, et de 19% à 39% chez ceux de ces sans-religion qui sont athées-convaincus.

Il faut préciser que ce développement d'un croire sans appartenance touche aussi d'autres croyances, mais à un degré moindre. Ainsi la croyance en Dieu, parmi l'ensemble des sans-religion, croît de 14% à 23%.

On pourrait se demander s'il ne s'agit pas tout simplement là d'une sorte de rémanence propre à ceux qui ont abandonné le christianisme, dont la proportion s'est accrue et qui nourrissent les rangs des sans-religion. Effectivement, les sans-religion qui ont appartenu à une religion ou qui ont pratiqué dans leur enfance sont plus nombreux à croire, mais cette poussée se manifeste aussi dans les rangs des sans-religion sans passé religieux, surtout et justement en ce qui concerne la croyance en une vie après la mort. De plus, c'est parmi les sans-religion qui ne croient pas en Dieu que la progression de la croyance en une vie après la mort est la plus forte et le Dieu des sans-religion, lorsqu'ils en évoquent un, est avant tout un Dieu impersonnel. Il faut donc chercher d'autres explications.

Il est clair que d'un contexte de rationalisme et d'anticléricalisme, où être sans religion signifiait être athée, on passe à une situation dans laquelle — l'Église ayant elle-même abandonné ses prétentions hégémoniques — des croyances et des pratiques, même catholiques, se trouvent en quelque sorte dés-étiquetées, dés-idéologisées, "libres à l'emploi". Mais cela n'explique pas pourquoi cette situation nouvelle profite surtout aux croyances associées à l'après-mort, d'autant que c'est chez les jeunes qu'elles progressent. De leur côté, les caractéristiques sociodémographiques des croyants sans appartenance (sexe, niveau d'études, milieu social, statut matrimonial) ne laissent voir aucune spécificité notable, en dehors d'une sur-représentation des femmes et, on l'a vu, des jeunes. Voyons ce qui se passe dans les autres pays occidentaux avant de revenir sur les interprétations possibles.

2. Un phénomène partagé dans la plupart des pays européens

Les enquêtes Valeurs sont disponibles pour un certain nombre de pays européens : le Portugal, l'Espagne, l'Italie, la Belgique (ensemble de pays à dominante catholique), l'ex-Allemagne de l'Ouest, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas (pays partagés entre confessions chrétiennes différentes), le Danemark et la Suède (pays luthériens), soit une variété représentative des principales configurations chrétiennes d'Europe occidentale. Quelles évolutions y constate-t-on ? Comme en France, l'appartenance religieuse est à la baisse dans tous ces pays (sauf au Portugal qui connaît un net retour religieux) et la croyance en une vie après la mort est en hausse. À la différence du cas de la France, cette fois, la croyance en Dieu augmente également mais moins que la croyance en une vie après la mort. Ces deux croyances — sans compter le cas du Portugal — augmentent le plus dans les pays qui étaient les moins croyants : le Danemark et la Suède, elles baissent par contre en Espagne et surtout en Irlande (pays qui connaît donc une évolution inverse de celle du Portugal, mais qui était aussi le plus chrétien d'Europe occidentale). Par ailleurs, dans l'ensemble, l'attachement à une cérémonie religieuse pour un décès est plutôt stable ou en léger renforcement.

Qu'en est-il plus précisément chez les jeunes, les 18-29 ans ? Selon les enquêtes consultées, leur appartenance religieuse diminue sauf au Portugal, en Belgique et en Italie. Mais les croyances en Dieu et en une vie après la mort augmentent particulièrement à leur niveau, surtout au Portugal, au Danemark et en Suède, alors qu'elles diminuent en Espagne et en Irlande. L'importance que les jeunes attachent à une cérémonie religieuse pour un décès se révèle, du reste, assez stable.

Il est à nouveau intéressant de comparer ceux qui déclarent appartenir à une religion et ceux qui se disent sans religion. En effet, on constate que l'augmentation des croyances en Dieu et en une vie après la mort est dans plusieurs cas plus forte parmi les sans-religion. Ceci est tout à fait frappant au niveau des franges jeunes de ces sans-religion, autant pour la croyance en Dieu que pour la croyance en une vie après la mort, tout spécialement au Danemark, en Suède, au Portugal et en Italie. En outre, l'attachement à une cérémonie pour un décès s'avère être en légère hausse chez les jeunes sans religion dans la majorité des pays alors qu'il est plutôt stable chez ceux qui appartiennent à une religion. Autrement dit, on a bien affaire au développement d'un religieux hors-institution, et de manière souvent plus nette qu'en France.

Grace Davie a déjà souligné ce développement d'un croire sans appartenance dans le cas de la Grande-Bretagne, où son importance est apparue dès 1990 (Davie, 1996 :chap.6). On voit qu'il s'inscrit ici dans le contexte général d'une tendance au relèvement des croyances en Dieu et en une vie après la mort, alors qu'en 1990, on observait plutôt une baisse de la croyance en Dieu. Mais pourquoi ce relèvement concerne-t-il plus spécialement les jeunes, et plus encore les jeunes sans religion ? Et pourquoi,

parmi les jeunes, touche-t-il la croyance en une vie après la mort alors qu'on pensait que celle-ci concernait plutôt les plus âgés ? Il n'y a pas de réponse satisfaisante à ces questions mais on peut avancer des interprétations.

Ce retour du croire pourrait ainsi s'interpréter comme un phénomène de retour de balancier après la vague de déclin religieux général entamée à la fin des années soixante. Ce déclin avait été plus précoce et plus prononcé chez les jeunes, justement, d'où, peut-être, le fait que le retour de balancier soit également plus net à leur niveau. Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, prenant le contre-pied de la thèse d'une évolution linéaire vers une sécularisation croissante, avancent l'idée d'une succession de périodes de flux et de reflux du sentiment religieux, soit — depuis le XVIII^e siècle — un flux jusque vers 1760, un reflux jusqu'en 1810/35, un réveil jusque vers 1860, un recul jusqu'en 1910 environ, un nouveau flux jusqu'en 1960 puis nouveau reflux... (Cholvy/Hilaire, 1988 :486-489). Saisirait-on en ce moment les signes d'un nouveau réveil, que confirmeraient également les renouveaux spirituels (pentecôtistes, charismatiques, Taizé, Journées mondiales de la jeunesse) et la diffusion de croyances parallèles ? Il faudrait alors admettre que cela n'exclut pas un recul tendanciel du christianisme et que cela se manifeste cette fois-ci autant sinon plus parmi les sans-religion.

Quant au retour aux croyances liées à l'après-mort chez les jeunes, comment l'interpréter en particulier ? Outre les raisons générales d'espérer en une survie, on peut évoquer le fait que la jeunesse actuelle constitue la première génération contemporaine à pouvoir estimer que son sort sera moins favorable que celui des générations précédentes ; qu'elle pourrait avoir gagné en sensibilité à la précarité du monde pour avoir connu deux guerres (Golfe, ex-Yougoslavie) et pour ressentir avec plus d'acuité les risques de dégradation de l'environnement ; et surtout que la survalorisation de la réalisation de soi lui rend la perspective de la mort encore plus inacceptable. Il s'agit certes là de conjectures car, sur ce point comme sur bien d'autres, on manque d'enquêtes et surtout d'interviews qui, seuls, permettraient de mieux coller à cette profonde évolution des mentalités religieuses. Avis aux amateurs...

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRÉCHON P., Dir.,
2000 *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Paris, A. Colin.
- CHOLVY G., HILAIRE Y.M.,
1988 *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1830-1988*, Toulouse, Privat.
- DAVIE G.,
1996 *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor/Fides.
- LAMBERT Y.,
2000 « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in BRÉCHON P., Dir., *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Paris, A. Colin.

Les symboliques de l'après-mort Effets de génération, de stratification et d'affiliation

par Jean-Pierre Hiernaux, Edmond Legros
et Olivier Servais *

Les symboliques de l'après-mort et leur évolution intergénérationnelle obéissent tendanciellement à des effets de stratification sociale. Ceux-ci renvoient à divers facteurs sous-jacents, dont les sentiments d'affiliation éprouvés par les sujets. Ces sentiments et leurs effets semblent se distribuer eux-mêmes inégalement selon les strates sociales.

Les éléments qui suivent se centrent sur un aspect spécifique de nos recherches concernant la mort comme révélateur des symboliques sociales contemporaines ¹. L'enquête quantitative réalisée à cette occasion ², en comparant la génération des 25-35 ans à celle des 45-55 ans, faisait apparaître parmi ses premiers résultats (Hiernaux *et al.*, 2000) le fait remarquable de la régression de la croyance au Royaume de Dieu en même temps que de celle selon laquelle "Rien ne survit" (baisses respectives de 30% à 23%, soit -7 points ³, et de 42% à 34%, soit -8 points). Ceci au bénéfice de deux types de croyances cycliques : d'une part le Cycle de l'esprit posant que "l'esprit du défunt peut revenir sur terre sous une au-

* Université catholique de Louvain, Groupe de Sciences Sociales des Religions/Unité d'anthropologie et de sociologie, 1/1 Place Montesquieu, B 1348 Louvain-la-Neuve.

¹ "La mort comme révélateur des symboliques sociales contemporaines", recherche financée par le Fonds National de la Recherche Scientifique/Fonds de la Recherche Fondamentale Collective (1997-1999), promue, sous les auspices du Groupe de Sciences Sociales des Religions, par l'Unité de Sociologie (P^r Bajoit, Dassetto, Francq, Hiernaux, Voyé), l'Unité d'Anthropologie (P^r Piette) et l'Unité de Psychologie du Développement (P^r Jaspard), réalisée sous la direction de Jean-Pierre Hiernaux. Nous devons à F. Vandendorpe la phase qualitative et la préparation de la phase quantitative de cette recherche.

² Échantillon de 468 unités, portant sur la Wallonie et les groupes francophones de la Région bruxelloise (1998/1999), constitué de deux classes d'âge (25-35 ans et 45-55 ans) de grandeur équivalente. La marge d'erreur est de l'ordre de 5%. La représentativité est cependant contrôlée en quotas par sexe, dispersion géographique et degré d'urbanisation. La pondération par le dernier diplôme obtenu optimise la stratification selon les données de l'Institut National des Statistiques (1997).

³ Les décimales sont généralement arrondies à l'unité ou à 0,5.

tre forme — par exemple la réincarnation — afin de vivre d'autres choses" (hausse de 15% à 21%, +6 points) ; d'autre part, le Cycle matériel — tout aussi alternatif à l'idée que "Rien ne survit" — assumant que, "sans qu'il n'y ait réincarnation comme telle, le corps et l'entité vitale du défunt se recyclent en matière et énergie qui se recomposent naturellement sous d'autres formes" (hausse de 6,5% à 13%, +6,5 points). Ces deux symboliques cycliques réunies croissent ainsi, d'une génération à l'autre, de 21% à 34%, ou +13 points, jusqu'à largement dépasser, dans la jeune génération, le score du Royaume de Dieu (23%) et égaler celui de l'idée que "Rien ne survit" (34%). Le couple classique Royaume de Dieu/"Rien ne survit" voit ainsi la somme de ses termes se réduire depuis 72% chez les 45-55 ans, à seulement 57% chez les 25-35 ans, soit -15 points⁴.

Notre présent propos consiste à explorer le rapport de ces évolutions à deux autres variables encore. D'une part, celle de stratification sociale, approchée au travers des derniers titres de formation obtenus par les répondants, titres qui renvoient à des conditions, milieux et niveaux culturels, professionnels et socioéconomiques tendanciuellement différenciés⁵. D'autre part, celle que nous nommerons "affiliation" et qui correspond au sentiment d'appartenance que les répondants déclarent quant à "des ensembles plus larges dans lesquels s'inscrirait leur propre histoire", soit — de manière mutuellement exclusive — la Famille, la Société, "Aucun groupe" ou "Nature seule".

1. Des correspondances d'ensemble et des tendances typologiques

Les quatre variables sous examen — les symboliques de l'après-mort, la classe générationnelle, la stratification sociale et, enfin, l'affiliation déclarée par les répondants — ont fait, dans une première étape, l'objet d'une analyse factorielle des correspondances, associée à la production d'une typologie. Il s'agit là de démarches purement descriptives, sans dimensions de causalité : les différentes variables sont considérées sur un même pied et simultanément. On se borne d'une part à faire émerger — autour des facteurs qui le configurent — le champ d'ensemble des relations entre les variables. On s'en tient d'autre part, à dégager — selon leur rapport aux facteurs mentionnés — la répartition des répondants en classes ou sous-ensembles typiques. Ces deux démarches ont été conduites sur l'ensemble de la population de l'échantillon.

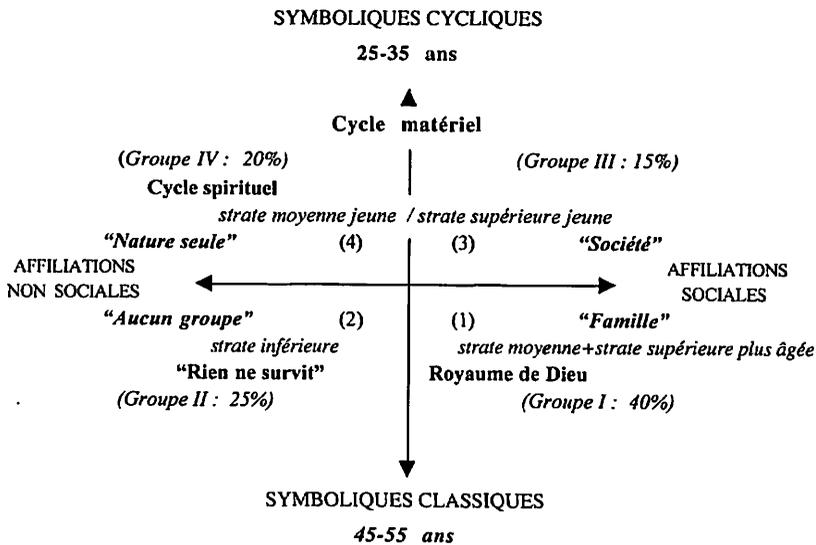
L'analyse des relations entre les variables fait apparaître que le premier facteur de configuration réside dans l'opposition entre les symboliques cycliques d'une part — surtout le Cycle matériel — et, d'autre part, les

⁴ Des fractions de "divers" ou "autres" forment le solde des pourcentages indiqués.

⁵ Nous userons des équivalences nominales suivantes : titre secondaire-inférieur ou moins = "strate inférieure" ; titre secondaire-supérieur = "strate moyenne" ; titre supérieur ou universitaire = "strate supérieure".

symboliques classiques “Rien ne survit”/Royaume de Dieu. À cette opposition s’associe celle entre la jeune génération — typiquement attirée par le Cycle matériel, subsidiairement par le Cycle spirituel — et, d’autre part, la génération aînée. Le second facteur clef dérive de l’opposition entre, d’une part, les affiliations “non sociales” (“Aucun groupe” ou “Nature seule”) et, d’autre part, celles “sociales” (Famille ou Société). Ces deux facteurs, en se croisant, configurent le champ d’ensemble des relations entre nos variables. En le représentant comme ci-dessous, nous y incluons déjà d’autres résultats de l’analyse des correspondances, résultats que nous commenterons à l’instant.

Schéma 1 : Configuration du champ des relations entre les variables “symboliques de l’après-mort”, “effets de génération”, “effets d’affiliation” et “effets de stratification”



Le champ d’ensemble peut donc se lire en quatre quadrants qui articulent chaque fois un type de symbolique (axe haut/bas : cyclique/classique) et un type d’affiliation (axe gauche/droite : non social/social). Dans chaque quadrant apparaissent les convergences tendanciennes entre chaque fois une croyance particulière à propos de l’après-mort, une affiliation sociale déterminée, une classe d’âge donnée, et des éléments de stratification sociale. Nous obtenons ainsi, quadrant par quadrant, quatre groupes de convergences : (1) *Symbolique classique + affiliation sociale* : Royaume de Dieu - Famille - 45-55 ans - strates moyenne et supérieure ; (2) *Symbolique classique + affiliation non-sociale* : “Rien ne survit” - “Aucun groupe” - 45-55 ans - strate inférieure ; (3) *Symbolique cyclique + affiliation sociale* : Cycle matériel - Société - 25-35 ans - strate

supérieure ; (4) *Symbolique cyclique + affiliation non sociale* : Cycles spirituel/matériel ⁶ - Nature seule - 25-35 ans - strate moyenne. À cette échelle d'observation, et relisant les correspondances ci-dessus, on pourrait déjà tenir synthétiquement que, à des degrés divers certes, (1) les types de symbolique, et donc les types de croyances concernant l'après-mort, tendent à converger avec les types d'affiliation sociale, et que (2) ces convergences elles-mêmes tendent, à leur tour, à converger avec des combinaisons entre strates sociales et générations.

La répartition typologique des répondants de l'échantillon fait, de son côté, émerger quatre groupes qui, selon leurs rapports à la configuration du champ des variables, apparaissent optimalement caractérisés et dis-joints. Le groupe I, quelque 40% de l'échantillon, manifeste typiquement la croyance au Royaume de Dieu (x 2) ⁷ et l'affiliation à la Famille (x 2), thèmes dont il absorbe la plus grande partie des adhérents ; la nette majorité de ses membres est de strate supérieure et âgée de 45-55 ans. Le groupe II (près de 25% de l'échantillon) manifeste typiquement sa conviction que "Rien ne survit" (x 1,5) et l'affiliation à "Aucun groupe" (x 2,5) ; il absorbe la plus grande partie des tenants de ce dernier thème, mais moins de 50% des tenants de "Rien ne survit" ; ses membres sont très majoritairement de strate inférieure et âgés de 45-55 ans. Le groupe III, moins de 15% de l'échantillon, manifeste la croyance au Cycle matériel (x 6) et l'affiliation à la Société (x 3,5) ; il absorbe la toute grande partie des tenants du Cycle matériel, mais ne compte que la moitié des affiliés à la Société ; ses membres sont majoritairement de strate supérieure et en toute grande majorité âgés de 25-35 ans. Le groupe IV, enfin, un peu plus de 20% de l'échantillon, manifeste la croyance au Cycle spirituel (x 2) et l'affiliation à la Nature (x 2,5), mais il n'absorbe — respectivement — qu'un peu moins ou un peu plus de 50% des tenants de chacun de ces thèmes ; ses membres sont à très nette majorité âgés de 25-30 ans, mais 50% seulement sont de strate moyenne.

Ces résultats montrent — faut-il le dire — que, tout en étant effectives, les convergences des variables telles que schématisées plus haut ne sont évidemment pas absolues. Un acquis, cependant, émerge très clairement : outre qu'elles relèvent d'effets de génération ⁸, les symboliques de l'après-mort semblent bien n'être ni indépendantes d'effets de stratification sociale — qui médiatisent sans doute le rapport à des conditions typiques d'existence — ni indépendantes de postures existentielles plus larges, telles celles dont témoigne notamment la variable d'affiliation.

⁶ Ces deux symboliques cycliques s'associent donc tendanciellement à l'affiliation à la "Nature seule" et, en même temps, aux 25-35 ans ainsi qu'à la strate moyenne.

⁷ (x...) est le taux de manifestation par rapport à la moyenne de l'échantillon : (x 2) = un taux double de cette moyenne.

⁸ Effets qui, sans doute et entre autres, renvoient à des expériences socio-historiques différentes.

2. Des phénomènes socialement stratifiés

Reprenons maintenant nos variables selon une logique analytique de type causal. Nous examinerons les effets de stratification sociale en termes de (1) homogénéité ou inhomogénéité de l'évolution intergénérationnelle, et (2) distribution des symboliques au niveau de la jeune génération.

L'évolution intergénérationnelle d'une part, observée à la différence en points entre les scores des 45-55 ans et ceux des 25-35 ans, et, d'autre part, la situation effectivement atteinte dans la jeune génération sont présentées au Tableau I (p.26).

En matière d'évolution intergénérationnelle (trois premières colonnes du tableau), on constate que la croyance au Royaume de Dieu est en perte dans toutes les strates, mais de manière linéairement décroissante de la strate supérieure vers la strate inférieure. La conviction selon laquelle "Rien ne survit", de son côté, reste au *statu quo* en strate supérieure, mais décline spécifiquement en strates moyenne et inférieure. En strate inférieure, l'alternative se développe typiquement en faveur du Cycle de l'esprit, dont la croissance intergénérationnelle (+10,5 points) est deux fois plus élevée que dans les autres strates. En strate moyenne, par contre, même si le Cycle de l'esprit progresse quelque peu (+5,5 points), l'alternative typique va au développement de la croyance en un Cycle matériel, développement dont cette strate détient le quasi-monopole (+15 points). La strate supérieure, enfin, avec une hausse marginale pour le seul Cycle de l'esprit (+5 points) et une perte maximale pour le Royaume de Dieu (-9,5 points), se distingue par le *statu quo* de la conviction selon laquelle "Rien ne survit"⁹. Chaque strate connaît ainsi une évolution tout à fait typique.

Quant aux scores effectivement atteints, la croyance au Cycle de l'esprit s'échelonne d'un minimum en strate supérieure (15%) à un maximum en strate inférieure (26%). De son côté, la croyance au Cycle matériel forme une pointe typique en strate moyenne (20,5%).

La strate moyenne jeune, qui renforce un taux moyen de croyants au Cycle de l'esprit (+5,5 points => 22%) et qui dispose du quasi-monopole de la hausse des croyances au Cycle matériel (+15 points => 20,5%), apparaît ainsi comme la strate par excellence des symboliques cycliques réunies : avec une croissance cumulée de +20,5 points, celles-ci y atteignent 42,5% des effectifs, soit plus de quatre jeunes sur dix. De ce fait les items classiques "Rien ne survit" (-10 points => 31%) et Royaume de Dieu (-7 points => 18%) sont au plus bas dans cette strate : le "couple classique" qu'ils forment ne rallie plus que 49% d'adhérents, ceci contre les 42,5% dévoués à l'une ou l'autre croyance cyclique.

⁹ La somme des gains et pertes par strate est en principe zéro. Les soldes résultent des réponses "autres-divers" (de la strate supérieure à la strate inférieure : +4,5 / -4 / +3,5). On comprend ainsi comment, en strate supérieure, même avec des *statu quo* pour les items "Rien ne survit" et "Cycle matériel", la perte de -9,5 du Royaume de Dieu ne correspond qu'à un gain de +5 pour le "Cycle de l'esprit" : le solde +4,5 va aux "divers". Les soldes expriment ainsi soit le resserrement intergénérationnel autour des options analysées (solde -4 en strate moyenne), soit le contraire (solde +4,5 et +3,5 ailleurs).

Tableau I. Croyances relatives à l'après-mort
Évolution intergénérationnelle et scores respectifs des 25-35 ans et des 45-55 ans

	Évolution intergénérationnelle			Scores des 25-35 ans en %			Scores des 45-55 ans en %		
	inf.	moy.	sup.	inf.	moy.	sup.	inf.	moy.	sup.
Royaume de Dieu	-5	-7	-9,5	26	<i>18</i>	25	31	25	34,5
"Rien ne survit"	-12	-10	<i>sq.</i>	34	<i>31</i>	36	46	41	36
Cycle de l'esprit	+10,5	+5,5	+5	26	22	<i>15</i>	15,5	16	<i>10</i>
Cycle matériel	+3	+15	<i>sq.</i>	6,5	20,5	12,5	3,5	5,5	12
<i>(Somme des cycles)</i>	<i>+13,5</i>	+20,5	+5	<i>32,5</i>	42,5	<i>27,5</i>	<i>19,0</i>	<i>21,5</i>	<i>22,5</i>

NB Par ligne, nous mentionnons en gras le score le plus élevé et en italique le score le plus bas.

Dans les jeunes strates inférieure et supérieure, au contraire, le couple classique "Royaume de Dieu/Rien ne survit" demeure respectivement à 60 et 61%. Mais c'est là le fruit d'évolutions intergénérationnelles totalement différentes. En strate inférieure, le Royaume de Dieu se maintient à 26% après la perte minimale de -5 points par rapport à la génération aînée ; en strate supérieure, il chute à 25% après la perte maximale de -9,5 points. En strate inférieure, "Rien ne survit" chute à 34% après la perte maximale de -12 points et, en strate supérieure, il se maintient *statu quo* à 36%. Et, surtout, le rapport aux symboliques émergentes sépare les deux strates autant qu'elle sépare chacune de la strate moyenne. La strate inférieure, en effet, présente un score minimal pour le Cycle matériel et une faveur maximale pour le Cycle de l'esprit (+10,5 => 26%) ; elle vient ainsi en seconde position pour la somme des symboliques cycliques : 32,5%, ou plus d'un jeune sur trois, somme qui dépasse nettement le score du Royaume de Dieu (26%) et concurrence l'idée que "Rien ne survit" (34%). La strate supérieure, tout au contraire, avec une faveur minimale pour le Cycle de l'esprit (+5 => 15%) et un score moyen pour le Cycle matériel (12,5%, au *statu quo*) vient en dernière position pour la somme des symboliques cycliques : 27,5%, ou moins d'un jeune sur trois, somme qui ne dépasse guère le score du Royaume de Dieu (25%) et reste largement sous celui de la croyance nettement dominante selon laquelle "Rien ne survit" (36%).

Les scores atteints dans la jeune génération, tout comme les évolutions intergénérationnelles, varient ainsi typiquement et spécifiquement de strate à strate. Les scores de la génération aînée, donnés en illustration au tableau plus haut, n'échappent pas davantage à ces nettes différenciations par strate. Si donc, comme en bien des domaines, les sujets "bricolent" chacun pour leur compte leurs conceptions et symboliques de l'après-mort, ces "bricolages" ne semblent en rien échapper à des effets plus ou moins systématiques de distribution sociale. Voilà, sans doute, qui renvoie à l'œuvre de divers facteurs sous-jacents à la variable de stratification sociale, facteurs qui restent à explorer davantage.

3. Des sentiments d'affiliation et des projections typiques ?

Pour progresser, au défi même du fractionnement en effectifs statistiques réduits, reprenons maintenant la ventilation des symboliques cycliques à la fois selon les strates de la jeune génération et selon les sentiments d'affiliation qui s'y affirment (Tableau II, p.28)

Tableau II : Rapports entre symboliques cycliques et sentiments d'affiliation selon les strates de la jeune génération (25-35 ans)

	Strate inférieure				Strate moyenne				Strate supérieure					
	affiliation		cycle mat.		affiliation		cycle spir.		affiliation		cycle spir		cycle mat.	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Total cycles/strate	[19]	26	[4]	-	[18]	22	[17]	20,5	[12]	15	[12]	12,5		
<i>Aucun groupe</i>	(22)	30	(2)	9	(16)	19	(3)	19	(1)	(7)	10	(2)	29	(1)
<i>Nature seule</i>	(25)	34	(7)	28	(25)	30	(6)	24	(3)	(21)	25	(4)	19	(3)
Famille	(21)	29	(8)	38	(27)	33	(5)	19	(3)	(33)	38	(5)	15	(2)
Société	(1)	-	(1)	-	(13)	16	(4)	31	(1)	(16)	19	(1)	-	(3)

N.B. "affiliation" = n et % des différents types d'affiliation ; "cycle spir." et "cycle mat." = n et % de croyants cycliques "spirituels" ou "matériels" par type d'affiliation. Le % se calcule comme suit, p.ex. en strate inférieure : 22 "Aucun groupe" livrent 2 croyants au Cycle de l'esprit, soit 9% de l'effectif de 22, taux à comparer à ceux qui livrent les autres sentiments d'affiliation, ou à la moyenne de la strate en tête de colonne.

On constate, de la droite à la gauche du tableau, que les taux des différents sentiments d'affiliation de type "non social" ("Aucun groupe" et "Nature seule") croissent en descendant l'échelle des strates : $10 < 19 < 30$ et $25 < 30 < 34$. Par contre, ceux de type "social" (Famille et Société), décroissent parallèlement : $38 > 33 > 29$ et $19 > 16 > (0)$. On pourrait ainsi présenter une "désaffiliation sociale" croissante en descendant l'échelle des strates. Or, la croyance au Cycle de l'esprit (ligne "total cycles/strate") croît dans le même sens : $15 > 22 > 26$. On pourrait ainsi concevoir aussi que la "désaffiliation sociale" soutienne la propension à croire au Cycle de l'esprit, par exemple comme une sorte de projection compensatoire à divers inaccomplissements qui s'associeraient à la désaffiliation sociale.

Pendant, les relations effectivement calculables entre les sentiments d'affiliation et la croyance au Cycle de l'esprit (colonnes "cycle spir."), bien que relevant d'effectifs très réduits et donc en deçà des conditions de fiabilité statistique ¹⁰, n'encouragent en rien à cette seule et simple hypothèse. Au contraire, elles suggèrent des rapports plus complexes entre les variables. Ainsi, l'affiliation à "Aucun groupe" est maximale en strate inférieure (30%) mais y génère le minimum de croyants au "Cycle de l'esprit" (9%). Par contre, la même affiliation, minimale en strate supérieure (10%), y génère le maximum de croyants au Cycle de l'esprit (29%). Cet "effet croisé" se marque aussi pour l'affiliation à la Famille : maximale en strate supérieure (38%), elle y génère le minimum de croyants au Cycle de l'esprit (15%). Par contre, minimale en strate inférieure (29%), elle y génère le maximum de croyants au même cycle (38%). Ces variations paradoxales tendent à annuler l'idée de rapports linéaires entre les variables. Au contraire, elles ouvrent à l'hypothèse qu'un même facteur, ici un type donné de sentiment d'affiliation, peut renvoyer à des réalités distinctes selon les strates, s'y revêtir de sens différents et y engendrer, dans la conjonction spécifique avec d'autres éléments, des effets différents, notamment en matière de symboliques de l'après-mort.

Dans la perspective évoquée, la coïncidence maximale entre l'affiliation à la Famille et la croyance au Cycle de l'esprit, telle qu'elle apparaît en strate inférieure (36%), pourrait néanmoins soutenir l'hypothèse que cette croyance y compense des désaffiliations sociales associées à des formes de non-accomplissement. Mais ce serait alors en impliquant que, typiquement en strate inférieure, l'affiliation à la Famille — plutôt que de signifier une intégration sociale positive — signifierait volontiers un repli ou un refuge à défaut d'autres alternatives ¹¹. Ceci se conforterait du fait que, dans la même strate — et à rebours —, c'est justement l'affiliation à "Aucun groupe" qui coïncide le moins avec la croyance au Cycle

¹⁰ Nous éliminons cependant les effectifs de croyants cycliques inférieurs à 12 unités ainsi que les relations aux sentiments d'affiliation correspondant à des répondants isolés (tirets dans le tableau).

¹¹ On trouvera des arguments en ce sens dans PITROU A., 1977 et SCHWARTZ O., 1990.

de l'esprit (9%)¹². Si, par contre, en strates supérieure et moyenne, c'est l'affiliation à la Famille qui coïncide le moins avec le Cycle de l'esprit, ce pourrait être que, à l'inverse de la tendance en strate inférieure, une telle affiliation y signifierait plus volontiers un choix positif et un accomplissement dans et par la lignée ou, en tous cas, dans et par l'élection de relations privilégiées dans la sphère "privée". En strate supérieure d'ailleurs, c'est l'affiliation à "Aucun groupe" — relativement rare du reste (10%) — qui, toujours à l'inverse de la strate inférieure, pourrait signifier des conditions critiques et des inaccomplissements qui rendraient compte de la relation maximale avec une croyance compensatoire au Cycle de l'esprit¹³. Mais de cette façon cependant, les relations les plus nettes entre types d'affiliation et croyances au Cycle de l'esprit résulteraient encore, en strate inférieure comme en strate supérieure, de types d'affiliation qui, quoique différents dans chacune de ces strates, y constituent des situations critiques susceptibles de soutenir des projections compensatoires.

En strate moyenne, par contre, la relation la plus nette avec le Cycle de l'esprit (31%) se développe, paradoxalement, avec l'affiliation à la Société "qui — selon le libellé de l'item — me donne des droits et des obligations vis-à-vis des autres", soit sans doute, une expérience positive et d'évidentes modalités d'accomplissement. On devrait ainsi admettre qu'en strate moyenne, la croyance au Cycle de l'esprit puisse croître, non comme compensation d'inaccomplissements, mais, au contraire, comme une projection enthousiaste. Celle-ci pourrait associer le "retour" potentiel à l'attente d'un "plus encore" qui prolongerait des expériences déjà positives au présent mais dont l'accomplissement total ne s'estimerait pas encore atteint. En matière de facteurs spécifiques d'enthousiasme en strate moyenne, on notera que sa jeune génération est celle qui voit croître de +11 points son sentiment d'appartenance à la Société, alors que celui-ci régresse dans les autres strates. La strate moyenne est aussi, par excellence, celle de l'ascension sociale où se croisent, voire se confondent, ceux qui sont déjà "montés", ceux qui sont en voie de "monter" et ceux qui prévoient de le faire. Ces éléments pourraient contribuer aux connotations et projections enthousiastes qui s'attachent, spécifiquement en strate moyenne, au sentiment d'affiliation à la Société et à son association avec la croyance au Cycle de l'esprit.

¹² Nos entretiens en profondeur suggèrent de leur côté que "compter sur soi seul" peut former, en strate inférieure, une expression typiquement positive de réalisation de soi. À la question "Où l'homme trouve-t-il l'énergie et la force dont il a besoin pour vivre ?", l'enquête quantitative fait d'ailleurs apparaître dans cette strate (alternativement aux choix "en Dieu", "en ses Proches" ou "dans la Nature") un maximum de réponses "en Soi seul" : 55% (contre 39,5% et 29% respectivement en strates moyenne et supérieure). Or, ce type de réponse aussi présente — en strate inférieure — une relation faible avec le "Cycle de l'esprit" : 24% (contre un maximum de 44% pour la réponse "en ses Proches").

¹³ À l'envers encore de la strate inférieure, la question "Où l'homme trouve-t-il l'énergie et la force dont il a besoin pour vivre ?", donne, en strate supérieure, un minimum de réponses "en Soi seul" (29%) mais, cette fois, en nette relation avec le "Cycle de l'esprit" (26%, juste après la réponse "dans la Nature" : 33%). Au contraire, c'est ici la réponse "en ses Proches" qui offre la relation minimale au "Cycle de l'esprit" (6,9%).

Certes, dans chacune des strates, le Cycle de l'esprit s'associe aussi à l'affiliation à la Nature seule. Mais cette relation est beaucoup moins intense que celles qui valent pour les autres facteurs que nous venons d'analyser. Son éventuelle valeur explicative serait donc moindre également. Dans les strictes limites qui sont les nôtres, le bilan concernant le Cycle de l'esprit pourrait ainsi se borner à reprendre qu'en strate inférieure l'affiliation à la Famille — interprétable comme indice de situation critique — est un facteur typiquement promoteur de cette croyance : présent dans quelque 30% de la strate, il livre la croyance en question pour près de 40% de ceux-ci, ce qui forme plus de 40% des croyants concernés dans l'ensemble de la strate (8 unités sur 19). En strate supérieure, c'est l'affiliation à "Aucun groupe" — également interprétable comme indice de situation critique — qui s'affirmerait comme un élément promoteur typique : présent dans quelque 10% de la strate seulement, il livre néanmoins pour quelque 30% de ceux-ci une croyance au Cycle de l'esprit, ce qui, à l'échelle de la strate cependant, ne formerait que moins de 20% du total des croyants à ce cycle. En strate moyenne, originalement, c'est l'affiliation à la Société — interprétable comme un indice d'expérience positive — qui serait un facteur promoteur typique : présent dans quelque 20% de la strate, il livre pour quelque 30% de ceux-ci une croyance au "Cycle de l'esprit", ce qui forme un peu plus de 20% des croyants à ce cycle dans l'ensemble de la strate.

Si nous disposons ainsi, quant au Cycle de l'esprit, de quelques pistes hypothétiques, il n'en reste pas moins que les effectifs dont elles rendraient compte laissent échapper encore — selon l'ordre croissant des strates — un solde de 60 à 80% des croyants concernés. Ceci appelle d'autres hypothèses et données, et suggère le vaste espace qui demeure pour de plus amples recherches. La croissance des soldes selon l'ordre croissant des strates pourrait suggérer en même temps qu'il n'est pas improbable que le nombre et la dispersion des facteurs potentiellement pertinents croissent également dans l'ordre des strates.

Quant au Cycle matériel, le rapport avec l'affiliation à la Société s'atteste positivement en strate moyenne et en strate supérieure (relations : 31% et 19% ; moyenne de strate +10,5 et +6,5). Ce rapport est confirmé par la négative en strate inférieure : quasi-absence des deux phénomènes simultanément. Sous ce rapport, le Cycle matériel, où "le corps et l'entité vitale du défunt se recyclent en matière et énergie qui se recomposent naturellement sous d'autres formes", pourrait se comprendre comme un autre type de projection encore : non celle compensatoire d'un manque ou celle désirante d'un "plus encore", qui, dans les deux cas, appelleraient au "retour" personnel, mais plutôt celle de l'intégration satisfaite qui, réalisée en une seule existence — et l'accomplissement venu à terme —, se prolonge et s'éternise par la fusion au sein du mouvement vital lui-

même¹⁴. La relation maximale observée à cet égard en strate moyenne renverrait aux commentaires déjà avancés quant aux facteurs d'enthousiasme, l'accent étant mis cette fois sur l'accomplissement achevé.

Mais, en strate moyenne, le Cycle matériel s'associe également de manière typique à l'affiliation à la Nature (32% ; moyenne de strate +11,5). Cette association est marginale en strate supérieure (14% ; moyenne de strate +1,5) et nulle en strate inférieure. Une variante encore de la projection enthousiaste pourrait se suggérer ici : celle qui, plutôt que de symboliser l'affiliation à la Société, célébrerait le profil d'hyperautonomie fondé sur le sentiment de ne rien devoir si ce n'est à la Nature seule, Nature que, au terme d'un accomplissement personnel dans la vie présente, l'on rejoindra jusqu'à conclure cet accomplissement par la fusion terminale en son cycle.

4. Pour un bilan provisoire

Au stade présent, nos analyses auront établi, au niveau de la population observée dans son ensemble, la tendance globale à la convergence entre, respectivement, les symboliques de l'après-mort, les types d'affiliation sociale et les conjonctions strate/génération. Complémentairement s'est confirmée, au niveau de la jeune génération, la nette stratification sociale tant de l'évolution intergénérationnelle que de la distribution des croyances relatives à l'après-mort. En articulant ces résultats avec l'exploration de l'incidence des affiliations sociales dans la jeune génération, nous demeurons, enfin, avec les faits et les esquisses d'hypothèses qui suivent. (1) En strate inférieure, strate par excellence du Cycle de l'esprit et de sa progression (26%, +10,5), l'incidence typique de l'affiliation à la Famille — saisie comme repli ou refuge — suggère l'impact de divers inaccomplissements résolus en projection compensatoire. (2) En strate moyenne, par contre, strate par excellence du Cycle matériel et de sa progression (20,5%, +15), l'incidence de l'affiliation à la Société d'une part et à la Nature de l'autre suggère plutôt l'impact de conditions positives sous-tendant la projection enthousiaste d'un accomplissement s'achevant en fusion avec l'univers ; pour une autre partie de la strate, le même enthousiasme pourrait investir le Cycle spirituel (22%, +5,5), cette fois comme "retour" pour un "plus encore". (3) En strate supérieure, enfin, où coexistent et évoluent plus modestement Cycle spirituel (16%, +5) et Cycle matériel (10%, +0), les incidences contrastées de la rare affiliation à "Aucun groupe" ou de celle, quelque peu plus fréquente, à la Société suggèrent aussi de plus rares projections compensatoires ou encore des projections optimistes sur le mode de la strate moyenne, mais également plus rares.

¹⁴ On trouvera dans la contribution de T. Walter au présent numéro une illustration intéressante de la manière dont la croyance au "Cycle matériel" pourrait se nourrir par ailleurs des dérivés populaires tirés des théories contemporaines de la "nouvelle physique", tels ceux affirmant la convertibilité de la matière (des corps) en énergie (cosmique).

La précarité de ces hypothèses a été soulignée en même temps que la limite des faits couverts. Elles ne devraient certes s'entendre que comme prémices à de plus amples et plus précises observations. Elles n'excluent en rien le jeu d'autres facteurs, non manifestés dans l'espace d'observation actuel.

En filigrane, ces hypothèses impliquent cependant trois dimensions sous-jacentes : (1) l'impact d'une aspiration à l'instauration de soi dans des conditions qui appellent aux projections cycliques ; (2) en strate inférieure, l'étroitesse des espérances d'accomplissement, en contraste avec des facteurs d'optimisme en strate moyenne, et une relative stabilité en strate supérieure ; (3) en strate supérieure encore, des conditions soutenant une moindre activité projective, le plus haut taux de croyance en l'idée que "Rien ne survit" et la résistance intergénérationnelle de cette croyance (36%, au *statu quo*).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- HIERNAUX J.-P., VANDENDORPE F., LEGROS E.,
2000 "Deux générations face à la mort. Acteurs de recompositions symboliques contemporaines", *Recherches Sociologiques*, XXXI, 1, pp.111-122.
- PITROU A.,
1977 "Le soutien familial dans la société urbaine", *Revue Française de Sociologie*, Vol. 28, 1, pp.47-84.
- SCHWARTZ O.,
1990 *Le monde privé des ouvriers*, Paris, PUF.

Une simple coquille La mort et la réincarnation

par Tony Walter * et Helen Waterhouse **

Nombre d'Occidentaux ont foi en la réincarnation. On pourrait concevoir que, dans le cadre d'une culture individualiste qui adule le corps, ils cherchent l'immortalité en chair et en os, et sur la terre. Une enquête britannique auprès de partisans convaincus de la réincarnation dément cette hypothèse : pour eux, l'âme reste prioritaire et ce qui compte est sa progression à travers des incarnations successives. Le corps ne serait ainsi qu'une simple coquille de l'âme. Des articles publiés dans la revue *Reincarnation International* accordent cependant quelque importance au corps, mais en référence à des vies antérieures plutôt qu'à des vies à venir. Ces constats mettent également en question certaines théories sociologiques contemporaines à propos du corps.

Dans les pays occidentaux la réincarnation — le retour en ce monde à l'occasion de vies corporelles successives — semble rencontrer l'intérêt de franges significatives de la population. En 1990, l'enquête sur les Valeurs des Européens révélait, pour l'Europe occidentale un taux de 21% de réponses positives à la question "Croyez-vous dans la réincarnation ? Oui/non/je ne sais pas" (Ashford/Timms, 1992), un chiffre très similaire à celui des États-Unis (Gallup/Procter, 1982 :137-138). Selon la même enquête sur les Valeurs, ce chiffre serait de 24% pour la France et la Grande-Bretagne, et de 13% pour la Belgique. Un sondage plus récent (Davies, 1997) réduit certes ces chiffres de moitié pour la Grande-Bretagne. Mais il n'en reste pas moins qu'ils dépassent de loin le nombre d'adhérents aux religions qui professent explicitement la réincarnation ou la renaissance : les Hindous, les Sikhs et les Bouddhistes ne représentent que 2% de la population britannique (Davie, 1994 :48) ; ces chiffres sont évidemment plus bas encore dans les pays européens dont l'histoire n'a

* Department of Sociology, University of Reading, Reading RG6 6AA. Directeur du programme de maîtrise Death and Society. Auteur notamment de *The Eclipse of Eternity*, *The Revival of Death*, *The Mourning for Diana* et *On Bereavement*.

** Religious Studies Department, The Open University, Walton Hall, Milton Keynes MK7 6AA, England. Auteur de *Buddhism in Bath : Authority and Adaptation*.

pas interféré avec celle des Indes. On peut ajouter qu'en Grande-Bretagne, on estime à seulement 5% les membres actifs du *New Age* qui forment un autre cercle où la réincarnation est publiquement acceptée. Il faut donc conclure que la plupart des partisans de la réincarnation appartiennent aux milieux traditionnellement chrétiens qui ne prônent pas comme telle la réincarnation.

La présente contribution explore la relation entre le corps et le soi telle que perçue par les partisans occidentaux de la réincarnation. Elle cherche à savoir si ce phénomène les attire spécifiquement parce qu'il postule une vie corporelle après (et/ou avant) la mort.

1. Le corps, le soi et la réincarnation

Les diverses croyances orientales concernant les rapports entre le corps et l'âme ou le soi livrent de multiples scénarios (Parrinder, 1976).

1) À première vue, la réincarnation implique une dualité corps/âme, en ce sens qu'une sorte d'âme ou de soi perdure d'une incarnation à l'autre ; c'est là, globalement, la position de l'Hindouisme. 2) Selon le concept bouddhiste de la renaissance, cependant, il n'existe pas de soi qui subsiste de manière continue d'une prise de corps à l'autre ; il s'agit ici d'un concept très difficile à saisir par des Occidentaux marqués d'un sens aigu de l'identité. 3) Il n'y a pas non plus dans le bouddhisme d'appétit pour la reprise de corps : le but ultime consiste au contraire à échapper au cycle de la souffrance qu'implique la réincarnation, de manière à atteindre le Nirvana.

Lorsque la réincarnation se combine avec l'individualisme occidental, d'autres scénarios deviennent possibles :

4) Compte tenu du sens aigu de l'individualité de soi et de l'appétit de développement personnel, il se pourrait que la réincarnation apparaisse comme un moyen de croissance, de développement, et d'auto-actualisation du soi. Voilà qui pourrait être bien plus attractif que le ciel statique du protestantisme ou que la purification rigoureuse du purgatoire catholique. 5) Alternativement, dans une société moderne avancée qui valorise le corps et le monde matériel à un degré élevé, et qui permet à bien des corps sains de vivre jusqu'à un âge avancé, il se pourrait que la réincarnation attire parce qu'elle postule une vie *post mortem* aussi matérielle et terrestre que celle que dont nous avons le privilège de jouir dans nos sociétés modernes d'abondance. Ceci ferait le contraste avec la société industrielle naissante, où l'échappée *post mortem* — libérant des durs labeurs de l'usine, de l'habitat sordide et de la santé précaire — ne pouvait se rêver qu'en termes d'un ciel purement spirituel (l'opium du peuple de Marx). 6) Mais d'autres encore, tels que par exemple Leder (Leder, 1990), argumenteraient qu'alors que les médias célèbrent le corps jeune et sain, nos contemporains ne s'occupent de leur corps que lorsqu'il est malade ou vieilli. Ceux qui se préoccupent de leur corps, plutôt que de réduire leur crainte des fragilités de la chair, ne feraient que les amplifier.

On demeure ainsi dans l'incertitude quant au fait de savoir si ceux-là se réjouiraient ou non à l'idée d'une nouvelle vie corporelle après la mort.

Compte tenu du mélange complexe des notions du corps et de soi dans le chaudron de la modernité contemporaine, nous pourrions nous attendre à une certaine variété de combinaisons chez les croyants en la réincarnation eux-mêmes. D'une part, la persistance du platonisme associée aux notions modernes d'actualisation de soi pourrait conduire les adeptes de la réincarnation à valoriser davantage l'âme que le corps. D'autre part, les célébrations contemporaines du corps pourraient suggérer le contraire. À moins que la réincarnation n'inspire en particulier ceux de nos contemporains tentés par une conception plus intégrée de l'âme et du corps.

Nous pourrions noter aussi, avec Hallam, que les théories sociologiques du corps se sont basées sur des données se référant principalement au corps jeune et sain, subsidiairement seulement au corps souffrant et vieillissant (ceci à côté des greffes d'organes et des bébés-éprouvettes), quasiment en aucune manière aux expériences se référant à l'après-mort (Hallam *et al.*, 1999)¹ et pas du tout aux croyances concernant l'après-mort ou les vies antérieures. C'est pourquoi cet article tente de lever quelque peu le voile qui couvre non seulement le contenu des croyances contemporaines en la réincarnation mais aussi les expériences contemporaines du rapport entre le corps et le soi.

2. Le corps, le soi et l'après-mort

L'individualisme rend malaisé le fait d'assumer que le soi puisse périr (Burckhardt, 1960 :128-34) ou encore qu'il n'ait eu nulle existence avant la naissance. Ceci pourrait expliquer les niveaux relativement élevés de croyance en une vie après la mort, même dans un Occident largement sécularisé (Walter, 1996). En même temps, les conceptions chrétiennes de l'après-mort connaissent un déclin à long terme (Almond, 1994 ; McDaniel/Lang, 1988 ; Walter 1996). Une conception scientifique du monde ne laisse place ni à des corps torturés dans un enfer souterrain ni à des corps ressuscités rassemblés en un ciel par delà les nuages. Comment alors satisfaire au désir d'immortalité des individus ? Des formes alternatives de vie après la mort ne peuvent-elles, aujourd'hui, gagner en plausibilité ?

Une solution, probablement des plus populaires aux XIX^e et XX^e siècles (Ariès, 1981 ; Davies, 1997), consista à abandonner simultanément l'enfer et toute notion de résurrection matérielle des corps, pour croire en échange que — bien que le corps puisse mourir — l'âme demeure éternelle : «*John Brown's body lies a mouldering in the grave/but his soul goes marching on*»². Des âmes dépourvues de corps peuvent ainsi voisi-

¹ On lira au sujet de telles expériences la stimulante contribution de H. Knoblauch dans ce numéro.

² Extrait d'une chanson anglo-saxonne bien connue, y compris dans les mouvements de jeunesse quelque peu polyglottes du continent : «Le corps de John Brown part en poussière dans sa tombe, mais son âme s'en va marchant».

ner avec un univers parfaitement matériel : simplement, elles habitent un règne différent. Voilà bien sûr le dualisme : la scission du matériel et du spirituel.

Cette solution entre évidemment en contradiction avec la perspective moniste, soutenue par la science, selon laquelle l'être humain est une unité indivise (Synnott, 1992), de sorte qu'une âme sans corps est un non-sens (Harré, 1998). Bien des gens confessent que «quand on est mort, on est mort». Dans sa version médiévale, le monisme — fondé sur la conception judaïque de la personne — impliquait au contraire la résurrection du corps : si quelque chose devait triompher de la mort, ce ne pourrait être que la personne tout entière, puisqu'une âme sans corps serait une absurdité (Bynum, 1991). Pour le scientifique moderne, alternativement, le monisme implique l'extinction définitive. En effet, des âmes sans corps sont impensables, ce qui ne conduit évidemment pas ici à l'idée de résurrection des corps, mais bien à celle qui affirme que la mort du corps est tout simplement la fin de tout. Ajoutons maintenant l'individualisme et les choses deviennent plus problématiques puisque le soi individualiste ne se plaît guère à l'idée de son extinction. À cette étape, la réincarnation peut être prometteuse : le soi persiste au travers de plusieurs vies successives mais qui sont toutes des vies matérielles sur cette terre. Et le problème des localisations matérielles du ciel et de l'enfer s'en trouve simultanément dépassé. Comme l'auteur d'une recherche déjà ancienne le suggérait à propos de la réincarnation :

*The significance of this belief would appear to lie in its materialistic character. The conception of a spiritual or non-corporeal existence is not required, and the mind used to seeing everything in material terms finds less to boggle at. (Mass Observation, 1947 :30)*³

Un commentateur davantage contemporain observe de même que :

*Survival is said to take place right here on earth and not in a mysterious realm whose location cannot be specified and which has never been seen or otherwise observed by anybody. (Edwards, 1988 :90)*⁴

Mais est-ce cela qui attire tant d'Occidentaux vers la réincarnation ? Les adeptes de la réincarnation sont très vraisemblablement des dualistes mais, finalement, que valorisent-ils le plus : le corps ou l'esprit ?

³ «La portée de cette croyance semble résider dans son caractère matérialiste. La question d'une existence spirituelle ou non corporelle ne se pose plus, et l'esprit habitué à tout percevoir en termes matériels en voit sa tâche considérablement allégée».

⁴ «La survie s'affirme prendre place exactement ici sur terre et non dans un règne mystérieux dont la localisation ne peut être définie et qui n'a jamais été vu ni autrement perçu par qui que ce soit».

3. *Reincarnation International*

Les données que nous examinerons proviennent de deux sources dont la première est une revue trimestrielle publiée à Londres, *Reincarnation International*. Cette publication prétend être la seule à se consacrer aux questions de la réincarnation⁵. Elle affirme exposer le pour et le contre de la réincarnation de façon accessible et intéressante, laissant le lecteur tirer ses propres conclusions (*Statement of Policy*, n°1, p.2). La plupart des collaborateurs de la revue sont cependant des partisans de la réincarnation, et l'on ne peut douter du genre de conclusions auxquelles les lecteurs sont supposés aboutir. Le courrier des lecteurs suggère d'ailleurs qu'à leur tour ces derniers sont très positifs quant à la probabilité de la réincarnation.

La revue n'envisage cependant pas l'après-mort mais l'avant-naissance. Des preuves sont avancées selon lesquelles les vies antérieures d'une personne apportent un éclairage sur l'identité actuelle et les caractéristiques corporelles de celle-ci. L'accent est placé de manière frappante sur le corps et les faits matériels. Bien des articles rapportent des cas de régression : sous hypnose, les clients croient remonter, à travers leur enfance et leur naissance, jusqu'à des vies antérieures. Outre la simple curiosité, la principale raison qui conduit les clients à ces séances semble être que quelque chose dans leur vie présente cause des problèmes, bien souvent des phobies. Ainsi, la phobie de l'eau peut être rapportée à une vie antérieure où la personne intéressée périt en mer, celle du feu à un décès trois siècles auparavant dans le Grand incendie de Londres. La logique consiste en ceci : les aspects traumatiques de la mort physique — souvent une mort violente — trouvent leur écho dans des vies subséquentes.

Un thérapeute de la régression insiste sur le fait qu'il ne suffit pas que l'accident traumatique soit reproduit dans la mémoire visuelle, il doit encore être re-vécu, sous forme d'un psychodrame, jusque dans le corps du client. Une réécriture biographique simplement cognitive («Je mourus dans l'épave d'un navire, voilà pourquoi l'eau me terrifie») ne guérira pas la phobie : il faut une *catharsis* corporelle. Il écrit :

À mon sens, le point critique consiste à découvrir comment le corps peut revivre de tels événements pour libérer la tension physique, car nous avons trop tendance à séparer l'âme du corps... Le défi pour moi est de découvrir toujours davantage les méthodes susceptibles de faire revivre l'histoire au niveau physique, de manière à libérer totalement les émotions refoulées. (Woolger, 1994 :23 ; notre traduction)

⁵ Nos observations portent sur les volumes 1-17 (janvier 1994 - juillet 1999). En 1999, à partir du 16^e volume, le titre a été changé en *Life and Soul* <<http://www.lifeandsoul.com>>, le centre d'intérêt demeurant la réincarnation. Le *Journal of Regression Therapy* publié par l'Association for Past-Life Research and Therapy (Californie) offre un point de vue alternatif.

Nombre d'articles affirment que la résolution satisfaisante des problèmes, à l'issue de la thérapie, forme la preuve de l'authenticité de la régression du client à une existence antérieure réelle. D'autres cependant sont plus prudents quant à cette conclusion. Sigdell argumente que certains des faits qui réémergent peuvent être sujets à erreur : exactement comme pour le souvenir des traumatismes de l'enfance au cours de la vie présente, c'est l'expérience émotionnelle qui se ressaisit adéquatement, ceci davantage que la matérialité des faits (Sigdell, 1995).

Si les articles concernant l'efficacité de la régression et les preuves qu'elle apporte quant à la réincarnation forment le genre majeur des contributions, un autre genre concerne des études à tournure plus scientifique à propos de jeunes enfants qui — typiquement en Inde — se souviennent d'incarnations antérieures, par exemple dans le corps d'un habitant d'un village voisin éloigné de plusieurs kilomètres, récemment décédé, et dont le jeune enfant ne pouvait normalement avoir connaissance. Cet enfant livre néanmoins des détails de cette vie antérieure, dont le nom du défunt, sur base de quoi le chercheur peut enquêter. Des recherches rigoureuses ont été menées en la matière par Ian Stevenson (Stevenson, 1974) et Satwant Pasricha (Pasricha, 1990). Un type de détail particulièrement frappant, et de ce fait très débattu, consiste en des marques de naissance que l'enfant porte et qu'il attribue typiquement aux circonstances du décès dans son incarnation antérieure (Stevenson 1997a, 1997b). Par exemple, un petit garçon turc âgé de deux ans, affecté d'une difformité sévère de l'oreille droite, raconte sa vie antérieure et livre les noms non seulement de son "soi antérieur" et de son épouse mais encore celui de l'homme par qui il fut blessé d'un tir à l'oreille droite, et, âgé de quatre ans, il se rend dans le village concerné et se présente à sa famille "antérieure" (Stemman, 1997 :13). On note évidemment ici la théodicée orientale où la souffrance présente s'explique en termes d'expérience d'incarnations précédentes. Elle est cependant transformée selon le cadre de référence de la recherche scientifique occidentale où, la preuve physique étant requise, l'accent se place du coup sur les aspects physiques de l'identité personnelle.

4. Une simple coquille

Bien des articles dans *Reincarnation International* sont extrêmement imagés, ce qui contribue certainement à en faire des histoires passionnantes et attractives. La revue, jusqu'à un certain point, participe par ailleurs à un mouvement thérapeutique alternatif qui tente de réintégrer corps et âme. Mais qu'en est-il des gens plus ordinaires qui croient en la réincarnation ? Leur croyance place-t-elle également l'accent sur leurs corps ? Comme pour toute religion, nous ne pouvons en rien préjuger que les publications doctrinales et prosélytes refléteraient l'expérience religieuse quotidienne des croyants ordinaires.

Au début de 1997, une trentaine d'entretiens furent enregistrés par H. Waterhouse avec des adultes qui avaient marqué leur intérêt pour la question de la réincarnation, à quoi s'ajoutèrent trois entretiens de groupe avec 21 écoliers âgés respectivement de 11, 14-15 et 17-18 ans. Ces entretiens eurent lieu dans l'ouest de l'Angleterre, les interlocuteurs étant recrutés *via* des sources diverses : contacts personnels, appel aux volontaires par la radio locale, un certain nombre de renvois en boule de neige de certains interlocuteurs à d'autres. Des interlocuteurs adultes, seuls 3 étaient âgés de moins de quarante ans, 7 avaient la quarantaine, 3 la cinquantaine, 7 étaient sexagénaires, 8 septuagénaires, et 2 octogénaires. Du point de vue socioprofessionnel, ces interlocuteurs couvraient les profils suivants : onze cadres et cadres intermédiaires ; treize employés de niveau moyen (dont plusieurs infirmiers ou infirmières) ; quatre ouvriers qualifiés et deux simples ouvriers. Les deux tiers étaient des femmes et un tiers des chrétiens pratiquants. Cet échantillon, pensons-nous, est raisonnablement typique des adeptes de la réincarnation si l'on se réfère aux données de l'enquête sur les Valeurs des Européens pour ce qui a trait au genre et aux convictions religieuses classiques ; par ailleurs, il sur-représente considérablement les strates sociales et les groupes âgés. L'intention, néanmoins, n'était en rien d'établir un échantillon représentatif, mais plutôt de découvrir une gamme de significations attribuées à la réincarnation. À cette fin, les entretiens furent très libres, prenant soin de laisser s'exprimer les répondants en leurs propres termes sans leur poser de questions inductrices.

Par ailleurs, afin de saisir la frange des sujets qui croient à la réincarnation sans appartenir aux cultes ou religions qui la prônent, nous avons exclu de notre échantillon les Hindous, les Sikhs, les Bouddhistes et les membres du Nouvel Âge. La plupart de nos répondants prenaient l'idée de réincarnation au sérieux, mais seulement une minorité y croyait fermement et très peu étaient à même d'invoquer une ou des vies antérieures.

On retrouvera les conclusions initiales de notre étude dans notre article publié en 1999 (Walter/Waterhouse, 1999)⁶. Nous commencerons ici par synthétiser que les participants à cette étude, comme bien des collaborateurs à la revue *Reincarnation International*, présentent une forte sensibilité à la notion d'identité personnelle et que beaucoup d'entre eux l'associent aux perspectives occidentales de développement personnel. Nous poursuivrons dès lors sur notre question de savoir si leur disponibilité à l'idée de réincarnation relève d'une emphase sur le corps et, en particulier, sur leur propre corps. Adeptes de la réincarnation, ils sont certes dualistes, mais quelles priorités placent-ils donc au sein du couple âme/corps ?

⁶ Nous tenons à remercier l'University of Reading Research Endowment Trust pour son appui financier.

Constatons d'abord qu'aucun de nos répondants n'a jamais envisagé de manière claire et non ambiguë un après-mort corporel plutôt que spirituel. Une telle hiérarchisation ne faisait pas pour eux le sens de la réincarnation :

- Je ne tiens pas spécialement à revenir, mais je suppose que s'il fallait...
- L'idée de rester dans le monde spirituel vous plaît-elle ?
- Oh oui, mais nous devons travailler beaucoup là-haut dans le monde spirituel. On ne fait pas que monter et juste gratter la harpe. (Petits rires)
- Alors, quel est le but, à votre avis ?
- Eh bien, s'approcher davantage de la lumière, la lumière de Dieu. Il y a tant de choses que nous ne comprenons pas ici, que nous ne comprendrons jamais avant d'être là-haut...
- Pourrait-on ainsi, dans le monde spirituel, faire des progrès que nous ne pouvons faire ici-bas ?
- C'est un progrès différent, n'est-ce pas. Mon progrès ici, c'est ce à quoi je travaille pour quand je deviendrai esprit. (n°31, Retraitée, secteur non ouvrier)

Pour cette femme donc, comme pour beaucoup d'autres répondants, l'objet de la réincarnation était d'apprendre des choses non encore apprises dans des vies précédentes : nous nous réincarnerons pour corriger les erreurs de vies précédentes, posait-elle. Dans une telle perspective, des incarnations corporelles n'ont pas de sens par elles-mêmes : elles ne sont que des occasions de "stage" pour des progrès plus avancés de l'âme. L'ultimité n'est pas matérielle, mais spirituelle, et la destination est un ciel non matériel ou un sorte de nirvana. Certains répondants ajoutaient d'ailleurs que des choses peuvent s'apprendre, ou d'autres progrès se faire, dans l'état non matériel entre les incarnations.

Certains répondants étaient également très clairs sur le fait que, même s'ils croyaient dans la réincarnation, ils ne désiraient pas pour autant revenir. Ils en avaient assez de leur vie et de leurs corps. Leur âge y était peut-être pour quelque chose :

L'ambivalence... Ce qu'il y a, c'est que je ne "désire" pas être réincarné ! J'ai eu assez de problèmes dans cette vie ! Et pourtant, je sais bien que j'ai encore un tas de choses à apprendre. (n°1, Anthropologue retraitée)

Les croyances religieuses sont souvent bien commodes pour les croyants (Hornsby-Smith, 1991), mais, pour certains de nos interlocuteurs cependant, la dimension corporelle de la réincarnation apparaissait plutôt comme potentiellement embarrassante :

- Est-ce que l'idée d'avoir une autre vie après celle-ci vous sourit ?
- Oh oui ! Mais pas dans un corps. Je pense plutôt que j'aimerais être débarrassé de mon corps. Je ne me déplaie pas dans un corps, mais je me trouve gros et j'ai un certain âge, et l'idée de quitter ça... J'espérerais que si j'avais un autre corps, j'en ferais une meilleure

affaire et que je ferais une autre expérience. Mais je n'en fais pas tant de cas. Je veux dire, l'expérience m'intéresse, mais l'essence de l'expérience me semble être la partie non physique. (n°30, Ministre du culte anglican)

- Est-ce que la notion de réincarnation vous plaît ? Est-ce qu'il y en a parmi vous qui aimeraient mourir et ne jamais revenir ?
- Ça dépend. Si on revient dans un état croulant, je n'y tiens vraiment pas. Mais si je reviens frais et dispos, alors oui. (n°32, Écolier de 15 ans - entretien de groupe)

Le dernier commentaire ci-dessus est le plus positif que nous ayons observé quant à l'aspect corporel de la réincarnation. La plupart de nos interlocuteurs concevaient la réincarnation en des termes pour eux classiques : nous renaîtrions comme des bébés ordinaires. Mais personne ne s'est exclamé « Fantastique ! Je laisse tomber ce corps vieillissant et je pourrai redevenir un enfant à la peau douce et sans arthrite ! ».

Il y eut des répondants qui en profitèrent pour critiquer les conceptions monistes et matérialistes de l'homme :

L'éthos dominant de la science moderne... est que le cerveau, d'une manière ou d'une autre, est la seule chose qui compte et que l'âme n'en serait qu'un sous-produit ou coïnciderait avec lui ou quelque chose dans le genre. Ainsi, détruisez le cerveau, et l'âme s'évanouit. Eh bien, pour moi, le moins que l'on puisse dire, c'est que ce n'est en rien prouvé. (n°19, Fonctionnaire à la retraite, ayant repris des études de doctorat en philosophie de la religion)

L'un ou l'autre des interlocuteurs se plut également à bricoler autour des idées de la "nouvelle physique"⁷. Ceci fut à mon sens le plus clairement le fait d'une personne qui ne faisait pas exactement partie de notre échantillon : un étudiant roumain préparant sa licence en physique. Celui-ci réaffirma la loi de la conservation de l'énergie : l'énergie ne peut jamais disparaître, donc il a dû exister de l'énergie avant la création de l'Univers, et il doit en rester après la dégradation de nos corps ; ainsi on peut concevoir une sorte d'existence *post mortem* "énergicisée", et — si Dieu veut dire quelque chose — alors c'est qu'il est Énergie⁸. Peut-être retrouve-t-on un soupçon de ceci dans les propos d'un autre interlocuteur, un octogénaire très cultivé et lettré, ayant beaucoup voyagé :

La définition de l'esprit, à mon avis, ou celle de Dieu si vous voulez, c'est celle d'une énergie contrôlée par la conscience. Ainsi, j'assumerais que nous sommes en apprentissage pour devenir des entités spirituelles développées de manière équilibrée, aidant les âmes délinquantes et immatures à progresser. (n°18, Enseignant à la retraite)

⁷ Théorie postulant notamment l'interchangeabilité de la matière et de l'énergie.

⁸ On pourrait rapprocher de manière stimulante ce type de raisonnement des observations développées dans ce numéro par Hiernaux *et al.* au sujet des croyants dans le "cycle matériel".

Le manque de formation scientifique élémentaire de bien des gens, conjugué au succès des ouvrages populaires en matière de "nouvelle physique", pourrait ainsi conduire à ce que ne se confirme pas empiriquement l'hypothèse évoquée antérieurement dans cet article selon laquelle la diffusion des perspectives scientifiques modernes déboucherait sur une large adhésion au matérialisme moniste, réduisant ainsi l'image de l'être humain à celle d'une simple machine. Au contraire, la propagation de l'idée d'interchangeabilité de l'énergie et de la matière semble, chez certaines personnes, conduire davantage à une ouverture aux diverses combinaisons esprit/corps plutôt qu'à une réduction unilatérale de celles-ci.

De la même façon, et se référant à une autre hypothèse, il ne semble pas non plus que la réincarnation supplée aux problèmes que la science moderne pose quant à la localisation possible du Ciel traditionnel des Chrétiens. La vieille question qui consistait à se demander "Où vivraient donc bien, dans l'univers retracé par la science moderne, tous ces corps ressuscités ?" se voit remplacée par la question tout aussi embarrassante qui s'énonce maintenant ainsi "Par quelle arithmétique de la réincarnation pourrait-on donc rendre compte de la croissance manifeste de la population ?".

La seule chose qui me chipotait là-dedans (la réincarnation), c'est qu'il y a une croissance de la population, une croissance de la population mondiale. Il y a plus de gens en vie en ce moment qu'il n'y en a jamais eu pour le total de tous ceux qui ont jamais vécu. Donc d'où... S'ils se sont tous réincarnés, ils doivent bien être venus de quelque part. Voilà qui me chipote un peu. (n°4, Entraîneur d'âge mur, sans emploi)

Une dame, de façon originale, croyait que la réincarnation pouvait se développer de manière transgénique, c'est-à-dire impliquer des mutations d'une espèce à une autre. Pour elle, c'était là l'unique manière de sauver l'arithmétique devant la croissance ou le déclin rapide de l'une ou l'autre espèce.

En tout état de cause, la majorité de nos interlocuteurs mettaient l'accent sur le progrès spirituel au travers des incarnations, et aucun n'a semblé accorder quelque valeur en soi au fait d'être incarné comme tel. L'un d'entre eux précisait :

J'admets qu'il y a des maîtres et des guides dé-corporalisés, probablement une variété d'entités spirituelles prêtes à communiquer si vous y êtes disposé, si vous êtes sur la même longueur d'ondes, pour le dire ainsi. (n°18, Pédagogue retraité)

Même si tous ne convergeaient pas sur la durée des intervalles entre les incarnations, ils convergeaient bien sur l'idée que le corps n'est qu'« une simple coquille » :

Eh bien, mon sentiment, c'est que nous passons juste d'un corps dans un autre. Enfin, l'esprit le fait certainement. Le corps, à mon avis, n'est

qu'une simple coquille pour l'âme. (n°31, Retraitée du secteur non ouvrier)

Cette priorité de l'âme par rapport au corps est particulièrement bien exprimée par un rabbin écrivant dans *Reincarnation International* : « Nous ne sommes pas des corps munis d'âmes. Nous sommes des âmes drapées momentanément de corps ! » (Gershon, 1996 :17).

Conclusion

De manière générale, et bien que *Reincarnation International* insiste sur le corps à l'occasion de l'analyse des relations entre les vies présentes et les vies passées, nos interlocuteurs, lorsqu'il s'agit de vie future, ne languissent pas du désir d'une autre vie corporelle sur cette planète. Dans leur conception dualiste de l'être, l'âme l'emporte sur le corps. Bien que la réincarnation postule un après-mort corporel et diffère de ce fait de manière formelle d'autres croyances concernant l'après-mort, ceci ne compte que pour peu dans la signification que nos interlocuteurs attribuent à cette réincarnation.

Dans les sociétés occidentales modernes, où bouillonnent les croyances en la réincarnation autant que l'identification de soi et du corps, un lien entre les deux phénomènes peut s'observer dans les articles de revue analysés, mais il n'en est rien dans nos entretiens. Il ne peut qu'être frappant de constater que nos quelque trente interlocuteurs soient si peu attirés par l'aspect corporel de la réincarnation, alors même qu'ils appartiennent à une société qui adule le corps. Il se peut certes que nos interlocuteurs, moyennement âgés à très âgés, aient davantage intégré l'expérience de la fragilité du corps humain que ne le font les subcultures plus jeunes que les sociologues du corps examinent le plus volontiers. En tout état de cause, la préférence de nos interlocuteurs pour la réincarnation plutôt que pour la résurrection ne se base pas sur le caractère corporel de la réincarnation. Pour ce qui est de savoir si de jeunes adultes, dont nous n'avions que trois témoins, insisteraient plus volontiers sur les avantages corporels de la réincarnation, il nous faut déclarer forfait. Mais les écoliers avec qui nous nous entretenions à ce sujet n'y insistèrent pas. Notons également que les écrits du *New Age* en matière de réincarnation (Walter, 1993 : 133-4) se préoccupent, eux aussi, bien plus de l'esprit que du corps.

Il se pourrait évidemment aussi que nos interlocuteurs n'accordèrent tant de place à l'esprit que parce qu'ils pensaient qu'il s'agissait là de ce que nous voulions entendre, juste comme le feraient des Bouddhistes anathèmes qui, quoique se réjouissant subrepticement de pouvoir anticiper pour le moins une centaine de réincarnations corporalisées, sauraient ce qu'ils ont à déclarer lorsqu'ils sont néanmoins supposés soupirer à la fin de ce cycle infernal ! On ne peut certes supposer telle chose de bien de nos interlocuteurs qui allèrent librement leur chemin tout en attestant avec quelque passion qu'ils en avaient soupé de leur corps. Mais on pourrait encore concéder que ce fut peut-être le cas de quelques autres. Cepen-

dant, si certains interlocuteurs avaient néanmoins valorisé l'esprit plus que le corps parce qu'ils avaient le sentiment que c'était là l'évidence commune à laquelle sacrifier, alors il est tout à fait certain que ces interlocuteurs-là ne reflétaient en rien une culture qui aurait hypertrophié la valeur du corps. S'il est effectivement vrai qu'un cinquième de l'Europe de l'ouest prend au sérieux la réincarnation, voilà qui pourrait indiquer qu'un nombre substantiel d'Européens ne sont pas aussi amourachés de leurs corps que certains théoriciens ne voudraient le donner à croire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALMOND P.C.,
1994 *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARIÈS P.,
1981 *The Hour of Our Death*, London, Allen Lane.
- ASHFORD S., TIMMS N.,
1992 *What Europe Thinks : a Study of Western European Values*, Aldershot, Dartmouth.
- BURCKHARDT J.,
1960 *The Civilisation of the Renaissance*, New York, Mentor.
- BYNUM C.W.,
1991 *Fragmentation and Redemption : Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books.
- DAVIE G. ,
1994 *Religion in Britain since 1945*, Oxford, Blackwell.
- DAVIES D.,
1997 "Contemporary Belief in Life after Death", in JUPP P., ROGERS T., Eds, *Interpreting Death*, London, Cassell, pp.130-142.
- EDWARDS P.,
1988 "The Case Against Karma and Reincarnation", in BASIL R., Ed., *Not Necessarily the New Age*, Buffalo, NY, Prometheus, pp.87-129.
- GALLUP G., PROCTER W.,
1982 *Adventures in Immortality*, New York, McGraw Hill.
- GERSHOM Y.
1996 "Transsexuality and Reincarnation", *Reincarnation International*, 9, pp.16-17.
- HALLAM E., HOCKEY J., HOWARTH G.,
1999 *Beyond the Body : Death and Social Identity*, London, Routledge.
- HARRÉ R.,
1998 *The Singular Self : An Introduction to the Psychology of Personhood*, London, Sage.
- HORNSBY-SMITH M.,
1991 *Roman Catholic Beliefs in England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEDER D.,
1990 *The Absent Body*, Chicago, Chicago University Press.
- MCCLURE K.,
1997 "Past Life Therapy", *Reincarnation International*, 13, pp.24-7.
- MCDANNELL C., LANG B.,
1988 *Heaven - a History*, New Haven, Yale University Press.

- MASS OBSERVATION,
1947 *Puzzled People*, London, Gollancz.
- PARRINDER G.,
1976 "Religions of the East", in TOYNBEE A., KOESTLER A., Eds, *Life After Death*, London, Weidenfeld & Nicolson, pp.80-96.
- PASRICHA S.,
1990 *Claims of Reincarnation : an Empirica Study of Cases in India*, New Delhi, Harman.
- SIGDELL J.E.,
1995 "Are Facts Important to a Soul ? ", *Reincarnation International*, 3, pp.13-15.
- STEMMAN R.,
1997 "Incredible Physical Evidence for Reincarnation", *Reincarnation International*, 13, pp.10-15.
- STEVENSON I.,
1974 *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, Charlottesville, University Press of Virginia.
1997a *Reincarnation and Biology*, Westport, CT, Praeger, 2 vol.
1997b *Where Reincarnation and Biology Intersect*, Westport, CT, Praeger.
- SYNNOTT A.,
1992 "Tomb, Temple, Machine and Self : the Social Construction of the Body", *British Journal of Sociology*, 43, 1, pp.79-110.
- WALTER T.,
1993 "Death in the New Age", *Religion*, 23, 2, pp.1-19.
1996 *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife*, Basingstoke, Macmillan.
- WALTER T., WATERHOUSE H.,
1999 "A Very Private Belief : Reincarnation in Contemporary England", *Sociology of Religion*, 60, 2, pp.187-97.
- WOOLGER R.,
1994 "Face to Face with Roger Woolger", *Reincarnation International*, 4, pp.21-5.

Les expériences du seuil de la mort en Allemagne : la fin d'un déni ?

par Hubert Knoblauch *

Une enquête représentative au niveau de l'ensemble de l'Allemagne révèle l'omniprésence des expériences du seuil de la mort. Elle dément les évidences classiques à leur sujet et établit le marquage culturel de leurs contenus et interprétations. Elle suggère également le dépassement de la thèse du "déni de la mort".

Les expériences du seuil de la mort (*Near-Death Experiences* ou NDE) sont rapportées par des personnes qui s'éprouvèrent mourantes ou effectivement mortes. Elles font référence à une perception hors du commun, incluant des éléments, phases ou motifs spécifiques. On les considère quelquefois comme le témoignage authentique de la réalité transcendante par delà les frontières de la vie, ou encore comme l'apport de la conscience émergeant du corps en crise. Des observateurs davantage critiques les considèrent plutôt comme des produits de l'imagination.

Les phénomènes concernés sont cependant historiquement répandus. Mention en est faite déjà à l'époque pré-chrétienne, de Sumer à la Grèce antique (Moraldi, 1985 :20). L'Évangile en témoigne (2 *Cor.* 12,1-4). Et comme l'établit l'historien Dinzelbacher, les récits d'expériences subjectives de la mort formaient un genre des plus populaires au haut Moyen Âge (Dinzelbacher, 1985, 1991). Dans le monde protestant, à l'orée du XVIII^e siècle, apparaissent en nombre croissant des récits d'expériences au seuil de la mort, avec une fonction typique d'édification morale (Clark, 1852). Et au XIX^e siècle, des "livres de morts" jouent un rôle éminent : ils contiennent les déclarations de personnes mourantes qui sont supposées garantir que mourir n'est pas nécessairement la fin de l'existence (Zaleski, 1987).

* Universität Zürich, Theologisches Seminar, Theologische Fakultät, Universität Zurich, Kirchstrasse 9, CH Zürich. Cet article se base sur notre ouvrage *Berichte aus dem Jenseits*. Freiburg, Herder, 1999 ; des éléments antérieurs ont été publiés dans Hubert Knoblauch et Hans-Georg Soeffner, Eds., *Todesnähe*, Konstanz, Universitätsverlag, 1999 ; une première version du présent exposé, co-signée avec Ina Schmied et Bernd Schnettler paraîtra dans le *Journal of Near-Death Studies*.

Les analyses scientifiques ne s'engagent qu'à la fin du XIX^e siècle. La première collecte systématique de récits de NDE fut l'œuvre du géologue suisse Albert Heim qui interpréta les témoignages d'alpinistes ayant survécu à des chutes graves (Heim, 1892). Il constata leur ton nettement religieux et établit que 95% des victimes éprouvèrent la proximité de la mort avec grand agrément. En 1926, le physicien anglais Sir William Barrett publia une étude sur les *Deathbed Visions*, où s'incluent des NDE. Mais, bien qu'il y eut des prémices (Scott, 1931 ; Tucker, 1943), ce n'est qu'assez récemment que les NDE devinrent un phénomène populaire. Une impulsion majeure à cet égard vint des ouvrages à succès du psychiatre et physicien Raymond Moody. Ayant interviewé 150 témoins, il dégagna de leurs récits des éléments récurrents qu'il articula sous forme de cas-type. Ce cas-type contient 15 éléments successifs, tels que la prise de conscience de sa propre mort, suivie d'une expérience de silence et de paix intérieure, puis de l'audition de sons, suivie de l'entrée dans une sorte de tunnel obscur, pour éprouver ensuite le sentiment de quitter son corps. Les descriptions incluent en outre la rencontre d'autres personnes, la perception de lumière ou d'une créature de lumière, la vision rétrospective de sa propre vie, etc. (Moody, 1975).

1. Les perspectives classiques des recherches concernant les NDE

Selon Moody, nombre de chercheurs étudièrent le phénomène, tels Ring, Grosso, Grof et Halifax, Russell et Kletti, pour n'en citer que quelques-uns. Avec le temps, diverses perspectives s'accréditèrent que nous reprenons ci-dessous.

(1) Les NDE se rapportent à la mort clinique. Les expériences significatives ne peuvent donc procéder que de personnes ayant, au plus près, approché cette situation. Dès lors, plusieurs auteurs, tels par exemple Schoonmaker (Schoonmaker, 1979), Osis et Haraldsson (Osis/Haraldsson, 1977) ou Sabom (Sabom, 1982), restreignent leurs travaux aux survivants de situations mettant médicalement la vie en péril.

(2) Beaucoup de chercheurs assument que les NDE présentent une structure commune et un schéma unifié (Zaleski, 1987). Les désaccords sont cependant fréquents quant aux éléments de base de cette structure. Alors que Moody mentionnait 15 éléments, Schröter-Kunhardt en trouve onze (Schröter-Kunhardt, 1993), Sabom dix (Sabom, 1982) comme Gallup et Procter (Gallup/Procter, 1982), et Ring se limite à cinq phases (Ring, 1980). De manière générale, on peut observer deux tendances :

(a) Suivant la tradition de Moody, nombre de chercheurs tiennent que la structure des NDE consiste de manière prédominante en un certain nombre d'éléments substantiels. On entend par là le contenu de ce qui est éprouvé ou, en termes phénoménologiques, les "noèmes" des expériences. Il s'agit des éléments décrits comme "tunnel", "lumière", "sortie du corps", etc.¹. Toujours à la manière de Moody, il est ad-

¹ Comme ceux-ci ne sont accessibles que par le langage, nous préférons parler de motifs.

mis également que ces motifs surviennent successivement, c'est-à-dire que les NDE présentent une séquentialité relativement claire. Ainsi Ring identifie cinq "phases" successives : sensation de paix intérieure, sortie du corps, entrée dans l'obscurité, perception de lumière, entrée dans la lumière (Ring, 1984).

(b) L'autre courant de chercheurs tient que les NDE doivent plutôt se décrire en termes de formes de l'expérience. On entend par là la manière dont les expériences sont faites ou, en termes phénoménologiques, leur aspect "noétique". Ainsi, pour Sabom les NDE se caractérisent par l'ineffabilité, la suspension de la temporalité, le sentiment de réalité, la sensation d'être mort, des perceptions acoustiques, la séparation du corps, le voyage mental et le retour (Sabom, 1982). Greyson et Stevenson caractérisent les NDE par quatre dimensions-clefs : cognitive, affective, paranormale et transcendante (Greyson/Stevenson 1980).

(c) Outre les motifs typiques des NDE, certains autres éléments sont souvent admis d'évidence comme s'intégrant à la structure commune. Ainsi les NDE :

- 1° conduiraient à des changements fondamentaux dans la vie des sujets, soit en modifiant la perception de la mort et l'attitude adoptée à son égard, soit en altérant considérablement le style de vie, depuis le comportement social jusqu'à l'accentuation de la religiosité. Selon Atwater (1988), Flynn (1986), Ring (1992), Sutherland (1990, 1992) etc., les NDE favoriseraient ainsi la conversion aux valeurs postmatérialistes ; certains en viennent à croire en leur élection pour une mission unique bien qu'encore inconnue, ou que Dieu ou une autre force surnaturelle structure le sens nouveau de leur destinée, et/ou acquièrent ou renforcent la foi en une vie après la mort ; la croyance dans la réincarnation progresserait notamment (Wells, 1993) ;
- 2° sont de l'ordre de l'ineffable : on ne peut en rendre compte que très difficilement et avec perte de substance ;
- 3° sont de nature distinctement positive bien qu'il soit plausible que certaines NDE soient vécues comme des expériences désagréables, mauvaises, voire "infernales".

(3) On assume que les NDE suivent «les lois universelles de l'expérience symbolique» (McClenon 1994 :172), lois qui demeurent constantes par delà les variables culturelles et sociales (Roberts/Owens, 1988 :611). Ou encore que, malgré une diversité de figures et de contenus, les NDE présentent, quant à leur forme, de remarquables similarités transculturelles (Schröter-Kunhardt, 1990). Nous parlerons ici du postulat d'universalité.

(4) On affirme souvent que les NDE sont liées à des interprétations religieuses. D'une part, le postulat d'universalité a conduit certains chercheurs à spéculer sur une explication religieuse en renvoyant à l'existence soit de la réalité éprouvée elle-même (Kübler-Ross, 1969), soit d'une faculté religieuse chez l'homme, laquelle serait la base de la structure universelle (Roberts/Owen, 1988).

D'autre part, de manière plus empirique, certains chercheurs mettent en évidence que ces expériences sont considérées comme religieuses par les sujets eux-mêmes (Ring, 1982 :138 ; McClenon, 1993). De plus, il est notoire qu'on affirme que les NDE accroissent la religiosité des sujets (Schröter-Kunhardt, 1990 :1017).

(5) Les NDE sont souvent considérées comme un tabou social. La plupart des sujets évitent de faire état de leur expérience de crainte d'être considérés comme mentalement déséquilibrés ou déviants. Ceci s'associerait à la thèse plus large du déni de la mort, thèse répandue notamment par Ariès (Ariès, 1977) et Parsons (Parsons, 1951) : la modernité conduisant à ce déni, le fait des NDE y serait également inclus².

2. Objectifs et méthodes de notre étude

Les perspectives ci-dessus forment les principales hypothèses mises à l'épreuve dans notre propre recherche sur les NDE³. Celle-ci visait à une approche statistiquement représentative à l'échelle de la République fédérale allemande et à une analyse de la structure des récits de NDE correspondants.

Nous suggérons de bien distinguer entre expériences et récits de NDE. En tant que chercheurs, nous n'avons accès qu'aux récits. Ceci vaut même pour les études qui prétendent accéder aux expériences. En fait, les récits sont, de manière générale, des comptes rendus communicationnels de ce qui est affirmé avoir été éprouvé subjectivement. Dans cette optique, nous sommes conduit à soutenir que doivent y intervenir des influences sociales et culturelles, puisque la communication de l'expérience est en tant que telle une activité sociale. De ce fait, notre thèse sera que (1) la structure des (récits sur les) expériences varie et que (2) elle est sujette à des facteurs culturels et sociaux.

L'objectif général de la recherche couvre donc deux questions :

(1) Combien de sujets déclarent ces expériences et (2) quelle est la structure de celles-ci. Et ces deux questions seront analysées dans leur rapport aux variables sociales et culturelles. À cet égard, il nous a semblé particulièrement stimulant de comparer les données portant sur l'Allemagne de l'Est à celles émanant de l'Allemagne de l'Ouest, deux sociétés qui diffèrent sur des points essentiels⁴.

Comme l'étude de la distribution quantitative des NDE formait un de nos deux objectifs clefs, il nous fallait recourir à un échantillon de dimension nationale. À cet effet, nous avons collaboré avec un institut de sondages réputé, ZUMA de Mannheim, qui géra la collecte des données. En vue d'avoir accès à notre second objectif, la structure des NDE, le questionnaire procéda en deux étapes : (1) toute la population sondée fut questionnée quant au fait d'avoir vécu personnellement une NDE ou une expérience similaire ; (2) un volet spécifique du questionnaire ne fut adressé qu'à ceux qui avaient répondu positivement (ou "peut-être") à la

² Cf. aussi l'analyse critique proposée par Déchaux, dans le présent volume.

³ Projet soutenu par l'Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene (IGPP), Freiburg, et mis en œuvre par Hans-Georg Soeffner, Hubert Knoblauch, Ina Schmied and Bernt Schnettler.

⁴ L'étude quantitative a été précédée d'une série de 18 entretiens en profondeur, conduits par Hubert Knoblauch, dont l'apport, joint à celui d'autres recherches de ce type, a contribué au développement du questionnaire.

précédente question-filtre. Ils furent invités à compléter le questionnaire par eux-mêmes. Outre ces données, nous avons accès aux éléments socio-graphiques de notre échantillon spécifique ainsi qu'à ceux de la population sondée en général.

En vue de saisir la structure de l'expérience, nous avons composé une question à choix multiples, couvrant différents items, motifs et éléments mentionnés dans des recherches antérieures. En outre, nous demandions de formuler le contenu de l'expérience dans une question ouverte. Le questionnaire incluait évidemment d'autres questions sur les circonstances de l'expérience, son interprétation, sa signification religieuse, etc. Les questions structurées ont fait l'objet d'analyses statistiques causales afin de saisir les facteurs affectant les NDE. Nous avons également appliqué l'analyse par correspondances en vue de la typologie des expériences spécifiques. Les questions ouvertes, d'autre part, ont été interprétées au moyen de procédures qualitatives considérant (a) la structure narrative et (b) les motifs.

3. Les résultats

Des 2.044 personnes sondées, 356 ont fait état d'expériences spécifiques concernant la mort : 258 (13,6%) eurent la prémonition de la mort d'autrui (suivie de confirmation ultérieure), 79 (4,0%) observèrent des visions sur le lit de mort, et 55 (2,8%) constatèrent des phénomènes paranormaux en présence de personnes mourantes (une tasse se brise au moment de la mort, etc.). En ce qui concerne les NDE, 118 personnes complétèrent le volet spécifique du questionnaire, soit 5,8% de la population totale.

Certes, il serait excessif de conclure que le nombre réel de NDE atteindrait les 5,8%. En effet, nous avons inclus les répondants qui hésitaient quant à la nature de leur expérience. Au moyen des questions à choix multiple et ouvertes, nous avons donc repéré et éliminé les cas qui n'étaient pas directement liés aux NDE. À terme, nous avons établi que quelque 4% (n=82) de l'échantillon renvoyaient à une NDE⁵. Soulignons qu'il s'agit ici de la première étude statistiquement représentative sur la distribution des NDE en Allemagne. En tenant compte de la population totale du pays (81,8 millions en 1995), on peut ainsi admettre que quelque 3,3 millions d'Allemands ont vécu des NDE. L'échantillon montre que ces sujets se répartissent de manière fort équilibrée entre l'Est (40%) et l'Ouest (42%) ainsi qu'entre hommes (41%) et femmes (41%), lesquels à leur tour se répartissent symétriquement à l'Est (20%/20%) comme à l'Ouest (21%/21%). Leur âge moyen est de 35,6 ans, et leurs expériences de NDE datent de 1 à 65 ans, avec une moyenne de 13 ans. Si ces résultats quant à la distribution des NDE peuvent se considérer comme

⁵ Nous avons pu effectuer une seconde vague de sondage, à nouveau avec quelque 2.000 répondants. Le taux de NDE s'y est confirmé également autour de quelque 4%.

représentatifs, les détails référant à d'autres variables ne peuvent s'entendre que comme suggérant des tendances. Néanmoins celles-ci mettent en question les perspectives ou évidences classiques présentées plus haut. Ainsi :

(1) En ce qui concerne le rapport entre NDE et mort clinique, nos données comportent une indication très claire : moins de 50% des répondants confirment avoir été en danger de mort lors de l'expérience d'une NDE, et seulement 6% affirment avoir été cliniquement morts.

(2) Quant à la structure des NDE, les questions ouvertes offrent des observations particulièrement intéressantes : si des schèmes récurrents apparaissent, ils se répartissent néanmoins en différents types de NDE. Et, remarquablement, la description la plus attentive ne confirme en rien les constats de Moody, Ring et autres. Plutôt que des séquences d'événements enchaînant des motifs abstraits, s'affirment des scènes isolées dont les contenus varient considérablement. Pour ne donner que quelques exemples : une personne proche de la mort voit une scène où le Faucheur essaie de lui saisir la main ; dans une autre scène, il accompagne la personne vers la porte et se fait repousser à cette occasion. Certaines de ces scènes sont plus ou moins détaillées, mais elles ne comportent guère de séquences d'événements ou de motifs.

Les descriptions les plus simples renvoient à des motifs particuliers. Mais même parmi ceux-ci, nous n'avons jamais trouvé un seul cas qui corresponde par exemple aux phases de Ring. On pourrait objecter que l'on dépasserait la limitation à des motifs particuliers si l'on pratiquait des entretiens en profondeur. Mais, justement, nous l'avons fait, et les résultats tendent à confirmer ceux de l'étude quantitative. Il est intéressant de détailler quelque peu les types que nous avons dégagés. Certains cas, certes, oscillent entre deux types, mais la majorité des récits entrent dans l'une ou l'autre des catégories suivantes.

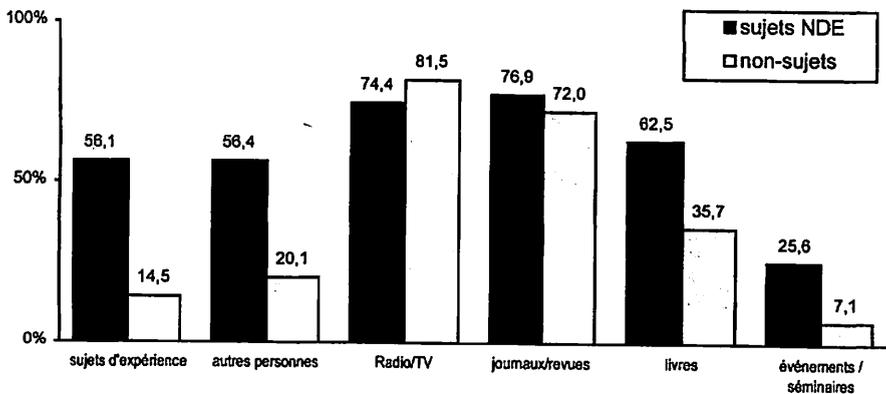
L'un des types accentue le fait d' "être en transcendance". Il est affirmé que l'expérience se développe dans une dimension totalement étrangère au monde ordinaire ; bien qu'on la compare au Ciel ou au Paradis, il est rarement fait allusion à la présence de tiers, et les références à Dieu ou à des entités similaires sont typiquement omises. Un autre type insiste sur la "qualité émotionnelle" de l'expérience ("apathie", "exaltation") et ne mentionne guère de tiers ou d'autres activités. D'autres récits encore placent au centre le "contraste lumière/obscurité" en termes visuels, excluant les dimensions émotionnelles en faveur d'une posture d'observation distante. Dans quelques cas seulement, ceci coïncide avec des récits que l'on pourrait qualifier d' "expériences de sortie du corps". Et chaque fois que nous notions des descriptions de "perception panoramique", c'était sans lien aucun avec d'autres composantes. Finalement, un des types les plus fréquents pourrait être désigné comme l' "expérience scénique" : il s'agit le plus souvent de descriptions élaborées et détaillées de scènes isolées, d'actions ou d'événements qui soit apparaissent surréels, impliquent la

rencontre d'autres êtres ou encore ouvrent sur des paysages qui rappellent le topos médiéval du *locus amoenus*. Notons aussi que, malgré la diversité des expériences, la plupart des récits insistent sur le sentiment de parfaite conscience lors des événements (63%).

Pour ce qui est des conséquences des NDE, nos résultats contrastent également avec les résultats antérieurs : si l'on constate bien des suites sans conséquences comportementales réelles (croissance du sentiment de vivre plus consciemment : 69,5% ; croissance de l'intérêt pour le sens de l'existence : 63,4%), la croyance religieuse et la croyance en Dieu n'augmentent que dans 28% des cas et restent stables dans 67,1% de ceux-ci. Remarquablement d'ailleurs, la peur de la mort ne baisse que dans 40% des cas, demeure stable dans 40%, et même croît pour les 20% restants !

(3) Le postulat d'un schème d'expérience commun et transculturel est difficilement testable. Néanmoins certaines de nos variables se réfèrent à cette hypothèse. D'une part, il semble exister un certain rapport entre le fait d'expérimenter des NDE et celui d'avoir une connaissance au sujet du phénomène comme tel. Si 52,4% des sujets de NDE affirment une telle connaissance, ceci n'est le cas que de 34,4% des non-sujets. Les résultats sont encore plus saisissants lorsqu'on compare les sources de ces connaissances.

Figure 1. Sources de connaissance concernant les NDE



Il apparaît clairement que le public a quelques connaissances au sujet des NDE : cette connaissance dérive en bonne partie des médias, qu'il s'agisse de la dénomination NDE ou de sa définition. Nous pourrions ainsi parler des NDE comme d'une "ethnocatégorie". Il est intéressant d'ailleurs d'observer que les sujets de NDE ont une connaissance plus spécialisée, basée notamment sur des livres ou sur la participation à des événements spécifiques. Mais ce qui frappe le plus, c'est l'importance des contacts personnels. Il semblerait ainsi que la probabilité d'expérimenter une NDE soit liée au fait de connaître des tiers informés à ce sujet ou, mieux encore, eux-mêmes sujets de NDE.

Des indications de différenciation culturelle apparaissent également, notamment en lien avec le terrain de nos observations. Le sondage a, en effet, eu pour cadre l'Allemagne, un pays jusqu'il y a peu divisé entre deux systèmes idéologiques. On peut admettre que, avant les années 1990, les Allemands de l'Est disposaient de peu d'informations et de peu de communications culturelles au sujet des NDE. Il est donc intéressant de comparer les résultats de l'Est et de l'Ouest. On sera ainsi d'abord surpris de constater que les NDE semblent s'éprouver autant à l'Est qu'à l'Ouest. Les différences idéologiques ne semblent donc pas affecter leur survenance comme telle. Mais lorsque l'on observe les contenus des expériences, les différences deviennent frappantes.

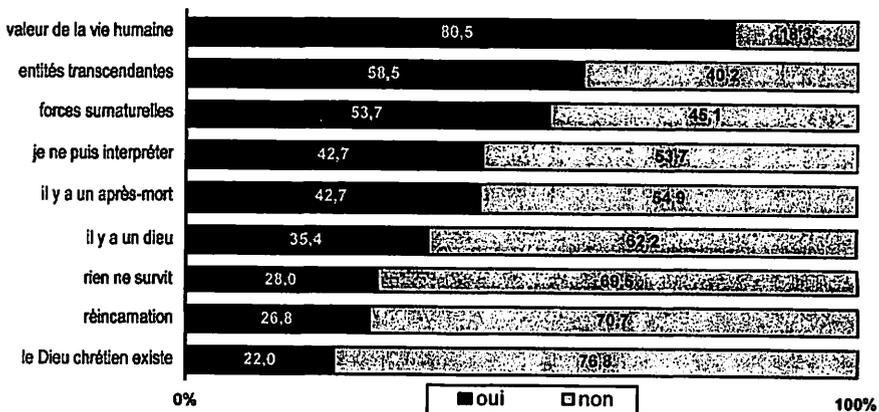
On constate dans le Tableau I (p.57) qu'à l'Ouest, les NDE se sont surtout vécues comme positives (59,5% de sensations merveilleuses contre 28,6% d'horribles), tandis que l'inverse vaut à l'Est (60% de sensations horribles contre 40% de merveilleuses). Certains motifs (tels le tunnel à l'Est et la lumière à l'Ouest) se distribuent aussi de façon significativement inégale.

(4) À l'impact des facteurs culturels s'ajoute celui de la variable "religiosité". Si les membres des deux grandes Églises (catholique et protestante) de même que les non-membres diffèrent peu entre eux, les membres des sectes chrétiennes présentent un taux de NDE relativement plus élevé. Même si ceci peut suggérer l'impact des croyances et de la socialisation religieuses, la prudence reste cependant requise au regard des faibles effectifs de la fraction sectaire. Une image plus claire des croyances religieuses s'affirme cependant en considérant les interprétations que les sujets associent à leurs NDE (Figure 2, p.57).

Tableau I. Contenus des NDE (en %)

Motifs	Région		Sexe		Religion		total
	Ouest	Est	Masc.	Fém.	Membre d'Eglise	non-membre	
<i>Sensations merveilleuses</i>	59,5	40,0	43,9	56,1	56,7	46,2	50,0
Revue de vie	42,9	45,0	48,8	39,0	43,3	44,2	43,9
Monde horrible	16,7	10,0	17,1	9,8	16,7	11,5	13,4
Tunnel	31,0	45,0	39,0	36,6	53,3	28,8	37,8
Pleine conscience	66,7	62,5	61,0	68,3	63,3	65,4	64,6
Sortie du corps	38,1	22,5	34,1	26,8	23,3	34,6	30,5
Lumière	50,0	30,0	31,7	48,8	40,0	40,4	40,2
Monde céleste	45,2	30,0	29,3	46,3	40,0	36,5	37,8
<i>Sensations horribles</i>	28,6	60,0	48,8	39,0	50,0	40,4	43,9
Sentiment d'être mort	28,6	22,5	19,5	31,7	26,7	25,0	25,6
Entrée dans autre monde	54,8	40,0	43,9	51,2	46,7	48,1	47,6
Contact avec défunts	11,9	20,0	17,1	14,6	20,0	13,5	15,9
Rencontre de vivants	31,0	32,5	31,7	31,7	33,3	30,8	31,7
Rencontre de non-humains	11,9	10,0	9,8	12,2	10,0	11,5	11,0
Total N	42	40	41	41	30	52	82

Figure 2. Interprétations des NDE ; n=82 - choix multiples



Les interprétations chrétiennes des NDE — on le voit — sont dans l'ensemble mineures : seulement 22% des sujets de NDE accroissent leur foi en la présence du Dieu chrétien dans une vie après-mort, alors que 28% renforcent au contraire la conviction que rien ne survit *post mortem*. Les réactions les plus fréquentes accentuent des conceptions humanistes ou de vagues croyances transcendantes (entités et forces supra-naturelles). Ceci tranche avec les résultats des études américaines : si aux U.S.A. les NDE semblent contribuer aux croyances religieuses, en Allemagne, elles semblent plutôt les subvertir.

4. La fin d'un déni ?

Les résultats de la recherche apportent quelques réponses claires aux questions posées. Tout en confirmant que les NDE sont effectivement répandues dans les sociétés modernes, nombre de constats indiquent qu'une série de convictions communes sont à reconsidérer. Nous avons ainsi noté que les NDE ne doivent pas nécessairement s'associer à la mort clinique (ni au fait de se savoir déclaré mort). De même, si les NDE nord-américaines affectent la vie morale de ceux qui les connaissent et engagent à des changements plus ou moins considérables, les NDE allemandes n'affectent qu'une sorte de regard global sur l'existence, sans guère de conséquences pratiques ni morales. Si la plupart des études nord-américaines supportent l'hypothèse d'un renforcement de la religiosité et des croyances religieuses, peu de NDE en Allemagne s'entendent dans un cadre de référence religieux. Et surtout, l'hypothèse d'une structure commune et universelle des NDE apparaît extrêmement prématurée. Selon nos données, les NDE non seulement se différencient nettement d'un sujet à l'autre selon des types variables, mais encore présentent de sérieuses traces de conditionnement culturel. À cet égard, les différences entre sujets Est-allemands et Ouest-allemands soutiennent l'hypothèse que le contexte socioculturel affecte non seulement l'interprétation des NDE mais également le contenu même de ce qui est expérimenté⁶. Cependant, malgré l'importance des influences culturelles, nous ne prétendons pas que les NDE ne seraient que des constructions culturelles. Bien au contraire, nous avons eu la surprise de trouver un grand nombre de telles expériences dans une société dont les membres avaient peu accès aux connaissances à leur propos : tel est le cas de l'ancienne République Démocratique Allemande. On pourrait à ce titre conclure que ce n'est pas la survenance des NDE qui est influencée par la culture mais bien le contenu de celles-ci et leur interprétation. En d'autres termes : c'est spécifiquement le contenu des NDE qui est culturellement construit.

⁶ D'autres faits militent dans le même sens. L'examen des récits de NDE chez les Indiens (Salteaux) révèle également d'évidentes différences de motifs (HALLOWELL I., 1940 ; cf. aussi. SERVAIS O., 1999). Les interprétations aussi varient clairement, comme le montre par exemple la comparaison entre NDE américaines et chinoises-marxistes (KELLEHEAR A., 1996). En outre, on a montré que les NDE mormones diffèrent substantiellement de celles que décrivent Moody, Ring *et al.* (LUNDAHL C.R., 1981-82).

La construction culturelle, cependant, concerne tout autant un élément que l'on met bien souvent en avant à propos de la modernité. Des théoriciens comme Ariès, Elias, Foucault et autres ont prétendu que la modernité se caractériserait par le déni de la mort : l'au-delà serait quelque chose qui échappe à la pensée moderne, et la société moderne s'efforcerait d'oblitérer et d'éliminer toute trace de la mort dans la vie quotidienne. Ainsi les NDE ont pris figure d'anathème : tout qui les évoquait en public risquait d'être considéré comme présentant une dimension pathologique. Ce fut le lot, au moins, des recherches conduites dans les années 1970 et 80. Les attitudes à l'égard des NDE sembleraient dès lors avoir récemment changé. Dans notre échantillon, 58% des répondants acquiescent à l'idée que les gens s'intéressent aux récits de NDE, 59% pensent qu'il y a un vif intérêt pour ce thème dans les médias, et au moins 46% espèrent que l'on accrédi-tera leurs récits. Ces données ne confirment pas l'hypothèse selon laquelle les NDE seraient exclues des conversations privées dans la société contemporaine. Dans la sphère publique, par ailleurs, l'évocation des NDE semble plutôt en vogue : des émissions de télévision, des revues, des journaux et autres médias présentent régulièrement des personnes qui échangent ou témoignent d'expériences de l'espèce. Il semble bien ainsi que les NDE soient devenues, d'un tabou dans la société moderne, un thème d'intérêt interpersonnel et public. Si donc le tabou sur les NDE tenait au déni plus général de la mort, cette évolution pourrait être également l'indice d'attitudes nouvelles à l'égard de cette mort même. Plutôt que d'être niée, la mort ne redevient-elle pas un thème de communication privée et publique ? Quant à savoir si cette "conscience de la mort" devrait se lire simplement comme "la fin de la modernité" ou comme un ordre du jour typique des "sociétés en voie de vieillissement", ou encore appeler à l'analyse plus fine de l'impact de divers facteurs qui restent à identifier, voilà l'espace pour davantage de recherches et de contributions.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARIÈS Ph.,
1977 *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- ATWATER P. M. H.,
1988 *Coming Back to Life. The After-Effects of the Near-Death Experience*, New York, NY, Dodd Mead.
- BLACKMORE S.,
1982 *Beyond the Body. An Investigation of Out-of-the Body Experiences*, London, Heinemann.
- CLARK D. W.,
1852 *Death-Bed Scenes : Or Dying With or Without Religion. Designed to Illustrate the Truth and Power of Christianity*, New York.

- DINZELBACHER P.,
1985 "Mittelalterliche Visionen und moderne Sterbeforschung", in KÜHNEL J., Hg., *Psychologie in der Mediävistik*, Göttingen, pp.9-49.
1991 *Revelationes*, Brepols, Turnhout, Typologie de sources du Moyen Âge occidental, vol. 57.
- DRAB K. J.,
1981 "The Tunnel Experience : Reality of Hallucination ? ", *Anabiosis*, I, pp.126-152.
- FLYNN CH.,
1986 *After the Beyond : Human Transformation and the Near-Death Experience*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- GALLUP G., PROCTER W.,
1982 *Adventures in Immortality*, London, McGraw Hill.
- GREYSON B., STEVENSON I.,
1980 "The Phenomenology of Near-Death Experiences", *American Journal of Psychiatry*, 137, 10, pp.1193-1196.
- HALLOWELL I.,
1940 "The Spirits of the Dead in Salteaux Life and Thought", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 70, pp.29-51.
- HEIM A.,
1892 "Notizen über den Tod durch Absturz", *Jahrbuch des Schweizer Alpenclub*, 27, pp.327-337 (Transl. and intr. by Roy Kletti and Russel Noyes Jr., in "The Experience of Dying from Falls", *Omega*, 3, 1972, pp.45-52).
- KELLEHEAR A.,
1996 *Experiences Near Death : Beyond Medicine and Religion*, New York, NY, Oxford University Press.
- KÜBLER-ROSS E.,
1969 *On Death and Dying*, New York and London.
- LUNDAHL C. R.,
1981-82 "The Perceived other World in Mormon Near-Death Experiences", *Omega* 12, 4, pp.319-327.
- MCCLLENON J.,
1993 "Surveys of Anomalous Experience in Chinese, Japanese, and American Samples", *Sociology of Religion*, 54, 3, pp.295-302.
1994 *Wondrous Events. Foundations of Religious Beliefs*, Philadelphia.
- MOODY R.,
1975 *Life after Life*, Covington, Mockingbird.
- MORALDI L.,
1985 *L'Aldilà dell' uomo*, Milano, Mondadori.
- NOYES R., KLETTI R.,
1977 "Panoramic Memory : A Response to the Threat of Death", *Omega*, 8, pp.181-194.
- OSIS, K., HARALDSSON E.,
1977 *At the Hour of Death*, New York, Avon.
- PARSONS T.,
1951 *The Social System*, New York, Free Press.
- RING K.,
1980 *Life at Death. A Scientific Investigation of Near-Death Experience*, New York, NY, William Morrow.
1982 "Frequency and Stages of the Prototypic Near-Death Experience", in CRAIG R. LUNDAHL C.R., Eds, *A Collection of Near-Death Research Readings*, Chicago, Ill., Nelson-Hall, pp.110-159.

- 1984 "Measuring the Near-Death Experience", in GREYSON B., FLYNN Ch., Eds., *The Near-Death Experience: Problems, Prospects, Perspectives*, Springfield, Ill, Charles Thomas, pp.37-44.
- 1992 *The Omega Project*, New York, NY, William Morrow.
- ROBERTS G., OWEN J.,
- 1988 "The Near-Death Experience", *British Journal of Psychiatry*, 153, pp.607-617.
- SABOM M.,
- 1982 *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York, Harper/Row.
- SCHOONMAKER,
- 1979 "Denver Cardiologist Discloses Findings after 18 years of Near-Death Research", *Anabiosis*, 1, pp.1-2.
- SCHRÖTER-KUNHARDT M.,
- 1990 "Erfahrungen Sterbender während des klinischen Todes. Eine Brücke zwischen Medizin und Religion", *Zeitschrift für Allgemeinmedizin*, 66, pp.1014-1021.
- 1993 "A Review of Near-Death Experiences, Journal of Scientific", *Exploration*, 7, 3, pp.219-239.
- SCOTT L. G.,
- 1931 "Dying as a Liberation of Consciousness: Record of a Personal Experience", *Journal of the American Society for Psychological Research*, 25, pp.113-117.
- SERVAIS O.,
- 1999 "Vivre nomade, mourir sédentaire", in SERVAIS O., Dir., *La Mort et L'Autelà*, Louvain-la-Neuve, Academia/Bruylant, pp.389-430.
- SUTHERLAND CH.,
- 1990 "Changes in Religious Beliefs, Attitudes, and Practices Following Near-Death Experiences: An Australian Study", *Journal of Near Death Studies*, 9, 1, pp.21-31.
- 1992 *Reborn by the Light*, New York, Bantam Books.
- TUCKER L.,
- 1943 *Clerical Errors*, New York, Harper/Row.
- WELLS AMBER D.,
- 1993 "Reincarnation Beliefs Among Near-Death Experiencers", *Journal of Near Death Studies*, 12, 1, pp.17-34.
- ZALESKI C.,
- 1987 *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, New York and Oxford, Oxford University Press.

La recomposition des pratiques

Les mutations des positions en matière d'euthanasie Entre disposition de soi et respect d'autrui

par Olivier Servais, Edmond Legros
et Jean-Pierre Hiernaux *

Les positionnements moraux en matière d'euthanasie et leurs mutations symbolisent, à plusieurs égards, les transformations contemporaines à l'œuvre dans la sphère des valeurs. Incarnant à la fois les enjeux de la disposition de soi et du respect d'autrui, cette problématique rencontre ainsi deux éléments clefs des évolutions actuelles. Or, une recherche récente sur les pratiques et représentations à l'égard de la mort en Belgique francophone permet d'alimenter en données le débat actuel.

1. Repères socio-historiques

La conception traditionnelle en matière d'euthanasie s'enchâsse parfaitement dans la symbolique traditionnelle-ascétique (Hiernaux, 1972 ; Remy *et al.*, 1975) investie dans une conception chrétienne du monde. Dans cette perspective, l'homme ne dispose pas de lui-même. Le suicide, quelles qu'en soient les conditions, est donc l'acte égoïste et abominable d'un homme pris au péché d'orgueil par excellence : celui de refuser un terme naturel à son existence. Par ce geste, l'individu force son destin et refuse la trame mystérieuse d'une destinée élaborée par son créateur. Il s'agit dès lors à la fois d'un positionnement moral et d'une prise de position métaphysique.

Les trente glorieuses et le développement d'une symbolique "promotionnelle", centrée sur l'instauration de Soi, vont progressivement entamer ce point de vue (Remy *et al.*, 1975 ; Rezsóhazy/Kerkhofs, 1984). Cette vision du monde est en totale rupture avec le passé. Elle rejette les

* UCL, Groupe de Sciences Sociales des Religions/Unité d'anthropologie et de sociologie, Place Montesquieu 1/1, B 1348 Louvain-la-Neuve.

arguments d'autorité au profit de l'expérimentation individuelle qui devient le critère du choix éthique. L'individu doit devenir autonome par rapport à toute institution productrice de normes et développer son propre système de sens. La vie se borne à l'existence terrestre. L'exigence porte sur l'authenticité et l'épanouissement. L'attitude fondamentale est celle de la recherche de sens. La liberté émerge comme valeur maîtresse (Rezsohazy/Kerkhofs, 1984 :22-26).

Le mot même d'euthanasie est caractéristique de ce glissement. En effet, dans certains cas limites, où la souffrance s'avère insupportable et où la curabilité est supposée nulle, il apparaît comme un moindre mal de hâter la fin de vie. Les opposants à cette idée se sont situés sur deux axes en apparence opposés, mais en fait complémentaires. Les premiers, traditionalistes, ont attaqué la nouvelle perspective comme amoralité et non naturelle : il convient de laisser la nature faire son œuvre ; à la souffrance, on peut toujours trouver une signification bénéfique. Les seconds, par contre, visaient à préserver la vie à tout prix, en utilisant, au besoin, tous les moyens que la science peut fournir.

Les années 1980 ont vu s'accroître l'évolution. Dobbelaere et Voyé ont noté l'émergence d'une éthique situationnelle assortie aux différents aspects de la vie personnelle (Voyé *et al.*, 1992 :221). Pierre Delooz et Jan Kerkhofs ont relevé la croissance de la permissivité, essentiellement en matière d'euthanasie, de divorce et d'avortement (Delooz/Kerkhofs, 1992 :291 et sv.). De nouvelles évolutions se manifestent. Récemment J.-M. Chaumont et M. Elchardus ont présenté plusieurs hypothèses stimulantes à cet égard (Chaumont/Elchardus, 2000 :108-109). Ainsi, le champ des valeurs, divisé classiquement en éthique sexuelle et bioéthique d'une part, et éthique sociale de l'autre, pourrait connaître une partition différente sous la dichotomie "disposition de soi"/"respect d'autrui". La régulation normative du rapport à son propre corps apparaît de manière croissante livrée au choix individuel. Mais des questions habituellement rapportées à l'éthique individuelle se déplacent vers l'éthique sociale redéfinie comme respectabilité d'autrui. De 1981 à nos jours, la disposition personnelle de soi est en croissance (*Ibid.*). Mais, si l'éthique sociale décroissait parallèlement dans la décennie précédente, on constate aujourd'hui son retour, par exemple à travers l'unanimité croissante sur certains thèmes liés au civisme. Tandis qu'il y a là un frein à la permissivité, une dissociation s'opère entre les éthiques personnelle et sociale. Les jeunes cohortes seraient moins enclines à la liberté totale, surtout en ce qui concerne le respect d'autrui qui ferait davantage l'unanimité. Mais des divergences persistent quant à la libre disposition de soi.

2. Méthodologie

Les enquêtes disponibles ne permettent cependant pas d'aller plus en profondeur en ce qui concerne des questions particulières telle celle de l'euthanasie. Celle-ci — envisagée du point de vue du malade ou, alterna-

tivement, des proches et du personnel hospitalier — articule pourtant les problématiques à la fois de la disposition de soi et du respect d'autrui. Le fait que l'euthanasie en soit l'un des éléments dont l'acceptation a le plus progressé en vingt ans renforce encore l'intérêt d'une enquête approfondie. L'étude que nous présentons¹ offre à cet égard une double pertinence : d'une part, afin de saisir les évolutions intergénérationnelles, elle compare deux groupes d'âge : les 25-35 ans et les 45-55 ans ; par ce choix, d'autre part, elle neutralise les distorsions que pourrait introduire dans la comparaison l'angoisse de fin de vie dans des tranches d'âge avancées.

La démarche de recherche s'est échelonnée en trois temps. Dans une phase exploratoire, plusieurs dizaines d'entretiens qualitatifs ont été réalisés. Les conclusions de cette étape ont permis ensuite d'élaborer un questionnaire basé sur les affirmations dégagées des entretiens, questionnaire appliqué à un échantillon représentatif². Enfin, un retour aux entretiens a permis d'articuler ou d'approfondir les questionnements suscités par la partie statistique en lui donnant du corps.

Les entretiens montrent que la conception traditionnelle de l'euthanasie demeure. Mais ils révèlent aussi une disjonction entre le discours et la pratique des tenants de cette position. Parler "idéalement" et agir "face à une situation réelle" n'est pas la même chose. Les sujets affirment une éthique d'obéissance ou de conviction, mais, confrontés à un cas concret, ils se rabattent sur une éthique de situation. De même, selon qu'ils se situent du côté du malade ou de celui qui l'aide à mourir, leurs attitudes varient. Être impliqué affectivement ou non, ne revient pas non plus à la même chose. Quatre arguments cependant reviennent invariablement : le poids de la souffrance physique ou morale, l'incurabilité ou non de la maladie, la décision en conscience du sujet et le respect de la disposition de soi.

Quatre questions ont été ainsi introduites dans un questionnaire général sur la mort, en tentant d'évaluer le poids des facteurs "souffrance", "incurabilité" et "implication personnelle". Ces questions ont été formulées comme suit.

¹ "La mort comme révélateur des symboliques sociales contemporaines", recherche financée par le Fonds National de la Recherche Scientifique/Fonds de la Recherche Fondamentale Collective (1997-1999), promue, sous les auspices du Groupe de Sciences Sociales des Religions, par l'Unité de Sociologie (P^{re} Bajoit, Dassetto, Francq, Hiernaux, Voyé), l'Unité d'Anthropologie (P^r Piette) et l'Unité de Psychologie du Développement (P^r Jaspard), réalisée sous la direction de Jean-Pierre Hiernaux. Nous devons à F. Vandendorpe la phase qualitative et la préparation de la phase quantitative de cette recherche.

² Échantillon de 468 unités, portant sur la Wallonie et les groupes francophones de la Région bruxelloise (1998/1999), constitué de deux classes d'âge (25-35 ans et 45-55 ans) de grandeur équivalente. La marge d'erreur est de l'ordre de 5%. La représentativité est cependant contrôlée en quotas par sexe, dispersion géographique et degré d'urbanisation. La pondération par le dernier diplôme obtenu optimise la stratification selon les données de l'Institut National des Statistiques (1997).

- Q. 32 Si vous étiez en phase terminale d'une maladie incurable et douloureuse, quelle serait votre attitude ?
- Q. 33 Si vous étiez en phase terminale d'une maladie incurable mais non douloureuse, quelle serait votre attitude ?
- Q. 34 Si, au terme d'une maladie incurable douloureuse, une personne proche vous demandait de mettre fin à son agonie, seriez-vous prêt à intervenir pour que cette volonté soit respectée ?
- Q. 35 Si vous surpreniez une personne condamnée que vous ne connaissez pas à tenter de mettre fin à sa vie, avec ou sans l'assistance d'un tiers, quelle serait votre attitude ?

Ces questions s'échelonnent selon l'intensité de la souffrance en même temps que selon le niveau personnel d'implication. Les deux premières visent la disposition de soi, et les deux dernières, le respect d'autrui, soit les axes clefs de la problématique évoquée plus haut.

3. Résultats généraux

En matière de disposition de soi, des lignes de façade se dégagent immédiatement au travers du tableau suivant.

Tableau I. Synthèse des réponses aux questions 32 et 33

Disposition de soi		
Attitudes/Situations	Attitude personnelle si incurabilité et douleur	Attitude personnelle si incurabilité et non-douleur
Vous mettez fin à votre vie	40,8% (191)	10,2% (48)
25-35 ans	43,3% (103)	9,9% (23)
45-55 ans	38,3% (88)	10,8% (43)
Vous reculez l'heure de la mort	7,3% (34)	20,9% (98)
25-35 ans	10,1% (24)	23% (55)
45-55 ans	4,3% (10)	18,6% (43)
Vous laissez les choses suivre leur propre rythme	24,4% (114)	49,4% (232)
25-35 ans	18,5% (44)	46,9% (120)
45-55 ans	30,4% (70)	51,9% (112)
Ne sait pas	25,6% (120)	14,9% (70)
25-35 ans	26,9% (64)	14,6% (35)
45-55 ans	24,3% (56)	15,2% (35)

On le constate (colonne 1 du tableau), en cas de maladie incurable et douloureuse qui les toucherait personnellement, une majorité des répondants se prononcent pour l'euthanasie (40,8%). Très peu optent pour le recul de l'heure de la mort (7,3%) et seulement 24,4% préfèrent laisser les choses suivre leur rythme. Ainsi, une minorité de 31,7% seulement renoncerait à s'appliquer l'euthanasie, tandis qu'une frange de 25,6% hésite. Des 45-55 aux 25-35 ans, on constate par ailleurs une diminution

substantielle des partisans de la fin naturelle (de 30,4% à 18,5% : -11,9 points). Mais cette décroissance profite à deux options opposées : l'euthanasie (+5%) ou le recul actif de l'heure de la mort (+5,8%), soit une bipolarisation accrue des perspectives interventionnistes.

Dans une situation similaire (maladie incurable), mais sans la douleur, la majorité s'inverse pour laisser les choses suivre leur propre rythme (colonne 2 du tableau I : 49,4%, +25%³). Le nombre de ceux qui tenteraient de reculer l'heure de leur mort s'accroît de même considérablement (20,9% : +13,6%). Le renoncement à l'euthanasie passe ainsi au total de 70,3%. Seule une petite minorité la choisirait encore (10,2%) et le nombre d'hésitants chute également (de 25,6% à 14,9%). Entre générations, la minorité qui s'appliquerait l'euthanasie sans l'argument de la douleur reste stable. Mais, dans ces conditions, les partisans de la mort naturelle décroîtraient parmi les jeunes (-5%) en faveur du recul de l'heure de la mort (+5,6%), soit l'une des options interventionnistes.

Observons maintenant les attitudes quant au respect d'autrui.

Tableau II. Synthèse des réponses aux questions 34 et 35

Respect d'autrui		
Attitude/Situation	Implication dans l'euthanasie demandée par un proche	Implication dans l'euthanasie demandée par un inconnu
OUI	45,3% (212)	
25-35 ans	49,6% (118)	
45-55 ans	40,9% (94)	
Vous l'aidez (actif)		8,6% (40)
25-35 ans		8,4% (20)
45-55 ans		8,7% (20)
Vous laissez faire (passif)		31% (145)
25-35 ans		32,8% (78)
45-55 ans		29,3% (67)
NON	24,1% (113)	
25-35 ans	21% (50)	
45-55 ans	27,4% (63)	
Vous empêchez		34,9% (163)
25-35 ans		29,4% (70)
45-55 ans		40,6% (93)
Ne sait pas	30,3% (142)	25,1% (117)
25-35 ans	29,4% (70)	29% (69)
45-55 ans	31,3% (72)	21% (48)

³ Nous comptons, ici et dans ce qui suit, les différences par rapport à la colonne 1 du tableau I.

S'agissant de l'intervention personnelle dans l'euthanasie demandée par un proche condamné et souffrant, la majorité des répondants se disent positivement disponibles : 45,3%, soit même un peu plus que ceux qui choisiraient l'euthanasie pour leur propre cas (+4,5%⁴). Une minorité seulement s'oppose (24,1%) et près de 30,3% hésitent. Des 45-55 aux 25-35 ans, la réticence se réduit (non : de 27,4 à 21%), la disponibilité augmente (oui : de 40,9 à 49,6%) de même que la marge positive par rapport au choix que l'on ferait pour son propre cas (de +4,5 à +6,3%).

Par contre, face à la demande d'euthanasie d'une personne "inconnue", on ne trouve plus que 8,6% des répondants à être encore prêts à aider activement. Certes, 31% laisseraient faire sans intervenir, mais 34,9% tenteraient d'empêcher l'action, soit un peu plus que ceux qui refuseraient l'euthanasie pour eux-mêmes (+3,2%⁵). Des 45-55 ans aux 25-35 ans, les partisans actifs comme passifs restent en nombre stable, mais les opposants régressent de 40,6 à 29,4% (-11,2%) au profit des indécis (de 21 à 29% : +8%).

En substance, les facteurs qui charpentent ces données apparaissent comme suit : (1) une transition de la fin naturelle vers une fin dont la décision revient à l'individu, où l'homme est l'instance finale qui, par la science ou sa décision propre, dispose de la maîtrise sur sa vie, conçue comme propriété privée ; (2) la progression, chez les jeunes, de la préférence pour l'intervention volontaire qu'elle soit euthanasie ou recul de l'heure de la mort ; (3) la place centrale de la douleur physique dans la décision, ce qui éclaire d'ailleurs le jeu stratégique du mouvement des soins palliatifs où la technicité, au service de la lutte contre la douleur, se fait argument contre l'euthanasie tout autant que contre l'acharnement thérapeutique (Déchaux *et al.*, 1998 :85-86) ; (4) la différenciation des éthiques de disposition de soi-même et de respect d'autrui où l'euthanasie que l'on accorderait à la demande d'autrui peut transcender ce que l'on s'autoriserait à soi-même ; (5) l'incidence particulière de la proximité affective, où ce que l'on accorderait au proche, y compris en dérogeant à ses propres convictions, peut s'ignorer ou s'inverser face à l'inconnu.

4. La "religion" : un lieu de cristallisation ou d'évolution de la question ?

À ce stade de l'analyse, il nous semble opportun de nous interroger sur les facteurs qui sous-tendent ces évolutions particulières de la "fin de vie".

⁴ Nous comptons ici les différences par rapport à la colonne 1 du tableau I.

⁵ Comparaison à la somme de 7,3 + 24,4 = 31,7 en colonne 1 du tableau I.

En croisant les réponses aux quatre questions énoncées au point 2 avec différentes variables sociologiques, le facteur "philosophico-religieux" apparaît comme le premier déterminant⁶. Nous avons différencié ce facteur en quatre catégories dont les effectifs obtenus sont les suivants : croyants pratiquants : 15,3% ; croyants non-pratiquants : 54,3% ; non-croyants : 25,7% ; athées militants : 4,7%.

Reprenons donc les cas de figure analysés plus haut en ventilant les résultats selon les catégories ci-dessus, à commencer par les attitudes des répondants en cas de maladie incurable et douloureuse qui les affecterait personnellement.

Tableau III. Attitude dans le cas d'une maladie incurable et douloureuse

Attitude	Croyant pratiquant	Croyant non pratiquant	Non-croyant	Athée militant	Total
Vous mettez fin à votre vie	11,1% (8)	38,4% (98)	58,7% (71)	63,6% (14)	40,6% (191)
25-35 ans	8,3% (2)	38% (46)	57,7% (45)	66,7%(10)	43% (103)
45-55 ans	12,5% (6)	38,8% (52)	60,5% (26)	57,1% (4)	37,9% (88)
Vous reculez l'heure de la mort	5,6% (4)	9% (23)	6,6% (8)	0%	7,4% (35)
25-35 ans	12,5% (3)	12,4% (15)	7,7% (6)	/	10,1%(24)
45-55 ans	2,1% (1)	6% (8)	4,7% (2)	/	4,7% (11)
Vous laissez les choses suivre leur propre rythme	48,6% (35)	24,6% (62)	13,2% (16)	4,5% (1)	24,3% (114)
25-35 ans	45,8% (11)	18,2% (22)	12,8% (10)	6,7% (1)	18,5%(44)
45-55 ans	50% (24)	29,9% (40)	14% (6)	/	30,2% (70)
Ne sait pas	29,2% (21)	26,7% (68)	19,8% (23)	31,8% (7)	25,5% (119)
25-35 ans	29,2% (7)	31,4% (38)	19,2% (15)	26,7% (4)	26,9%(64)
45-55 ans	29,2% (14)	22,4% (30)	18,6% (8)	42,9% (3)	23,7% (55)

Trois éléments apparaissent d'emblée au tableau ci-dessus⁷ : (1) tout d'abord, le lien manifeste entre la position favorable à l'euthanasie et le désengagement "religieux" : des croyants pratiquants aux incroyants, la progression est linéaire ; (2) ensuite, la distribution, à l'exact opposé, du choix de laisser les choses suivre leur propre rythme ; (3) enfin, les taux élevés d'indécision qui affectent l'ensemble des croyants en contraste

⁶ Ceci semble partiellement soutenu également par l'étude de Chaumont et Elchardus (CHAUMONT J.-M., ELCHARDUS M., 2000 :122). Selon notre analyse, et sans que nous puissions en traiter dans les limites actuelles, le second facteur serait le "sexe". De manière peut-être surprenante, le facteur "niveau d'éducation" ne ressort pas significativement au premier abord, comme si les deux autres facteurs l'"écrasaient".

⁷ Ni ici, ni plus loin, nous ne nous prononcerons distinctement sur le cas des athées militants : leur effectif ne compte en effet que 22 individus (4,7% de 468), ce qui ne permet pas d'accréditer des tendances statistiques.

avec les non-croyants. Les positions des croyants sont ainsi typiques, mais c'est aussi de leur côté que s'affirment les espaces du doute. Des 45-55 aux 25-35 ans, on constate — chez les non-pratiquants et les non-croyants — la relative stabilité du choix de l'euthanasie appliqué à soi-même⁸. Dans ces mêmes catégories, croîtrait plutôt et quelque peu la perspective interventionniste alternative qui vise à reculer l'heure de la mort⁹. Ceci réduit l'option qui consiste à laisser les choses suivre leur propre rythme. Mais, chez les jeunes croyants non pratiquants, typiquement, cette option connaît une chute brutale (de 29,9 à 18,2%) qui profite essentiellement à une croissance de l'indécision (de 22,4 à 31,4%). Les jeunes croyants non pratiquants apparaissent ainsi, en matière d'euthanasie que l'on choisirait pour soi-même, comme le centre de progression du doute et, vraisemblablement, du changement potentiel. En contraste, les non-croyants présentent, au même égard et d'une génération à l'autre, la structure de choix la plus stable.

Lorsque l'euthanasie que l'on considérerait pour soi-même ne rencontre pas l'argument de la douleur, les attitudes changent et l'on obtient les tableaux suivants.

Tableau IV. Attitude dans le cas d'une maladie incurable et non douloureuse

Attitude	Croyant pratiquant	Croyant non pratiquant	Non-croyant	Athée militant	Total
Vous mettez fin à votre vie	4,1% (3)	9,8% (24)	14% (17)	19% (4)	10,2% (48)
25-35 ans	4% (1)	9% (12)	10,1% (8)	15,4% (2)	9,7% (23)
45-55 ans	4,3% (2)	9,9% (12)	21,4% (9)	25% (2)	10,8% (25)
Vous reculez l'heure de la mort	20,8% (15)	23,4% (60)	16,5% (20)	9,5% (4)	20,7% (97)
25-35 ans	12% (3)	28,1% (34)	20,3% (16)	15,4% (2)	23,1% (55)
45-55 ans	25,5% (12)	19,4% (26)	9,5% (2)	/	18,2%(42)
Vous laissez les choses suivre leur propre rythme	58,3% (42)	46,9% (120)	49,6% (60)	47,6% (10)	49,5% (232)
25-35 ans	68% (17)	42,1% (51)	46,8% (37)	53,8% (7)	47,1% (112)
45-55 ans	53,2% (25)	51,5 (69)	54,8% (23)	37,5% (3)	51,9% (120)
Ne sait pas	16,7% (12)	15,2% (39)	12,4% (15)	19% (4)	14,9% (70)
25-35 ans	16% (4)	16,5% (20)	12,7% (10)	7,7% (1)	14,7% (35)
45-55 ans	17% (8)	14,2% (19)	11,9% (5)	37,5% (3)	15,2% (35)

⁸ Les effectifs minimes des adeptes de l'euthanasie parmi les croyants ne justifient pas la comparaison intergénérationnelle à leur échelle.

⁹ La faiblesse des effectifs en comparaison intergénérationnelle justifie ici un prudent conditionnel.

**Tableau V. Déplacements suite à la suppression du facteur "douleur"
(différences entre le Tableau III et le Tableau IV)**

Attitude	Croyant pratiquant	Croyant non pratiquant	Non-croyant	Athée militant	Total
Vous mettez fin à votre vie	-7%	-28,6%	-44,7%	-44,6%	-30,6%
Vous reculez l'heure de la mort	+15,2%	+14,4%	+9,9%	+9,5%	+13,6%
Vous laissez les choses suivre leur propre rythme	+9,7%	+22,3%	+36,4%	+43,1%	+30,6%
Ne sait pas	-12,5%	-11,5%	-7,4%	-6,5%	-10,7%

On constate (Tableau IV) la persistance des typicités philosophico-religieuses : le choix de l'euthanasie croît toujours des pratiquants aux incroyants ; le recul de l'heure de la mort attire surtout chez les croyants ; les pratiquants restent champions du choix de laisser les choses suivre leur propre rythme... et le doute demeure typique de l'ensemble des croyants ¹⁰.

Mais, avec la disparition de la "douleur", le nombre d'indécis décroît (Tableau V, dernière ligne), surtout chez les croyants : c'est attester, à rebours, la douleur comme facteur typique du doute des croyants. En même temps, le nombre des partisans de l'euthanasie diminue drastiquement (Tableau V, ligne 1), surtout chez les incroyants et subsidiairement chez les croyants non pratiquants : c'est attester, cette fois, la douleur comme facteur de décision "pro-euthanasie" dans ces dernières catégories. Sans la douleur, la récession de l'euthanasie est cependant moindre chez les croyants non pratiquants et, surtout, minimale chez les pratiquants. Ce serait suggérer aussi la plus grande indépendance des décisions des croyants par rapport au thème de la douleur, c'est-à-dire également l'incidence chez eux d'autres facteurs encore. Il peut être remarquable d'ailleurs que, chez les croyants pratiquants, le renoncement à l'euthanasie profite surtout à la perspective de reculer l'heure de la mort, alors que, chez les non-pratiquants — et plus nettement encore chez les non-croyants —, le bénéfice en va d'abord à l'issue qui consiste à laisser faire la nature (Tableau V, ligne 3), comme si les uns disposaient plus que les autres d'arguments pour retenir une vie qui leur échappe. Des 45-55 ans aux 25-35 ans, cependant, la perspective de l'euthanasie en l'absence de douleur semble régresser fortement chez les non-croyants (Tableau IV, ligne 1). Mais chez les jeunes non croyants, comme chez ceux qui ne pratiquent pas, c'est pourtant la perspective de reculer l'heure de la mort qui y gagne en

¹⁰ Nous avons déjà indiqué les raisons statistiques qui suggèrent de ne pas nous prononcer sur le cas des athées militants considérés distinctement.

même temps qu'elle gagne sur le laisser-faire la nature (Tableau IV, colonnes 2 et 3). Seuls les jeunes croyants pratiquants évolueraient, à cet égard, à l'exact opposé (colonne 1), comme si, à ce niveau et d'une génération à l'autre, les typicités des catégories et leurs rapports tendaient à se restructurer, voire à s'inverser au moins en partie.

Revenons alors à une maladie incurable et douloureuse, mais où l'acte d'euthanasie concerne un autrui "proche". On obtient le tableau suivant.

Tableau VI. Intervention dans l'euthanasie d'un proche

Attitude	Croyant pratiquant	Croyant non pratiquant	Non croyant	Athée militant	Total
OUI	21,4% (16)	42,7% (109)	63,3% (77)	47,6% (10)	45,2% (212)
25-35 ans	36% (9)	41,3% (50)	65,8% (52)	50% (7)	49,4% (118)
45-55 ans	15,2% (7)	44% (59)	59,5% (25)	37,5% (3)	40,9% (94)
NON	42,9 (30)	26,3% (67)	10,7% (12)	19% (4)	24,4% (113)
25-35 ans	44% (11)	25,6% (31)	8,9% (7)	7,1% (1)	20,9% (50)
45-55 ans	41,3% (19)	26,9% (36)	11,9% (5)	37,5% (3)	27,4% (63)
Ne sait pas	35,7% (25)	30,6% (78)	25,6% (32)	33,3% (8)	30,2% (143)
25-35 ans	20% (5)	33,1% (40)	25,3% (20)	42,9% (6)	29,7% (71)
45-55 ans	43,5% (20)	28,4% (38)	28,6% (12)	25% (2)	31,3% (72)

Ici encore, persiste le continuum des croyants pratiquants aux non-croyants : croissant pour le oui à l'intervention, décroissant pour le non, avec une accumulation du doute chez les croyants. Aux extrêmes, en images inversées, se font face des croyants pratiquants majoritairement contre une intervention (42,9%), mais avec beaucoup d'indécis (35,7%), et des non-croyants majoritairement favorables à l'intervention (63,3%) avec bien moins d'indécis (25,6%). Entre les deux, les non-pratiquants occupent, pour chaque item, la position mathématiquement équidistante.

D'une génération à l'autre, toutefois, la situation est loin d'être stable. S'agissant de l'euthanasie à la demande d'un proche souffrant, l'évolution la plus remarquable pourrait bien se trouver... du côté des croyants pratiquants. Chez eux, des 45-55 aux 25-35 ans, en même temps que se confortent les opposants (de 41,3 à 44%), les acceptants gagneraient plus de 20% (de 15,2 à 36%) en réduisant le large stock des indécis (de 43,5 à 20% : -23,5 points). Ceci suggère vraisemblablement la signification et l'orientation du doute chez les croyants. Mais il est spécialement remarquable d'observer que, si de manière générale l'euthanasie que l'on accorderait à la demande d'un proche souffrant tend à dépasser la concession que l'on s'en ferait à soi-même, la différence serait la plus émi-

nente chez les jeunes croyants pratiquants (36% contre 8,3%)¹¹. C'est donc au sein des pratiquants que la différenciation entre la logique du respect d'autrui et celle de la disposition de soi-même marquerait ses effets les plus notoires. Nous l'observons ici dans le cas où joue la proximité affective. Son incidence se saisira mieux encore à l'analyse de la dernière question, où cette proximité disparaît.

Tableau VII. Intervention dans l'euthanasie d'un inconnu

Attitude	Croyant pratiquant	Croyant non pratiquant	Non croyant	Athée militant	Total
Vous l'aidez	2,8% (2)	8,7% (22)	11,6% (14)	9,1% (2)	34,8% (40)
25-35 ans	4% (1)	7,4% (9)	12,8% (10)	/	8,4% (20)
45-55 ans	2,2% (1)	9,8% (13)	9,8% (4)	25% (2)	8,8% (20)
Vous n'intervenez pas	21,1% (15)	29,9% (76)	38,8% (46)	31,8% (8)	31% (145)
25-35 ans	24% (6)	32% (39)	35,9% (28)	35,7% (5)	32,6% (78)
45-55 ans	19,6% (9)	27,8% (37)	43,9% (18)	37,5% (3)	29,4% (67)
Vous empêchez	50,7% (35)	37,4% (95)	23,1% (28)	18,2% (4)	34,8% (162)
25-35 ans	36% (9)	31,1% (38)	25,6% (20)	21,4% (3)	29,3% (70)
45-55 ans	56,5% (26)	42,9% (57)	19,5% (8)	12,5% (1)	40,4% (92)
Ne sait pas	23,9% (18)	23,6% (61)	26,4% (31)	40,9% (8)	25,2% (118)
25-35 ans	32% (8)	29,5% (36)	25,6% (20)	42,9% (6)	29,3% (70)
45-55 ans	21,7% (10)	18,8% (25)	26,8% (11)	25% (2)	21,1% (48)

Tableau VIII. Déplacements des indécis par rapport à l'intervention dans l'euthanasie d'un proche (comparaison des Tableaux VI et VII)

Attitude	Croyant pratiquant	Croyant non pratiquant	Non croyant	Athée militant	Total
Ne sait pas	-11,8%	-7%	+0,8%	+7,6%	+5%

Les typicités philosophico-religieuses, encore, apparaissent dans les trois premières lignes du tableau VII. Mais les franges du doute, cette fois, tendent vers l'homogénéité. En effet, alors que l'éloignement affectif du demandeur d'euthanasie n'affecte en rien le doute des non-croyants (Tableau VIII : +0,8%), le doute des croyants se réduit (Tableau

¹¹ Comparaison des tableaux VI et III. Notons que l'écart est le plus élevé également pour la catégorie des pratiquants prise dans son ensemble : 21,4% contre 11%.

VIII : -11,8 et -7 points). C'est établir l'incidence typique de la proximité affective sur la décision des croyants et donc sur leur propension à différencier la logique de disposition d'eux-mêmes et celle du respect d'autrui.

Les non-croyants, certes, sont les plus disposés à accéder à la demande d'un inconnu, en particulier sous la forme de l'euthanasie passive (38,8%). Chez eux cependant, des 45-55 aux 25-35 ans, ce dernier type de réponse est en recul (de 43,9 à 35,9%) au profit d'une intervention active (positive ou négative). Au contraire, l'euthanasie passive gagne parmi les jeunes non pratiquants (de 27,8 à 32%) et même, semblerait-il, parmi les jeunes pratiquants (19,6 à 24%). Parallèlement, l'opposition active à la demande d'euthanasie d'un tiers inconnu diminue chez les jeunes non pratiquants (de 42,9 à 31,1% : -8,2 points) et, plus remarquablement encore, parmi les jeunes croyants pratiquants (de 56,5 à 36% : -20,5 points). Dans les deux catégories, ceci bénéficie surtout à l'ouverture de nouvelles franges de doute (de 21,7 à 32% et de 18,8 à 29,5%) où — référant à l'euthanasie demandée — la différenciation entre l'éthique appliquée à soi-même et celle due à l'autre pourrait progresser encore, même en l'absence de la facilitation par le lien affectif, ceci à la simple faveur du principe universel que serait le droit de chacun à disposer de lui-même comme il l'entend.

5. En synthèse et conclusion

Les principales constatations jusqu'à présent peuvent se regrouper, en finale, autour des huit points qui suivent. (1) Quels que soient les cas de figure d'euthanasie, et quelles que soient les évolutions en cours, les typicités philosophico-religieuses persistent de manière nette et linéaire ; (2) Le cumul du doute fait toutefois partie intégrante de la typicité de l'ensemble des croyants ; en contraste avec une relative stabilité chez les non-croyants, il définit l'ensemble des croyants comme le lieu principal des évolutions, où les jeunes générations, non pratiquantes comme pratiquantes, occupent une place centrale ; (3) À l'égard de l'euthanasie qu'on s'appliquerait à soi-même, la douleur forme le facteur clef qui ouvre les croyants au doute en même temps qu'il soutient nombre de non-croyants et de non-pratiquants dans la décision même d'euthanasie ; (4) L'incidence minimale de la douleur chez les pratiquants, et son impact moins net chez les non-pratiquants, pourraient toutefois indiquer, à l'échelle de l'ensemble des croyants, l'impact d'autres considérations encore ; d'ailleurs, tandis que le renoncement à l'euthanasie profite chez les non-croyants et les non-pratiquants à la perspective de simplement laisser les choses aller leur cours, il profite davantage, chez les croyants, à l'idée de reculer l'heure de la mort (tendance qui pourrait cependant tendre à s'inverser chez les jeunes) ; (5) À l'égard de l'euthanasie demandée par un tiers proche, toutes les catégories manifestent davantage d'ouverture qu'elles n'en auraient à leur propre égard, mais cette différenciation entre

l'éthique du respect d'autrui et celle de la disposition de soi, est exceptionnellement élevée chez les croyants pratiquants ; (6) Pour toutes les catégories, l'ouverture à la demande d'un tiers se restreint considérablement dès qu'il n'y pas de lien affectif avec celui-ci, mais, chez les croyants, ceci réduit également l'ouverture du doute, ce qui confirme l'incidence spécifique de la proximité affective sur leur propension à différencier les morales ; (7) Chez les jeunes croyants toutefois, l'ouverture à la demande d'euthanasie d'un tiers tend à s'élargir, par delà même l'incidence de la relation affective, ceci en faveur de nouveaux doutes qui pourraient annoncer de plus amples développements dans la différenciation des morales, vraisemblablement dans la perspective du droit de chacun à disposer de lui-même, y compris avec la contribution consentante de ceux qui ne s'accorderaient pas à eux-mêmes de semblables latitudes ; (8) Ces ouvertures enfin, paradoxe ou triomphe du principe en soi des morales différenciées, semblent se développer alors même qu'entre croyants pratiquants et non-croyants subsiste typiquement l'opposition traditionnelle quant au droit à disposer de soi-même, et que, de manière générale d'ailleurs, la propension à souhaiter l'euthanasie... ne semble guère présenter de signes notoires de promotion. Il semble donc bien que ce que l'évolution observée porte soit d'abord le principe même de la latitude laissée à l'autre.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAWIN-LEGROS B., VOYÉ L., DOBELAERE K., ELCHARDUS M.,
 2000 *Belges toujours. Fidélité, stabilité et tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, Bruxelles, De Boeck Université.
- CHAUMONT J.-M., ELCHARDUS M.,
 1992 "Incertitude morale et nouvelle respectabilité", in VOYÉ L., BAWIN-LEGROS B., KERKHOFS J., DOBELAERE K., *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck Université, pp.107-141.
- DÉCHAUX, J.-H., HANUS, M., JESU, F.,
 1998 "Comment les familles entourent leurs morts", *Esprit*, Paris, n°247, pp.81-97.
- DELOOZ P., KERKHOFS J.,
 1992 "Un équilibre qui se cherche", in VOYÉ L., BAWIN-LEGROS B., KERKHOFS J., DOBELAERE K., *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck Université, pp.289-307.
- HIERNAUX, J.-P.,
 1972 *Symboliques rurales et socialisation*, Louvain, Groupe de Sociologie Urbaine et Rurale.
- HIERNAUX, J.-P., VANDENDORPE, F., LEGROS, E.,
 2000 "Deux générations face à la mort. Acteurs de recompositions symboliques contemporaines", *Recherches Sociologiques*, XXXI, pp.111-122.
- REMY J., HIERNAUX J.-P., SERVAIS E.,
 1975 "Formes religieuses en transformation - Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques", in *Actes de la 13^e Conférence internationale de Sociologie de la Religion*, Lille, C.I.S.R., pp.87-110.

REZSOHAZY R., KERKHOFS J.,

1984 *L'Univers des Belges. Valeurs anciennes et valeurs nouvelles dans les années 80*, Louvain-la-Neuve, Ciaco.

VANDENDORPE F.,

2000a "Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît", *Hermès*, n° 25, pp.199-205.

2000b "Funerals in Belgium : the Hidden Complexity of Contemporary Practices", *Mortality*, London, Vol. 5, n°1, pp.18-33.

VOYÉ L., BAWIN-LEGROS B., KERKHOFS J., DOBBELAERE K.,

1992 *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck Université.

VOYÉ L., DOBBELAERE K.,

2000 "De la religion : ambivalences et distancements", in BAWIN-LEGROS, B., VOYÉ L., DOBBELAERE K., ELCHARDUS M., *Belges toujours. Fidélité, stabilité et tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, Bruxelles, De Boeck Université, pp.143-175.

Un nouvel âge du mourir : “La mort en soi”

par Jean-Hugues Déchaux *

Cet article analyse les transformations récentes et contemporaines des attitudes face la mort dans les sociétés d'Europe occidentale. Il vise à identifier les tendances de fond. La notion de “mort en soi” qualifie ces mutations qui touchent à différents aspects du mourir — représentations, croyances, conduites, rites et cérémonies, acteurs et institutions — et marquent un temps fort dans le processus de subjectivation qui caractérise l'évolution des sociétés modernes. Cette nouvelle façon de concevoir le trépas pose la question du devenir des rites et transforme si nettement les attitudes qu'elle pourrait bien être à l'origine d'autres modalités de normalisation de la mort. Au fil de l'analyse, il apparaît que “la mort en soi” marque l'émergence d'un nouveau modèle de la “bonne mort” dont l'article s'efforce de dégager les traits principaux. La thèse présentée, qui suppose de prendre quelque distance avec les schémas d'analyse les plus classiques, est donc celle d'une mutation décisive annonçant un nouvel âge du mourir.

1. Le déni social de la mort : un problème mal posé

Les analyses traitant de la mort dans les sociétés occidentales modernes restent encore très fortement marquées par la thèse du déni social de la mort. L'idée, introduite dès les années 1950 par l'anglais Gorer dans *The Pornography of Death* (Gorer, 1955), a été reprise puis développée en France par les historiens (Ariès, 1975, 1985 [1977]) et par les ethnologues (Thomas, 1975). C'est ce dernier qui, dans un chapitre d'*Anthropologie de la mort* (Thomas, 1975 :341-360) traitant de l'évolution à long terme des attitudes, introduit l'expression de «déni» pour qualifier la désacralisation et la désocialisation croissantes de la mort dans les sociétés capitalistes modernes. Les contemporains sont accusés de se détourner de la mort, de l'abandonner lâchement à la science et à la médecine, au point — pour reprendre l'expression d'Ariès (Ariès, 1985 [1977]) d'en faire un nouvel “interdit”, remplaçant celui du sexe, naguère. Les historiens (Ariès, 1985 [1977] ; Vovelle, 1981) considèrent généralement que ce tabou de la mort, supposé rompre radicalement avec les attitudes antérieures, s'est progressivement imposé en Occident depuis le milieu du XX^e siècle.

* Observatoire du Changement Social (FNRS/FNSP), 11 rue de Grenelle, F 75007 Paris.

Cette thèse, qui a connu un grand succès auprès de publics très divers et qui apparaît aujourd'hui comme une évidence que nul ne pense à remettre en question, est en réalité fragile et discutable. Pour bien cerner l'idée de déni — d'ailleurs empruntée à Freud pour qui le déni est «un refus par le sujet de reconnaître la réalité d'une perception traumatisante» (*in* Laplanche/Pontalis, 1973 :115) — il faut imaginer son contraire : le déni collectif de la mort ne prend sens que par opposition à l'idée d'une familiarité avec la mort. Ainsi, chez Ariès, la «mort interdite» de la seconde moitié du XX^e siècle est très exactement l'inverse¹ de la «mort apprivoisée» du premier millénaire. La mort était alors selon l'historien une «chose simple» : on en était averti et on s'y préparait rituellement, sans dramatisation excessive. Outre le fait qu'une notion comme celle de «déni», forgée pour désigner un processus psychique individuel, n'est pas forcément transposable à l'analyse de comportements sociaux, je pense plus fondamentalement que ces catégories déni/familiarité ne sont pas les bonnes.

L'idée de «mort apprivoisée» ou «familiale» fait peu de cas de la violence, de la rupture, de l'indicible douleur, bref de l'altérité de la mort qui est toujours arrachement. La mort n'est jamais familière, même lorsqu'elle est banalisée (épidémies) ou planifiée à grande échelle (camps de concentration). Comme le note Baudry, aucune culture n'accepte la mort (Baudry, 1999). Le rite, lui-même, l'historien Vernant l'explique très bien à propos de la mort grecque, est une façon de «neutraliser»² l'inhumanité de la mort, de tricher avec elle, du moins d'en atténuer la radicalité (Vernant, 1989). Au cœur du symbolisme mortuaire, il y a toujours cette idée qu'il faut «tuer le mort» comme disent les Mossi de Haute-Volta.

Je soutiens que la neutralisation est au cœur même de la façon dont l'homme fait ordinairement face à la mort. Toutes les croyances eschatologiques, qu'elles soient ou non religieuses, ne sont jamais qu'un moyen de dire que la vie reprend le dessus, que la mort n'est pas pur néant. Tout culte des morts est un moyen de signifier que la mort n'est pas pure altérité et que le lien avec le défunt n'est pas coupé. En ce sens, toute attitude funéraire peut toujours être qualifiée de déni : quelle différence faut-il faire entre le gisant du Moyen Âge et le mort «restauré» de nos jours par le thanatopracteur ? Pourquoi la crémation serait-elle aujourd'hui plus caractéristique du déni que le fait de casser la jambe du mort comme cela se fait depuis toujours dans certaines tribus africaines (par exemple chez les Diola du Sénégal) ?

¹ Ariès utilise d'ailleurs indifféremment les deux expressions «mort interdite» et «mort inversée» (ARIÈS Ph., 1985 [1977]).

² J'emprunte ce terme à Vernant. Évoquant la mort du héros, l'historien remarque que les Grecs anciens «ont entrepris de socialiser, de civiliser la mort — c'est-à-dire de la neutraliser — en en faisant l'idéalité de la vie» (Vernant, 1989, p.84). Acculturer la mort revient toujours à neutraliser son impensable altérité.

Dès lors que l'on admet que neutraliser la mort est une nécessité humaine fondamentale, la frontière avec le déni devient insensible. Théoriquement, le déni est refus de reconnaître la réalité de la mort. La neutralisation se distingue clairement du déni tant que la reconnaissance de la réalité de la mort est collectivement organisée sous la forme d'un rite qui sert à prendre acte du trépas. Mais il suffit que cette forme de reconnaissance sociale fasse défaut pour que les deux notions ne se dissocient plus nettement ; l'observateur peut être alors tenté de voir du déni partout³. Il est plus prudent de considérer que ce sont les modalités d'expression de la neutralisation de la mort qui ont changé. Il existe différentes façons d'atténuer la radicalité de la mort, d'en conjurer la peur, que l'on peut schématiquement ranger en deux types : (a) avec le soutien du groupe social en recourant à des formules établies, ce que l'on appelle des rites ; (b) à sa façon, avec ou sans le secours d'autrui.

Au couple déni/familiarité, il faut alors substituer le couple ritualisation/déritualisation qui qualifie les modalités d'expression de la neutralisation de la mort. Aujourd'hui — cet article est destiné à le montrer — on symbolise la mort et on en conjure la peur sans recourir à la médiation du protocole rituel (ce qui n'est pas d'ailleurs sans poser problème). Tout se passe beaucoup plus à l'échelle individuelle, ou plus précisément inter-individuelle, et donne lieu ou non à des cérémonies qui sont alors à géométrie variable. C'est la raison pour laquelle on pourrait croire — à tort — que la mort a déserté la société. En vérité, la mort est prise à l'heure actuelle dans un « processus d'intimisation » (Déchaux, 2000), ce qui n'implique ni sa privatisation ni sa désocialisation.

Parler d' "intimisation" signifie simplement que la mort regarde de plus en plus la subjectivité de chacun et qu'elle ne peut trouver à s'exprimer socialement qu'à partir de la reconnaissance de l'expérience personnelle ou subjective. De nombreux observateurs s'accordent pour constater depuis quelques années, en France et dans les pays voisins en Europe, une certaine "redécouverte de la mort" : cette dernière retrouve droit de cité dans le débat public et la vie sociale (Déchaux/Hanus/Jésu, 1998). Il est vrai que la pandémie du sida a dramatiquement contribué à lui donner une plus grande visibilité et que des pratiques et des initiatives nouvelles ont émergé et se développent : accompagnement des mourants, associations d'endeuillés, crémations, mise à disposition de funérariums, apparition de nouvelles cérémonies funéraires, etc. Si Ariès n'y voyait qu'un épiphénomène⁴, je considère pour ma part, suivant en cela l'analyse du sociologue britannique Walter, qu'il s'agit au contraire d'une profonde mutation des attitudes, marquée par un fort tropisme subjectiviste (Walter, 1994).

³ En ce sens, la thèse du déni social de la mort est infalsifiable. La notion de déni social est trop englobante et imprécise pour que la théorie puisse être réfutée. Si l'on se fie à l'épistémologie poppérienne, elle n'est donc pas recevable et s'apparente plutôt à un énoncé métaphysique ou idéologique.

⁴ Cf. à ce sujet ses propos rapportés par Vovelle (VOVELLE M., 1997, p.212).

2. Vers un nouveau modèle de la "bonne mort"

Ce mouvement actuel d' "intimisation" de la mort est à l'origine d'un nouveau modèle de la "bonne mort". Chaque société, époque, culture se représentent un idéal de la mort accomplie. Les historiens ont montré combien cet idéal pouvait se transformer au fil du temps : mort glorieuse du héros grec, mort préparée et attendue du "gisant", mort dramatisée du "transi", mort exaltée et accaparante de l'âge romantique, mort brutale et rapide de la seconde moitié du XX^e siècle. Sous l'effet de l'affirmation des droits de la conscience individuelle, un nouveau modèle de la "bonne mort" est en train d'émerger dans les sociétés européennes. Il résulte en partie des efforts conjugués, ou simplement concomitants, de nombreux protagonistes qui entendent "changer la mort". Mon intention est donc moins de décrire un état moyen des pratiques que le modèle qui est porté, défendu et divulgué par les "nouveaux acteurs" du mourir⁵. Parmi ces derniers, les partisans de l'accompagnement des mourants occupent le devant de scène. Leur discours, très explicite, va permettre tel un miroir grossissant de brosser une première ébauche de ce modèle de la "bonne mort".

Je propose de qualifier ce modèle comme celui de la "mort en soi". Cette expression recouvre un double sens⁶ : (a) Le mystère de la mort se trouve littéralement en soi, mourir exige donc un contact authentique avec soi. La sincérité que le sujet mourant doit avoir envers lui-même importe plus que tout. À chacun sa mort, en somme, dès lors qu'elle découle d'un choix conscient dont la source est en soi ; (b) Cette exigence d'authenticité et de sincérité qui sollicite la conscience réflexive est posée comme une expérience existentielle majeure, que certains partisans de l'accompagnement des mourants n'hésitent pas à présenter comme une nouvelle mystique. En vivant consciemment la fin de vie jusqu'au bout, le sujet touche à la vérité : vérité de la mort (et du même coup de la vie) et vérité de soi. Ce travail d'accomplissement — par lequel le sujet réalise une potentialité qui est proprement sienne — suppose une reconnaissance par des *alter ego*, que sont idéalement les accompagnants, les proches.

Reprenons en détail ces deux points. Dans la société moderne, marquée par ce que Weber appelle la "rationalisation" (Weber, 1995 [1922]), le bien tend à se confiner à un espace "subjectif", parce que la raison se révèle incapable d'en donner une définition universelle et cohérente.

⁵ Le terme "mourir" employé comme substantif fait référence au phénomène de la mort abordé dans ses différentes dimensions sociales et culturelles : représentations et croyances, rites et cérémonies, institutions et acteurs divers opérant dans le champ de la mort.

⁶ L'expression retenue entend traduire cette double acception en jouant sur la polysémie du syntagme "en soi" : elle signale une localisation au sens où l'on pourrait dire que "la mort est en soi" [point (a)] ; elle introduit aussi l'idée qu'en se mettant à l'écoute de soi, le mourant accède à l'essence même de la mort, c'est-à-dire à la mort "en soi" [point (b)].

Comme l'observe le philosophe américain Cascardi, dans une réflexion sur subjectivité et modernité, «la raison [...] est impuissante à nous dire quoi vouloir» (Cascardi, 1995 :48)⁷. Par conséquent, la question des valeurs et des fins est rapportée aux "désirs", aux "sentiments", aux "perceptions", bref à l'expérience personnelle (et non plus à un donné inhérent au cosmos ou à la nature comme chez les Anciens), l'accord public ne pouvant advenir que par l'idéal de la conversation intersubjective. Cela signifie que l'on ne peut plus s'entendre sur un contenu de la "bonne" mort qui, parce qu'il serait l'incarnation des valeurs consacrées par le groupe social, ferait figure de norme universelle et s'imposerait à chacun. La "bonne" mort ne se pose plus la question des valeurs et des fins ou plutôt elle laisse *ego* seul en décider ; elle se doit donc de reconnaître le primat de l'expérience personnelle : peu importe le type de mort, l'important est de ne pas tricher avec ses "sentiments".

Cela revient à faire de l'authenticité la notion cardinale. Taylor, commentant Rousseau et Herder, énonce avec clarté ce qu'il faut entendre par authenticité : « [...] chacun de nous a une façon particulière d'être humain : chaque personne possède sa propre "mesure" » (Taylor, 1994 :36). Le terme de « mesure » emprunté à Herder recouvre ce contact intime avec soi que Rousseau qualifie quant à lui de « sentiment de l'existence ». À cet égard, la subjectivation est bien l'inverse de la soumission de l'individu à des valeurs transcendantales (Dieu, la Nature, la Raison, l'Histoire). Dans le monde moderne, c'est l'individu qui devient le fondement ultime des valeurs. S'il n'est plus soutenu par aucune norme universelle et transcendantale (d'essence divine, cosmologique ou rationnelle), le bien tend à se réduire à la seule authenticité : moins enclin à juger des fins poursuivies, on admet qu'elles puissent être aussi diverses que l'expérience humaine puisque la raison ne peut trancher entre elles ; on apprécie alors la sincérité, l'authenticité de l'expérience. Sitôt que l'on considère qu'elles ont une certaine authenticité, toutes les expériences doivent être acceptées. « La culture contemporaine refuse le symbolisme, car celui-ci renvoie à un monde au-dessus de l'homme ; elle le remplace par des signes de l'expérience immédiatement vécue », remarque Touraine (Touraine, 1992 : 311).

⁷ Cette position, d'inspiration très wébérienne, prend acte d'une situation spécifiquement moderne que l'on peut définir philosophiquement comme la séparation de l'homme et de l'univers. En effet, dans le monde moderne, l'affirmation du sujet n'est plus voie d'accès à l'universel, comme c'est au contraire le cas avec le sujet grec par exemple où la destinée humaine est pleinement intégrée au cosmos d'une part et à la société d'autre part. La "bonne mort" est donc soit celle du héros qui consacre glorieusement les valeurs de la cité (comme dans l'épopée homérique), soit celle du sage qui, embrassant la vie philosophique, accède au monde impérissable des "formes" (comme chez Platon, cf. le *Phédon*). Comme l'explique Touraine, la modernité peut ainsi se concevoir, en dépit de la consécration de la Raison universelle par les Lumières, puis de l'Histoire par la pensée historiciste du XIX^e, comme la perte progressive de l'unité de l'homme et de l'univers (TOURAINE A., 1992).

Il n'y a plus aujourd'hui de norme universelle (religieuse ou civique) définissant le sens de la "bonne mort". Celle-ci se définit moins par son contenu que par le cheminement qu'elle emprunte. Désormais, est "bonne" la mort qui, quelle que soit la conviction philosophique ou existentielle qui anime le mourant, est vécue en toute conscience par ce dernier ; à chacun sa mort, à condition cependant que la mort soit vécue jusqu'au bout par le sujet. Cette idée est omniprésente dans les propos des partisans de l'accompagnement des mourants. Dans une conférence intitulée "La mort n'existe pas", le docteur Kübler-Ross, l'une des inspiratrices de ce mouvement, explique que la mort est une occasion qui nous est donnée pour «grandir», et ajoute que, loin d'être une malédiction ou une punition, la souffrance est «un cadeau fait dans un but précis» (Kübler-Ross, 1990 :39). La mort est pensée comme un ultime accomplissement qui nécessite que le mourant puisse entrer en contact avec son moi profond. C'est à cette condition qu'elle apparaît comme un passage vers une autre forme de vie et que toute peur doit donc disparaître. Le rôle de l'accompagnement est ici essentiel : aider le mourant à accéder à son être profond. Dans un ouvrage à succès où elle relate son expérience d'accompagnement de mourants, la psychologue Hennezel écrit : «celui qui peut parler à la première personne, dire "je vais mourir", celui-là ne subit pas sa mort, mais peut la vivre en sujet» (Hennezel, 1996 :45) ⁸.

Cette conception de la fin de vie n'est pas sans évoquer "l'exercice de la mort" (*meletê thanatou*) cher aux philosophes de l'Antiquité. Celui-ci consiste à penser la mort dans le but de découvrir son moi pur. Méditation destinée initialement chez Platon à séparer l'âme du corps, *meletê thanatou* prendra plus tard, notamment avec les Stoïciens, le sens de "préparation à bien mourir" exigeant exercices et entraînements spirituels (Hadot, 1995). Dans l'esprit d'un stoïcien comme Sénèque, "l'exercice de la mort" s'adresse à tous, tout au long de la vie : réaliser que «chaque jour nous mourons» ⁹, c'est vivre la vie au présent, en embrasser toutes les heures. Se préparer à la mort relève du "souci de soi" par lequel se définit l'attitude philosophique. Cette méditation de la mort est aujourd'hui redécouverte et prônée par les partisans de l'accompagnement, dans la perspective non plus de toute l'existence, mais des derniers moments de la vie. Vivre la fin de vie de façon consciente, ne pas céder à la tentation du diffèrement, tel apparaît l'idéal de la "bonne mort". Se préparer à la mort, c'est habiter pleinement les derniers instants de la vie. "Ne pas tricher", "regarder la mort en face", "ôter son masque", "oser enfin être

⁸ Dans la préface à cet ouvrage, François Mitterrand précise : «Tel est peut-être le plus bel enseignement de ce livre : la mort peut faire qu'un être devienne ce qu'il était appelé à devenir ; elle peut être au plein sens du terme, un *accomplissement*» (HENNEZEL M., 1996, p.11).

⁹ Selon la célèbre formule de Sénèque, extraite des *Lettres à Lucilius* (lettre 24).

vrai”, “écouter sa voix intérieure”, “vivre son mourir” sont les expressions favorites ¹⁰.

Toutefois, la préparation à la mort actuellement recommandée par le mouvement en faveur de l’accompagnement et “l’exercice de la mort” tel que l’entendaient les Anciens divergent sur un point essentiel. Si, comme le montre Foucault, la méditation de la mort propre à la pensée antique marque un temps fort de la subjectivation (Foucault, 1984), c’est-à-dire de l’accès à la conscience de soi, celle-ci procède d’une vision “naturaliste” ¹¹ intégrant pleinement la destinée humaine à la nature et au cosmos, vision qui est aujourd’hui très largement étrangère à la culture moderne marquée par la sécularisation et le “désenchantement du monde”. En somme, de nos jours, “l’exercice de la mort” est comme déconnecté de l’idée d’un ordre naturel, ce qui exige plus encore la reconnaissance de ce travail d’accomplissement de soi par des *alter ego* : la neutralisation de la mort appelle plus que jamais la reconnaissance ; l’ordre symbolique n’est plus donné, comme une totalité qui surplomberait et engloberait tout à la fois le sujet, mais construit dans l’intersubjectivité.

3. Du rite à l’intersubjectivité

La “bonne mort” ne doit pas se vivre seul, dans l’isolement ¹². Dès lors qu’elle est conçue comme un accomplissement, il importe que ce travail de soi sur soi puisse être encouragé et reconnu par autrui. La conscience de soi exige le besoin de reconnaissance. Dans les guides et manuels, l’accompagnement est défini comme une “présence compassionnelle”. L’écoute et l’absence de jugement sont présentées comme les deux principales “vertus compassionnelles” de l’accompagnement. Accepter l’autre tel qu’il est, répondre aux besoins de communication du mourant par une écoute authentique sont les recommandations essentielles : «Écouter, c’est ouvrir toute grande la porte de soi-même pour y accueillir l’autre» ; «Compartir, c’est sentir, souffrir avec l’autre» ¹³ ; «Le mourant sait. Il a

¹⁰ Ces expressions sont extraites de trois ouvrages parmi les plus diffusés en langue française : *La mort est un nouveau soleil* (KÜBLER-ROSS E., 1990 [1984]), *La mort accompagnée* (DENAUX G., 1993) et *La mort intime* (HENNEZEL M. (De), 1996 [1995]).

¹¹ Selon le sens que Cascardi donne à ce terme : la détermination des valeurs et des fins découle de la croyance selon laquelle la nature est un monde d’essences (CASCARDI A.J., 1995). Aussi les valeurs sont-elles relativement stables et leur suprématie, indiscutable. «Pour autant que les valeurs d’une telle société s’envisagent comme reflet d’un ordre naturel fixe, elles sont jugées indépendantes des choix particuliers que nous pourrions poser en tant qu’individus» (*Op.cit.*, p.53). L’ordre social moderne se fonde au contraire sur le refus de cette vision naturaliste.

¹² Hennezel écrit à ce sujet : «La pire solitude pour un mourant est de ne pouvoir annoncer à ses proches qu’il va mourir. Sentant venir sa mort, celui qui ne peut en parler, ni partager avec les siens ce que la proximité de ce départ lui inspire, celui-là n’a souvent d’autre issue que la confusion mentale, le délire, ou même la douleur qui permet au moins de parler de quelque chose» (HENNEZEL M., 1996, pp.44-45). En ce sens, la tâche de l’accompagnant est d’aider le mourant à dire ce qu’il sent, ce qu’il sait, de sorte qu’il puisse vivre sa mort en sujet.

¹³ Ces deux phrases, comme les expressions citées plus haut, sont extraites de DENAUX G., 1993, pp.172, 173.

seulement besoin qu'on l'aide à dire ce qu'il sait» ; «Parce qu'on ne peut plus rien cacher quand il reste si peu de temps» (Hennezel, 1996 :45, 97).

Cette conception ultra-empathique de l'écoute souligne combien, pour que l'accompagnement soit effectif, l'accompagnant doit être un *alter ego*. La suspension du jugement doit permettre au mourant de pouvoir tout dire, manifester ou exprimer : ses angoisses, ses peurs, ses remords, ses regrets, sa culpabilité, etc., à défaut de quoi le travail (du trépas) reste inachevé et le mourant meurt tourmenté. Il appartient à l'accompagnant d'encourager, de faciliter cette "libération". Son rôle est celui d'un accoucheur : aider le mourant à «se mettre complètement au monde avant de disparaître», selon la formule du psychanalyste de M'Uzan parlant du «travail du trépas» (M'Uzan, 1977). À travers cette conception de la mort accompagnée, on retrouve sans peine toute la thématique de "la mort en soi" : l'authenticité, la transparence (par l'écoute et la compassion), le primat de l'expérience personnelle et l'absence de jugement ("à chacun sa mort"), et, pour finir, l'accomplissement de soi qui suppose le concours et la reconnaissance d'un *alter ego*.

La valorisation de l'intersubjectivité ne concerne pas seulement la fin de vie. Elle se manifeste aussi dans le domaine des cérémonies funéraires (funérailles, commémorations). Comme il n'y a plus pour l'individu de norme extérieure censée dire ce que doit être la "bonne mort", le rite funéraire au sens classique du terme — c'est-à-dire le rite qui prescrit et assigne — se trouve dénigré. Le protocole rituel est dénoncé comme étant une forme vide et hypocrite qui ne dit rien de la réalité des sentiments éprouvés (Hiernaux/Vandendorpe/Legros, 2000). On lui oppose l'authenticité, la vérité de l'expérience vécue. Les personnes souhaitent que la cérémonie funéraire puisse traduire de façon sincère cette expérience partagée par les proches du défunt. C'est pourquoi elles opposent la rigidité et l'hypocrisie du rite établi à l'expressivité d'une cérémonie conçue comme quelque chose d'unique et de singulier.

Désormais, du rite, seul intéresse sa propension à l'expressivité : permettre à la réflexivité de sortir du for intérieur. Le rite idéal est celui qui parvient à mettre en forme les échanges intersubjectifs de toutes sortes qu'exige le deuil des proches. Ce primat conféré à l'expressivité sollicite le "dire" plus que le "faire"¹⁴, la subjectivité plus que le protocole consacré, tant en ce qui concerne le deuil que le souvenir. Cet idéal du rite "personnalisé" (Déchaux/Hanus/Jésu, 1998), si contraire à tout dispositif rituel, n'a sans doute de rite que le nom. Le projet même de rite personnalisé est en effet une utopie, un paradoxe impossible, car de deux choses l'une : soit le rite se fixe, se précipite et, par là même, se standardise et se transforme inévitablement en convention, en prescription ; soit la per-

¹⁴ Alors que le rite funéraire, du moins dans la tradition occidentale du culte des tombeaux, consiste davantage à "faire" qu'à "dire", voire même à "faire" pour ne pas avoir à "dire", c'est-à-dire à trop s'exposer psychologiquement. Cf. DÉCHAUX J.-H., 1997, Chap. 2.

sonnalisation l'emporte réellement et le rite devient si labile qu'il se nie en tant que rite.

Quelle qu'en soit l'intensité, la personnalisation des cérémonies funéraires marque une profonde rupture par rapport aux attitudes antérieures. Il ne s'agit pas simplement de s'approprier le rituel, mais bien de le remplacer par une cérémonie qui procède d'une autre logique. Le rite est une formule prescrite qui s'impose à tous et qui vise à reconduire un ordre du monde (Déchaux, 1999)¹⁵ : au cœur du rite, il y a l'idée de la permanence, de la continuité, de la lignée, bref d'une commune appartenance à un groupe ou une entité qui se vit comme éternel, s'impose à soi et parvient à transcender le temps de l'existence individuelle. En clair, le rite procède d'une logique de l'assignation ou de l'affiliation.

La cérémonie personnalisée, quant à elle, ne retient de la ritualisation que son expressivité : elle vise à mettre en forme une expérience partagée entre proches¹⁶. Il ne s'agit plus de reconduire un ordre du monde, mais de reconnaître socialement une expérience perçue comme éminemment subjective, bref de célébrer un entre-soi qui repose sur des liens affinitaires et électifs. Le réseau des proches remplace la lignée¹⁷. En clair, la cérémonie personnalisée procède d'une logique de la reconnaissance là où le rite relève d'une logique de l'assignation. C'est la raison pour laquelle il convient de parler de cérémonie, non de rite.

De cette valorisation de l'expressivité et de l'intersubjectivité, il résulte une tendance à la "dématérialisation" et à la "déterritorialisation" du mort et de la mémoire, qu'illustre par exemple l'actuelle progression de la crémation¹⁸. La mémoire des morts n'est plus autant qu'hier soutenue par des cadres sociaux et institutionnels ; elle devient un imaginaire à soi. Cette évolution prend le contre-pied de la tradition commémorative antique, redécouverte par l'Occident moderne au moment de son basculement dans la société industrielle à travers le culte des tombeaux. La pratique de

¹⁵ Rappelons que le mot latin *ritus* provient d'une racine indo-européenne *ar* signifiant l'ordonnance de l'univers. Sans doute est-il sage de ne pas trop s'éloigner du sens étymologique et de réserver la qualification de rite aux actes symboliques qui visent à affirmer un ordre du monde qui ne concerne pas que les vivants, mais des êtres ou des puissances extra-empiriques (dieux, esprits, ancêtres, etc.), quel que soit le statut religieux ou non de ces derniers. Cf. aussi CUISENIER J., 1988. Chaque fois que dans ce texte j'utiliserai le mot rite, il faudra l'entendre au sens défini ici.

¹⁶ Qu'on ne se méprenne pas. Cette dimension interpersonnelle d'expressivité est évidemment présente dans le rite, mais elle est au service d'une autocélébration du groupe qui entend de la sorte mettre en scène sa propre permanence.

¹⁷ La différence est fondamentale sur le plan morphologique : le réseau des proches est de type "égocentré" — pour reprendre un terme emprunté à l'analyse des réseaux — c'est-à-dire qu'*ego* (ici le défunt) en constitue le principe d'unité ; la lignée (familiale ou métaphorique) est au contraire un groupe en soi, dont le principe d'unité (les ancêtres, la tradition) est extérieur aux individus qui le constituent. C'est la raison pour laquelle la lignée se perpétue, alors que le réseau "égocentré" a peu de chance de survivre à la disparition de son centre (sauf si la densité des liens entre chacun de ses membres y est particulièrement forte).

¹⁸ En France, les crémations représentaient 17,6% des décès en 1998, contre 2,6% en 1985 et 0,2% en 1960. En 1998, 39% des Français déclaraient vouloir être incinérés, contre 32% en 1994 et 20% en 1979. Source : enquêtes IFOP pour les Pompes Funèbres Générales, résultats cités par Hanus (HANUS M., 2000, pp.206 et 213).

la crémation avec dispersion des cendres en constitue le témoignage le plus frappant, mais cela concerne aussi les funérailles les plus traditionnelles. En effet, la présence d'une tombe ne suscite pas toujours un rite commémoratif ; comme je l'ai montré dans *Le souvenir des morts* (Déchaux, 1997), — à l'exception des cas où la mémoire familiale est très "constituée", au point de se confondre avec la mémoire intime — le souvenir personnel s'oppose volontiers à la commémoration familiale et sociale.

En matière eschatologique, cette même évolution donne lieu à une redéfinition des représentations de l'après-mort selon la diversité des expériences personnelles. La conjuration de la peur appelle nécessairement l'eschatologie, c'est-à-dire la croyance en "quelque chose" après la mort. L'eschatologie est la manifestation la plus élémentaire de l'incapacité de l'homme à se représenter la mort comme une fin, un néant, une pure altérité. Les eschatologies des religions établies reculent, y compris chez les croyants, mais six Français sur dix continuent à croire à un au-delà dont l'évocation est devenue de plus en plus imprécise : «il y a quelque chose, mais je ne sais quoi» (Vovelle, 1997 :214). Nous sommes entrés dans l'ère du "bricolage eschatologique" : chacun se bricole son eschatologie, son propre système de croyances, syncrétisme personnel fait parfois de bric et de broc ¹⁹.

Refont ainsi surface des mythes ou archétypes vitalistes ou panbiotiques, souvent étroitement associés à la filiation (Déchaux, 1997), et que la christianisation de la mort n'a jamais tout à fait réussi à extirper. Outre la croyance à la réincarnation, à la communication des vivants et des morts, à la permanence de la lignée, on relève aussi la fréquence des références à la nature, à l'écologie et à une «symbolique de la continuité du cycle vital» (Hiernaux/Vandendorpe/Legros, 2000 :117), sans exclure la foi en la résurrection qui parvient à cohabiter avec tout cela. La littérature traitant de l'accompagnement des mourants n'est d'ailleurs pas exempte d'un certain mysticisme panthéiste, qui trouve à s'exprimer dans les écrits de Kübler-Ross par exemple ²⁰. La différence essentielle par rapport à l'époque des eschatologies établies est que les croyances d'aujourd'hui ne donnent plus nécessairement lieu à des manifestations collectives rituelles. Le rite suppose que tous partagent une même vision de la vie et de la mort. Si cette communauté de vue fait défaut ou ne s'affiche plus publiquement, alors le rite n'a plus de raison d'être. Le "bricolage eschatologique" reste secret, presque clandestin, sauf lorsque l'exigence de la

¹⁹ Toutefois, comme l'observe Hiernaux dans ce même numéro, les "bricolages" auxquels se livrent les individus ne créent pas la fragmentation et la dispersion attendues : les nouvelles eschatologies s'organisent très largement autour des croyances en un cycle spirituel ou matériel et ne se distribuent nullement au hasard, mais de manière très stratifiée.

²⁰ Cf. notamment la conférence intitulée "La vie, la mort et la vie après la mort", in *La mort est un nouveau soleil* (KÜBLER-ROSS E., 1990 [1984]). Les expériences de seuil de la mort (*Near-Death Experiences*) y sont rapportées comme preuve d'un au-delà appelé "conscience cosmique", source de l'énergie spirituelle.

reconnaissance est telle qu'elle oblige à créer de toutes pièces un entre-soi à l'écart de la société, comme c'est le cas avec les sectes.

4. La dynamique sociale de l' "intimisation" de la mort

Ce modèle de "la mort en soi" ne doit pas être confondu avec ce que l'on appelle parfois la "privatisation" de la mort, et encore moins avec le prétendu déni social de la mort. Il ne s'agit en rien d'une séquestration, d'un confinement de cette dernière dans la sphère privée, qui témoignerait d'une sorte d'interdit, mais au contraire d'un processus de "resocialisation" — ou du moins de socialisation inédite — du mourir. "Intimisation" et socialisation de la mort vont de pair. On vient de le voir, "la mort en soi" repose sur une logique de la reconnaissance ; le mourant ne peut vivre sa mort en sujet que grâce au concours d'un *alter ego* ; le travail d'accomplissement de soi dépend des «relations dialogiques» (Taylor, 1994 :55) que le mourant parvient à nouer avec les "autres qui comptent". Il en va de même pour les cérémonies funéraires : le défunt en tant que sujet n'est réellement au centre des funérailles ou des commémorations que si les proches s'investissent personnellement dans la cérémonie.

Que cette dimension sociale soit ou non nouvelle, elle est en tout cas d'un genre inédit. Le fait que le rite soit peu à peu remplacé par l'intersubjectivité le montre bien : les groupes ascriptifs, qui s'imposent à l'individu, font place à des réseaux de proches, conçus sur une base affinitaire et élective. C'est parce que les modes d'appartenance se recomposent, en partie sous l'effet du nouveau modèle de la "bonne mort", mais aussi plus généralement du fait de l'orientation subjectiviste de la culture moderne, que la socialisation de la mort procède de façon inédite. Les liens inconditionnels, ceux qui durent toute une vie, perdent leur sens au profit de liens plus électifs et plus facilement résiliables²¹. Les premiers gardent cependant toute leur importance dans l'imaginaire eschatologique²², créant des attentes qui, en raison de ce décalage, ne sont pas toujours satisfaites.

Il existe une autre raison qui interdit de confondre "intimisation" et "privatisation" de la mort. Ce nouveau modèle de "la mort en soi" est dans les faits promu ou récupéré par des forces et des acteurs sociaux, associatifs et institutionnels qui entendent chacun à leur façon "changer la mort". Il faut probablement y voir un effet pratique de la diffusion depuis les années soixante et soixante-dix, d'abord dans les pays anglosaxons, puis en France, de la thèse du déni social de la mort. Interprétée

²¹ Ce phénomène est clairement attesté dans le domaine des modes de vie familiaux. Les appartenances familiales se recomposent sous l'effet de l'individualisation des relations de parenté. Non pas que la famille moderne se réduise à un cercle nucléaire étroit : les liens avec la famille étendue restent importants, mais ils n'ont plus rien à voir avec l'allégeance à la lignée. Ils deviennent plus souples, négociés et stratégiques. Cf. DÉCHAUX J.-H., 1998.

²² En effet, seuls des liens inconditionnels peuvent survivre à *ego*. C'est la raison pour laquelle la lignée demeure très présente dans l'imaginaire eschatologique, alors même qu'elle n'est plus une institution sociale qui organise les relations entre parents. Cf. DÉCHAUX J.-H., 1997, 3^e partie.

comme une critique — voire une dénonciation — de la société moderne, cette thèse a rapidement inspiré de nombreuses initiatives destinées à “resocialiser” la mort²³, de sorte que celle-ci puisse redevenir l'affaire de tous.

Parti à l'origine des franges du champ médical et médico-social, ce mouvement a progressivement gagné les “professionnels” de la mort (entreprises de pompes funèbres, hommes d'églises, certains médecins) et fait surgir de nouveaux acteurs du mourir : militants de l'accompagnement, partisans de la crémation, associations en faveur de l'euthanasie, associations de malades, notamment d'homosexuels atteints du sida, éducateurs et travailleurs sociaux, sans oublier certains psychologues volontiers désignés “experts” de la mort et du deuil. Poursuivant des causes diverses, ces nouveaux acteurs du mourir peuvent être qualifiés d'«entrepreneurs de morale» engagés dans de véritables «croisades pour la réforme des mœurs» (Becker, 1985 :171). Ce sont eux qui, ces dernières années, ont obligé les professionnels de la mort à introduire des innovations, par exemple en matière de funérailles ou de soins palliatifs à l'hôpital. Parfois en conflit ouvert les uns avec les autres — les partisans de l'accompagnement se sont toujours opposés à l'euthanasie, les psychologues-thanatologues sont très critiques à l'égard des crématistes —, ils se retrouvent toutefois sur une même conception globale de la mort et du mourant, marquée par le subjectivisme. Ainsi, en dépit de leurs graves désaccords, partisans de l'accompagnement et partisans de l'euthanasie partagent une même vision critique du pouvoir médical²⁴, dénoncent l'acharnement thérapeutique et les insuffisances relatives au traitement de la douleur, et défendent tous deux, bien que de manières très contrastées, le droit du mourant d'être jusqu'au bout maître de sa mort.

La diffusion sociale du modèle de “la mort en soi” n'a rien d'automatique. Elle résulte pour une bonne part des initiatives de ces nouveaux acteurs du mourir et de la divulgation de leurs “rhétoriques professionnelles”. Le champ du mourir est le lieu de compétitions entre différents acteurs qui aspirent à une certaine forme d'expertise thanatologique. Comme toujours dans ce genre de configuration, la légitimité s'acquiert à travers le pouvoir d'imposer le sens des mots ; les discours sont des armes et tout “entrepreneur de morale” se doit d'investir le débat public. Il y a

²³ La plus célèbre initiative dans le monde anglo-saxon fut la fondation en 1967 du Saint-Christopher's Hospice, premier établissement hospitalier à proposer des soins palliatifs. Depuis, les unités de soins palliatifs se sont considérablement développées au Royaume-Uni : en 1995, on en recensait 726 en Grande-Bretagne et en Irlande (SEALE C., 1998, p.114). Par comparaison, la première unité de soins palliatifs créée en France ne l'a été que vingt ans plus tard, en 1987. Fin 1999, la France ne disposait encore que de 99 unités de soins palliatifs et 177 équipes mobiles. Les soins palliatifs, tout comme l'accompagnement des mourants, font aujourd'hui l'objet des priorités des pouvoirs publics. La prise de conscience est toutefois très récente et le décalage avec les pays anglophones semble montrer qu'en France le modèle de “la mort en soi” s'est implanté plus tard et y est, sans doute, moins enraciné.

²⁴ Pour l'accompagnement des mourants, se reporter aux ouvrages sus-mentionnés : KÜBLER-ROSS E., 1990, DENAUX G., 1993 et HENNEZEL M., 1996. Pour l'euthanasie, cf. HOCQUARD A., 1999.

donc dans la promotion du nouveau modèle de la “bonne mort” une dimension de stratégie professionnelle qu’il serait naïf de nier.

Le cas français n’est pas isolé. En Grande-Bretagne, les observateurs (Walter, 1994 ; Seale, 1998) parlent de “revivalisme” pour qualifier ce mouvement d’opinion, à la fois sous son aspect de discours public fortement médiatisé et d’introduction de nouvelles pratiques médicales et funéraires. Ils soulignent que la caution scientifique mise en avant par ces “entrepreneurs de morale” est généralement celle des sciences psychologiques ; la neutralisation de la mort ne passe plus par la religion et le rite, mais par un décryptage psychologique du degré auquel le sujet fait “normalement” face aux épreuves. Cette “psychologisation” du mourir, évidemment liée au processus d’ “intimisation” de la mort, n’est pas exempte de risque de dérive normalisatrice. Avant de revenir sur ce point, il est nécessaire de replacer “la mort en soi” dans la longue durée historique de façon à savoir en quoi ce subjectivisme mortuaire, qui est l’héritier de transformations anciennes, est néanmoins spécifiquement moderne. Cela permettra d’en préciser l’acceptation.

5. “La mort en soi” dans l’histoire

L’évolution au cours de l’histoire des attitudes de l’homme face à la mort semble résulter d’une individuation croissante. Si l’on se reporte à Ariès (Ariès, 1985 [1977]), à “la mort apprivoisée” des premiers siècles de notre ère, succèdent, à partir du XI^e “la mort de soi”, puis au XIX^e “la mort de toi” et enfin, au cours de la seconde moitié du XX^e, “la mort inversée”. Certes, la succession historique n’exclut ni la juxtaposition, ni des mouvements de reflux et de regain, mais tendanciellement au fil des siècles la mort devient toujours plus l’affaire de l’individu²⁵. En même temps qu’elle s’individualise, la mort devient plus angoissante et l’affectivité est plus forte. Comme le souligne Morin, la peur de la mort croît parallèlement à l’individuation : elle est plus intense dans les sociétés modernes où les droits du sujet sont reconnus et consacrés que dans les sociétés archaïques où l’individu n’existe pas sans le groupe (Morin, 1976 [1953]). Avec l’individualisme, la mort est dérégulation. Pour Ariès, la mort accaparante et esthétisée de l’âge romantique traduit bien cette montée de l’angoisse et du sentiment : la mort commence à se cacher sous les traits de la beauté et du pathos. Elle débouche, logiquement à ses yeux, sur le déni.

Sans revenir sur l’hypothèse qui est à la base de cette interprétation — l’individuation croissante transforme la mort —, je voudrais proposer une autre lecture de l’histoire afin de mieux comprendre l’irruption récente de “la mort en soi”. En détachant l’homme de son substrat social ou cos-

²⁵ Pour expliquer le passage de “la mort apprivoisée” à “la mort de soi”, Ariès va même jusqu’à parler de «l’invention de l’individu» qu’il définit en ces termes : «La découverte, à l’heure ou à la pensée de la mort, de sa propre identité, de sa propre histoire, dans ce monde comme dans l’autre» (ARIÈS Ph., 1985, p.287, t.1).

mologique, le processus d'individuation est porteur à terme d'une rupture de la vision "naturaliste"²⁶ qui lie étroitement ce dernier à l'univers. Toutefois cette rupture ne se réalise que très progressivement et les moments historiques correspondant à son accélération s'accompagnent souvent de réactions "nostalgiques" destinées à réaffirmer ou à refonder l'unité de l'homme et de l'univers.

Jusqu'au XIX^e siècle, on assiste bien dans la longue durée à une individuation du trépas, mais toute idée d'ordre naturel ou divin n'est pas écartée. Après avoir été anonyme, la tombe s'individualise, la volonté de commémoration s'étend, le testament fait son apparition et sert d' "assurance sur l'au-delà" (Ariès, 1985 :t.1, 187) ; on décèle aussi un appel à l'affectivité dans les cérémonies : la mort devient plus pathétique, voire macabre. Autant de signes d'une affirmation croissante de l'individu. Néanmoins celui-ci est encore très fortement intégré à un ordre qui le surplombe, fait tout à la fois de divin et de communauté, comme l'illustre la pratique généralisée jusqu'au XVIII^e siècle des enterrements *ad sanctos* : dans chaque ville et village, il importe de bénéficier de la protection des saints et de cette "maison commune" qu'est l'Église pour le jour du réveil et du jugement. Pendant toute cette très longue période, même si les rites évoluent et se transforment, la mort est très ritualisée, parce que l'affirmation du sujet ne met pas (encore) en péril l'unité de l'homme et du monde.

Le XIX^e siècle marque sans doute l'ultime tentative pour retrouver ou sauvegarder cette unité²⁷. Sur le plan des idées, le romantisme et l'historicisme expriment tous deux cette "nostalgie de l'Être" (unité de l'homme et de la nature dans un cas, de l'homme et de l'histoire dans l'autre) qui anime les esprits après que le rationalisme du siècle précédent ait contribué à divulguer une vision contractualiste et nominaliste de la société et, par là même, achevé la séparation de l'homme et de l'univers. Avec le romantisme, la mort est devenue fascinante et belle, «belle comme l'immensité de la nature, la mer ou la lande» (Ariès, 1985 :t.2, 320). Cette fusion à la nature trouve son équivalent social et historiciste avec le culte des tombeaux qui se répand dans la seconde moitié du XIX^e et entend renouer avec la liturgie commémorative de l'Antiquité. Expriment la conviction que «la vraie sociabilité consiste davantage dans la continuité successive que dans la solidarité actuelle [...], que les vivants sont toujours gouvernés nécessairement par les morts»²⁸, ce culte, qui repose sur des représentations idéalisées et laïcisées de la cité et porte fortement l'empreinte de "la religion de l'Humanité" chère à Comte, apparaît comme la traduction, dans l'ordre funéraire, de cette ultime quête d'unité.

²⁶ Au sens défini plus haut. Cf. note 11.

²⁷ Dans les lignes qui suivent, je me suis inspiré de la réflexion de Touraine sur la modernité (TOURAINÉ A., 1992).

²⁸ La formule est de Comte. Elle est tirée du *Catéchisme positiviste* (1852).

Avec “la mort en soi”, on assisterait en fait à la perte irrémédiable de cette unité. Ce modèle annonce une autre phase historique de l’individuation où, faute d’accord entre le sujet et le monde, la symbolisation de la mort ne peut plus opérer qu’à partir de l’individu, de l’intersubjectivité. L’ordre symbolique n’est plus donné par des normes universelles et transcendantales, mais construit de façon contingente²⁹ dans l’intersubjectivité. L’enjeu du travail symbolique de neutralisation de la mort n’est plus le rappel d’un ordre divin ou naturel qui unit l’homme et l’univers, mais la reconnaissance de l’expérience personnelle. L’espace dévolu au rite s’en trouve considérablement rétréci : il ne s’agit plus, à l’instar des esprits positivistes du XIX^e siècle, de refonder une unité perdue au moyen d’un volontarisme ritualiste ; l’heure n’est plus à l’invention des traditions. Le rite n’intéresse désormais qu’en ce qu’il permet d’obtenir cette reconnaissance de l’accomplissement de soi qu’exige la “bonne mort”. Bref, il est ramené à un pur système signifiant. Le sens est ailleurs, dans le soi.

Si l’on admet qu’entre ces deux phases historiques — le volontarisme ritualiste du XIX^e et l’actuelle “intimisation” de la mort — se soit intercalée une période intermédiaire, caractérisée par une certaine occultation de la mort³⁰, sans doute est-ce la manifestation d’un désarroi collectif : désemparés, les individus auraient eu le plus grand mal à faire leur “deuil” de cette unité de l’homme et de l’univers ; faute de pouvoir symboliser la mort comme naguère, en l’intégrant rituellement à un ordre du monde, ils auraient donc cédé à la tentation de la dissimuler. Depuis lors, nous serions entrés dans une ère nouvelle : les “grands récits”, de type religieux ou idéologique, périssent et la subjectivité tend à devenir le fondement ultime des valeurs. Neutraliser la mort ne conduit plus forcément à vouloir l’occulter, encore moins à la ritualiser, mais à la vivre “à sa façon” aussi consciemment et authentiquement que possible. Il reste à se demander si une telle vision de la mort est acceptable pour tous et si elle ne réintroduit pas subrepticement d’autres modalités de contrôle social.

6. Les impasses du subjectivisme mortuaire

Le propre du subjectivisme mortuaire est que la neutralisation de la mort ne s’effectue plus par le moyen des rites. Il en résulte trois ensembles de conséquences : le recul de la symbolique sociale de l’affiliation, la mise en cause des traces, les risques d’une normalisation du mourir.

²⁹ Du moins en théorie, dès lors que cette construction symbolique procède de relations interpersonnelles. Je montrerai plus bas que d’autres formes de normalisation sont à l’œuvre et ont pour effet de limiter la contingence et la diversité des expériences.

³⁰ Notons que l’hypothèse d’une occultation de la mort n’oblige nullement à renouer avec la thèse du déni social. Elle relève de l’analyse des faits, non d’un cadre d’analyse. Parler de mort occultée revient simplement à souligner que la mort est moins présente dans la vie sociale. Cela n’implique pas qu’elle ne soit plus reconnue. L’occultation de la mort a probablement correspondu à une phase de transition au cours de laquelle les modalités d’expression de la neutralisation de la mort se sont progressivement redéfinies.

Avec le retrait des rites, la dimension d'ordonnance du monde s'éclipse au profit de la logique de la reconnaissance. La réflexivité et l'entre-soi se substituent à l'expression d'un "monde commun"³¹. Cette réorientation du travail de neutralisation de la mort s'accompagne d'une fragilisation des eschatologies sociales fondées sur le souvenir et la commémoration. Dès lors que les rites, qui par définition contribuent à affilier, sont délaissés, l'"immortalité terrestre" trouve plus difficilement à s'exprimer. Deux scénarios sont *a priori* concevables : soit l'eschatologie se rapporte à un au-delà qui n'a plus rien à voir avec le monde terrestre, soit elle devient elle-même seconde et cède la place à l'idée d'une normalité de la mort.

Dans le premier cas, l'"immortalité céleste" l'emporte sur l'"immortalité terrestre" et la commémoration sociale des défunts est chose marginale. Cette conception a toujours existé. Ce fut par exemple celle de la philosophie antique³² ; la position du christianisme est plus ambivalente, mais la réserve catholique (et plus encore protestante) à l'égard du culte des morts est constante³³. Aujourd'hui, il n'est pas sûr que l'"immortalité céleste" soit en mesure de remplacer l'"immortalité terrestre". Les deux types d'immortalité parviennent plus probablement à coexister sous la forme d'eschatologies bricolées. En revanche, si le désir d'affiliation demeure à la base du "bricolage eschatologique" que de nombreux individus se confectionnent, il relève d'un imaginaire personnel et non plus d'une symbolique sociale.

Une telle situation peut s'avérer problématique lorsque l'imaginaire eschatologique est enfermé dans le for intérieur et ne parvient pas à s'incarner dans des expériences partagées. En l'absence d'une validation de cette nature, il y a un risque évident de dérive fictionnelle, comme je l'ai observé à propos du souvenir des aïeux (Déchaux, 1997)³⁴. La perte de cette symbolique sociale de l'affiliation est en partie compensée par un attachement à la célébration religieuse qui peut paraître surprenant compte tenu de la déchristianisation de la société : le fait que les funérailles aient encore lieu très majoritairement à l'église et que les personnes soient attachées à la présence du prêtre³⁵, alors que la proportion de pratiquants ne cesse de décroître, illustre le besoin d'ancrer le défunt dans

³¹ Au sens où l'entend Arendt : «Le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant [...] [il] ne peut résister au va-et-vient des générations que dans la mesure où il paraît en public» (ARENDE H., 1994, p.95).

³² Sur ce point, les textes de Platon, Épicure, Sénèque ne manquent pas. Rappelons-nous aussi la position de Socrate qui, au moment de boire la ciguë, se déclare tout à fait indifférent au sort funéraire que lui réserve la société grecque.

³³ Elle se manifeste tout au long de l'histoire, notamment dans la volonté d'encadrer les débordements "païens" du culte des reliques puis, plus tard, du culte des tombeaux.

³⁴ C'est le cas des personnes pour qui la référence à la lignée ne parvient pas à se dire, y compris aux membres de la famille nucléaire. L'expérience de la mobilité sociale ou l'absence de descendance sont souvent à l'origine de ce mutisme.

³⁵ En France, 80% des funérailles ont lieu à l'église. Au sujet de l'attachement à la figure du prêtre, cf. les résultats de l'enquête du CREDOC (1999) relatifs à la présence religieuse, présentés et discutés dans HANUS M., 2000, pp.68-72, pp.193-196.

une tradition vaguement religieuse, dans le temps long d'une histoire millénaire, bref dans une affiliation.

Il se peut aussi — second cas de figure — que l'eschatologie elle-même soit en perte de vitesse. En effet, les obsèques personnalisées sont orientées vers les participants plus qu'elles n'affirment un au-delà, qu'il soit terrestre ou céleste. Le théologien Besanceney souligne qu' «[elles consistent en] la consolation des vivants, et non [en] une expression symbolique de la destinée du mort». Ce qui leur manque, c'est que «vie et mort [soient] englobées dans une unique perspective transcendant l'une et l'autre» (Besanceney, 1997 :189). Cette organisation en "dispositif" crée une gêne auprès de certaines populations, notamment modestes, qui apprécieraient une cérémonie plus assignatrice, c'est-à-dire plus rituelle (Vandendorpe, 2000). L'effacement des préoccupations eschatologiques est aussi décelable dans les propos des partisans de l'accompagnement des mourants. Dans leur représentation de la mort, l'image classique du passage vers une autre vie s'atténue pour faire place à autre chose : le souci, j'y reviendrai plus bas, d'assurer un cheminement "normal et réussi" vers le trépas.

Le subjectivisme mortuaire pose aussi la question des traces. Le rejet du protocole rituel au nom de l'authenticité, tout particulièrement du culte des tombeaux, peut conduire au refus de l'inscription sociale du mort. Tel est par exemple le cas des personnes qui recourent à la crémation avec dispersion des cendres. Une fois celles-ci dispersées, plus aucun lieu public ne permet de "sédentariser" le défunt. Le problème se pose aussi, quoique atténué, lorsque l'urne est remise à la famille³⁶ : le retour du mort au foyer n'est pas chose facile et l'urne s'avère bien souvent un objet encombrant dont on ne se sait que faire. Outre que l'absence de traces reconnues socialement rend malaisée, sinon impossible, la commémoration, elle risque de perturber plus fondamentalement le processus de neutralisation de la mort.

Les anthropologues (Thomas, 1985) ont observé combien l'inscription sociale du mort, la trace, le lieu, sont un élément clé dans l'opération symbolique de séparation des morts et des vivants. Si les hommes ne procèdent pas à cette séparation, le mort est sans statut, volontiers assimilé à une créature impure et malfaisante. Tout se passe en somme comme s'il n'était pas tout à fait mort. Dans la société occidentale, la sépulture est le média essentiel qui aide à effectuer cette séparation. Lorsqu'elle fait défaut, il est plus difficile aux survivants de prendre acte de la mort, car il n'y pas de traces ou de lieux qui témoignent symboliquement du statut du mort et de son passage de vie à trépas. Il est bien délicat de mettre en

³⁶ Au contraire de la Belgique, qui interdit aux proches de retourner à leur domicile avec les cendres du défunt, la France reconnaît une totale liberté quant à la destination de ces dernières (tout est possible sauf disperser les cendres sur la voie publique). En France, une fois le défunt incinéré, 66% des familles repartent avec l'urne ; les dépositions en columbarium ou dans une sépulture cinéraire représentent 9% ; les 25% restants correspondent aux cas de dispersion ou d'immersion des cendres. Sources : statistiques fournies par les crématoriums, résultats cités par URBAIN J.-D., 1998.

ordre le monde des morts lorsque la mort est sans attache³⁷. Les écueils du subjectivisme mortuaire suscitent leur propre antidote. De même que les funérailles religieuses se maintiennent alors que le rite recule, la crémation n'abolit pas forcément le culte des morts : Urbain a relevé les différentes manifestations, souvent très ténues, parfois clandestines, de ce «désir de la trace»³⁸. À l'aspiration à la disparition, à la "vacuité ultime", qu'énoncent avec force certains crématises, répond fréquemment de la part des survivants une volonté de sédentarisation.

L'indifférence à l'égard des rites et des formes établies du culte des morts, voire leur dénonciation, n'est pas spécifiquement moderne. Il s'est toujours trouvé des esprits pour soutenir que les rites funéraires sont accessoires et ne font qu'entretenir une angoisse dont on peut parfaitement se délivrer par la pensée de la mort. Cette dernière se définit même comme voie d'accès à une "tranquillité de l'âme" qui amène finalement à découvrir que la mort n'est rien. L'idée même de neutralisation de la mort est alors contestée : pourquoi neutraliser une peur qui n'a pas lieu d'être ? C'est parce que "la mort en soi" présente quelques similitudes avec cette vieille tradition philosophique que j'ai évoqué le *meletê thanatou* cher aux Anciens. Ceci étant, "l'exercice moderne de la mort" n'attend pas que chaque homme se transforme en sage capable de regarder la mort en face. La préparation à la mort n'est pas laissée à la libre initiative de chacun. Elle est en fait beaucoup plus encadrée et normée que l'appel au sujet ne pourrait à première vue le laisser croire. Tout semble indiquer qu'il existe une bonne façon de mourir, non seulement dans le cheminement du mourant, comme mentionné plus haut, mais aussi dans son issue, c'est-à-dire dans l'idée même de la mort.

La littérature traitant de l'accompagnement des mourants se figure la mort comme un "travail"³⁹ qui passe nécessairement par différentes phases. La référence aux cinq étapes du "mourir"⁴⁰ (identifiées par Kübler-Ross) est récurrente, même si les phases peuvent se chevaucher ou ne pas s'enchaîner de façon linéaire. Cette grille de lecture est très clairement un moyen de décrypter le comportement du mourant, lequel doit se conclure par "l'acceptation", phase ultime. En d'autres termes, le "bon" mourant est celui qui en toute conscience, épaulé par l'écoute compassionnelle de l'accompagnant, parvient à accepter sa propre mort. La notion d'*unfinished business* forgée par Kübler-Ross est tout à fait révélatrice : mourir

³⁷ L'enquête du CREDOC (1999) fournit à ce sujet de nombreux témoignages. Cf. HANUS M., 2000, pp.78-81.

³⁸ Urbain (URBAIN J.-D., 1998, pp.281-288) distingue les «cimetières nomades» (du type du *Patwork* des noms créé à l'initiative des homosexuels victimes du sida), les «cimetières clandestins» (modèle au "jardin du souvenir" une petite butte de terre ou un tas de cailloux sous lequel une photographie ou un papier portant le nom du défunt est enseveli) et les «cimetières domestiques» (la constitution d'un petit autel à domicile ou la conservation de l'urne vide une fois les cendres dispersées).

³⁹ Le psychanalyste de M'Uzan a introduit la notion de «travail du trépas» pour décrire et analyser l'appétit relationnel du malade qui se sait irrémédiablement condamné (M'UZAN M., 1977).

⁴⁰ Ces étapes sont : le déni, la révolte, le marchandage, la dépression et l'acceptation. Tous les mourants et les endeuillés sont censés passer successivement par ces cinq phases.

dans la violence, dans le tourment, dans le refus de mourir, ou plus simplement mourir sans vouloir se confier, bref mourir sans y consentir, c'est "mal mourir".

Cette vision apaisée et irénique de la mort, inscrite en filigrane dans le discours en faveur de l'accompagnement, est très explicite dans les écrits de Kübler-Ross, l'une de ses plus ardentes promotrices. La psychiatre y développe une conception de la mort d'où toute négativité aurait disparu : «L'instant de la mort est une expérience unique, belle, libératrice, que l'on vit sans peur ni détresse» (Kübler-Ross, 1990 :15), n'hésite-elle pas à déclarer dans un recueil de textes intitulé *La mort est un nouveau soleil*. L'image de la mort est alors totalement dépourvue de violence, de souffrance ultime : «Mourir ne doit jamais être souffrance» (Kübler-Ross, 1990 :42). Le problème de l'intolérance à la souffrance est censé disparaître si l'accompagnement est effectif, c'est-à-dire aimant.

Certes, mourir apaisé est sans doute une aspiration naturelle de l'homme. Elle n'était pas absente au temps des "gisants" quand on attendait la mort au lit, entouré des siens. Mais ce désir de paix et de douceur n'évacuait pas, comme c'est aujourd'hui le cas chez les partisans de l'accompagnement, la part sombre et maudite de la mort. Les sociétés du passé ont toujours su faire une place à la violence et au macabre de la mort, ne serait-ce qu'à travers l'iconographie⁴¹. La neutralisation porte la marque d'une certaine ambivalence. Vernant l'a bien montré à propos de la mort grecque : on neutralise parce qu'on sait combien la mort est chaos, arrachement (Vernant, 1989). À partir du moment où la perception elle-même est intégralement positive (ou dédramatisée), la neutralisation n'est plus nécessaire : c'est la mort "en soi" qui devient belle, dès lors que le "travail du trépas" est mené à son terme. Ce n'est plus, comme chez Sénèque, l'accès du sujet à la sagesse qui conditionne l'acceptation apaisée de la mort, mais le déroulement "normal" de la fin de vie. Simultanément, la destinée *post mortem* — cette "immortalité de l'âme" à laquelle les Anciens aspiraient et que préparait "l'exercice de la mort" — est gommée au profit de la seule fin de vie. Bien mourir, ce n'est plus bien négocier le passage vers autre chose, c'est bien finir sa vie.

Sous les dehors d'une mort consciemment choisie et vécue jusqu'au bout, c'est une mort réduite à la fin de vie qui s'impose, et qui plus est, une fin de vie apaisée et pacifiée où toute forme de violence est interprétée comme une "crise" qui doit être dépassée. La vision véhiculée par les ouvrages et manuels de soins palliatifs et d'accompagnement de mourants fait peser un risque de "normalisation par la psychologie" qui n'est pas sans rappeler les mécanismes mis au jour par Foucault : la norme ne procède plus d'un jugement moral en termes de bien ou de mal ; elle résulte plutôt de l'opposition normal/pathologique (Foucault, 1984). L'actuel succès d'une expression comme "deuil pathologique" illustre cette

⁴¹ C'est encore plus vrai pour les sociétés archaïques étudiées par les ethnologues : la violence et la démesure sont souvent au cœur des rites de la mort (THOMAS L.-V., 1975, 1985).

“psychologisation” du mourir. Avec le modèle de “la mort en soi”, la neutralisation ne passe plus par la reconduite d'un ordre du monde, mais découle de la persuasion que ce que l'on vit a été vécu par d'autres, que cela est normal parce que général. Le subjectivisme mortuaire s'avérerait donc beaucoup plus normatif qu'il n'y paraît⁴². Si cette hypothèse se confirmait, cela signifierait que la subjectivation est aussi sujétion.

Je terminerai par deux observations. La première a trait à la démarche suivie dans ce travail. Comme précisé en introduction, le modèle de “la mort en soi” cherche à qualifier et analyser les mutations en cours. Telle est sa vertu, mais aussi sa limite. Il va de soi que tout dans le vaste domaine du mourir ne s'est pas transformé du jour au lendemain. Un certain nombre de représentations, de croyances, d'attitudes héritées du passé demeurent et coexistent avec celles qui m'ont servi à décrire “la mort en soi”. Ariès traitant de l'histoire (Ariès, 1985 [1977]) et Seale décrivant la situation actuelle au Royaume-Uni (Seale, 1998) ont l'un et l'autre rencontré ce problème : décrypter les changements n'oblige nullement à adopter une optique linéaire ; même si une tendance de fond est à l'œuvre, différents complexes d'attitudes peuvent parfaitement se côtoyer au même moment.

La deuxième observation concerne la nature des changements en cours et surtout leur configuration : s'agit-il d'une situation nouvelle tendant vers une certaine stabilité ou d'une forme transitoire appelée à évoluer substantiellement ? Pour l'heure, mes observations ne me permettent pas de conclure de façon ferme et assurée. Néanmoins, le subjectivisme mortuaire débouche sur quelques impasses qui, d'elles-mêmes, nous l'avons vu, suscitent parfois leur propre antidote. Par exemple, “la mort en soi” semble méconnaître la dimension d'assignation sans laquelle le sujet moderne ne peut recouvrer son propre “sentiment de l'existence”. Cela tendrait donc à montrer que la culture de l'individu propre aux sociétés modernes engendre un certain nombre de tensions qui laissent augurer d'un avenir très ouvert.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARENDE H.,
1994 *Condition de l'homme moderne*, tr. fr., Paris, Pocket (1961).
- ARIÈS Ph.,
1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Seuil.
1985 *L'homme devant la mort*, T. I, *Le temps des gisants* et T. II, *La mort ensauvagée*, Paris, Seuil (1977).
- BAUDRY P.,
1999 *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin.

⁴² Je rejoins sur ce point les inquiétudes de Vandendorpe (VANDENDORPE F., 2000).

- BECKER H. S.,
1985 *Outsiders. Sociologie de la déviance*, tr. fr., Paris, Métailié.
- BESANCENEY J.-C.,
1997 "Évolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles", in BACQUÉ M.-F., Dir., *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris, Odile Jacob, pp.167-195.
- CASCARDI A. J.,
1995 *Subjectivité et modernité*, tr. fr., Paris, PUF.
- COMTE A.,
1852 *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier.
- CUISENIER J.,
1998 "Cérémonial ou rituel ? ", *Ethnologie Française*, 28, 1, pp.10-19.
- DÉCHAUX J.-H.,
1997 *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.
1998 "Dynamique de la famille : entre individualisme et appartenance", in GAL-
LAND O., LEMEL Y., Dir., *La nouvelle société française. Trente années de
mutations*, Paris, A. Colin, pp.60-89.
1999 Article "Rite", in BOUDON R., BESNARD PH., CHERKAOUI M., LECUYER
B.-P., Dir., *Dictionnaire de la Sociologie*, Larousse, Coll. Références, 2^e éd.,
pp.202-204.
2000 "L' 'intimisation' de la mort", *Ethnologie Française*, 30, 1, pp.153-162.
- DÉCHAUX J.-H., HANUS M., JESU F.,
1998 "Comment les familles entourent leurs morts", *Esprit*, n°247, novembre,
pp.81-97.
- DENAUX G.,
1993 *La mort accompagnée*, Paris, Pocket.
- FOUCAULT M.,
1984 *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, Vol. III, Paris, Gallimard.
- GORER G.,
1995 *Ni pleurs ni couronnes*, tr. fr., Paris, EPEL, précédé de *Pornographie de la
mort* (1955).
- HADOT P.,
1995 *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio.
- HANUS M.,
2000 *La mort aujourd'hui*, Paris, Éd. Frison-Roche.
- HENNEZEL M. (DE),
1996 *La mort intime. Ceux qui vont mourir nous apprennent à vivre*, Paris, Poc-
ket (1995).
- HIERNAUX J.-P., VANDENDORPE F., LEGROS E.,
2000 "Deux générations face à la mort. Acteurs de recompositions symboliques
contemporaines", *Recherches Sociologiques*, XXXI, 1, pp.111-122.
- HOCQUARD A.,
1999 *L'euthanasie volontaire*, Paris, PUF.
- KÜBLER-ROSS E.,
1990 *La mort est un nouveau soleil*, Paris, Pocket (1984).
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B.,
1973 *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF (1967).
- M'UZAN M. (DE),
1977 "Le travail du trépas", in *De l'art à la mort*, Paris, Gallimard, pp.182-199.
- MORIN E.,
1976 *L'homme et la mort*, Paris (1953).
- PLATON,
1997 *Phédon*, tr. fr., Paris, GF-Flammarion.

- SEALE C.,
1998 *Constructing Death. The Sociology of dying and Bereavement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SÉNÈQUE,
1992 *Lettres à Lucilius* (1 à 29), Livres I à III, GF-Flammarion.
- TAYLOR C.,
1994 *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf (1992).
- THOMAS L.-V.,
1975 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
1985 *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- TOURAINÉ A.,
1992 *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- URBAIN J.-D.,
1998 *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 2^e éd. augmentée.
- VANDENDORPE F.,
2000 "Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît", *Hermès*, n° 25, pp.199-205.
- VERNANT J.-P.,
1989 *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Folio.
- VOVELLE M.,
1981 *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard.
1997 "Les nouveaux rituels de la mort en Occident", in PÉRUCHON M., Dir., *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs : une approche transculturelle*, Paris, ESF, pp.211-226.
- WALTER T.,
1994 *The Revival of Death*, London, Routledge.
- WEBER M.,
1995 *Économie et société. T. I : Les catégories de la sociologie, et T. II : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, tr. fr., Paris, Pocket (1922).

Préparer la mort et mourir. Des deux côtés de l'océan : tradition et innovation

par Maria Clara Saraiva *

L'American Way of Death, centré sur la présentation d'un cadavre transfiguré en symbole même de l'incorruptibilité, et la voie portugaise traditionnelle, ritualisant collectivement l'articulation du règne des vivants et des morts, illustrent deux modalités socio-historiquement contrastées de la question de la "bonne mort".

La contribution de Jean-Hughes Déchaux au présent numéro, aura ré-examiné et discuté les perspectives des historiens quant à l'évolution des pratiques et des attitudes à l'égard de la mort dans le monde occidental. À cette occasion, l'auteur soulignait à quel point, dans le contexte contemporain, il peut ne plus faire sens de penser la mort comme quelque chose qui concerne une communauté dans son ensemble ni d'investir dans des rites efficaces et pertinents alors même que, en matière de "passages" comme en d'autres aspects de la vie, l'accent quitte le groupe pour se placer toujours davantage sur l'individu, la mort devenant ainsi "la mort en soi".

J'illustrerai ici deux extrêmes qui correspondent, d'une certaine façon, aux contrastes mis en avant par Déchaux : d'une part celui résultant de mes observations de terrain dans la zone est des États-Unis, où la professionnalisation du traitement de la mort constitue un fait hautement accompli en même temps que le modèle de la "mort en soi" est en pleine expansion ; d'autre part, celui ressortant de recherches réalisées au Portugal, où, en particulier dans le monde rural, la mort est encore intégrée dans la famille et dans la communauté d'appartenance.

* Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), Centro de Antropologia Cultural e Social (CACs), Lisboa.

I. Les *Funeral Directors* et l'*American Way of Death*

Aux États-Unis, les *Funeral Directors* forment un groupe professionnel qui gère la totalité du processus *post mortem*. Entre l'arrivée du corps dans l'entreprise funéraire et sa sortie pour le cimetière se déroule tout un rituel complexe nommé *the American Way of Death* (Mitford, 1963), lié au développement même de la classe professionnelle des *Funeral Directors*. Ceci se fonde sur les soins très spécifiques qu'il convient d'accorder aux corps défunts, soit l'embaumement et la préparation pour la confrontation finale avec les vivants : le corps présenté lors de la veillée mortuaire (*Wake* ou *Calling hours*) sera, en effet, un corps transformé par les spécialistes de la mort de façon à former le symbole d'un ensemble de modèles américains, valorisés dans la mort comme dans la vie, tels les idéaux de propreté et de salubrité, le *look* avantageux et la conception selon laquelle l'intégrité physique de la personne ne peut être affectée, serait-ce même par la mort.

L'horreur devant le processus naturel de putréfaction alimente ainsi le développement de techniques qui, à leur tour, appellent celui d'une classe professionnelle spécialisée dans le contrôle de la mort et du cadavre à un point sans rapport avec ce qui se passe sur le vieux continent. Le *Decent funeral* forme un idéal de la vie américaine par delà les divergences ethniques, et le *Funeral Director* occupe la place centrale du scénario requis.

A. La construction d'une identité professionnelle

Les premiers entrepreneurs funéraires américains, comme leurs homologues européens, étaient des ébénistes fabriquant des meubles autant que des cercueils, et fournissant avec ces derniers les autres articles funéraires. C'est la Guerre Civile américaine qui développa la pratique de l'embaumement, la fit gagner en signification et contribua au développement du champ d'action des *Undertakers* ou croque-morts. Il s'agissait souvent, en effet, non seulement d'inhumer les corps mais encore de les ramener du champ de bataille auprès de leurs familles, et ceci dans des conditions de présentabilité acceptable. Ces tâches s'ajoutèrent donc aux charges des *Undertakers* en sorte que, à la fin de la guerre, le traitement spécifique des corps était définitivement passé des mains des pharmaciens et des médecins dans celles des entrepreneurs funéraires qui constituèrent à cette occasion des entreprises consacrées à temps plein à ces activités.

L'embaumement devint, par l'occasion, un vecteur clef de centration sur les corps dans une perspective de triomphe sur les processus naturels de dégradation et de putréfaction. S'agissant de (re-)constituer des corps présentables et de les retenir pour des périodes prolongées, les pratiques de "restauration" et d'embellissement prirent en effet une signification toute particulière.

B. Cadavre exquis *versus* crainte et tremblement

Être *Funeral Director* en Amérique du Nord signifie appartenir à une classe professionnelle hautement spécialisée, caractéristique d'une société laïcisée et techniciste, où la professionnalisation est une valeur importante. Les services des *Funeral Directors* concernant non seulement le traitement des corps défunts mais encore la consolation des survivants, ils disposeront donc, outre les compétences médicales qui leur permettent d'embaumer, de qualifications psychologiques qui légitiment, auprès des familles endeuillées, leur intervention en tant que *Doctors of Grief* (thérapeutes du chagrin ou de la souffrance).

L' "ex-libris" des *Funeral Directors* demeure cependant le produit achevé présenté aux familles lors de la veillée funéraire : un cadavre surgissant sous les apparences d'une personne qui dort, comme un non-mort, embaumé et restauré, symbole même de la perfection. Ainsi, ce que certains auteurs (dont Thomas, 1985 :183) présentent comme une tendance au déni de la mort pourrait apparaître plutôt comme l'accomplissement et la célébration même des idéaux de la "bonne mort", où le trépas se donne sous une forme tranquille et acceptable (Vandendorpe, 2000 :26), loin des figures de la peur et du tremblement, qu'il s'agisse de celles du Moyen Âge ou de celles de nos jours.

Le dernier hommage au défunt s'affirme donc aux États-Unis comme le symbole ultime des idéaux nord-américains eux-mêmes (Spindler/Spindler 1983), idéaux qui impliquent que la mort ne puisse jamais dégrader une personne ni son *Look*, l'apparence physique étant d'importance capitale même quand cette personne n'appartient déjà plus au règne des vivants. En outre, l'investissement dans la restauration des cadavres, justifié par des considérations rationnelles d'hygiène et de salubrité publique, permet dans les faits de transcender l'horreur que les Américains éprouvent à l'égard de la putréfaction, ce qui revient en quelque sorte à culturaliser "à l'américaine" le processus de décomposition du corps. Ce n'est qu'ainsi que les Américains peuvent affronter le défunt, un défunt transformé en icône d'une pureté artificielle que lui imposent — dans une société dominée par les idéaux de beauté et de félicité — des survivants incapables d'envisager la mort sous la face qui leur apparaît la plus terrible : celle du corps en décomposition.

Dès le décès, le corps est prélevé par l'agent funéraire qui l'accueille en son établissement (le *Funeral home*) pour, dans la *Preparation room* — salle abritée au sein des coulisses de l'établissement — le traiter aussitôt. Différentes incisions sont pratiquées pour recueillir les liquides corporels, une solution à base de formol est injectée pour suspendre le processus naturel de décomposition, puis le corps est restauré. Cette dernière opération consiste en un maquillage particulièrement attentif aux parties visibles : le visage, les mains. Enfin, la personne défunte sera coiffée et vêtue.

Les tentatives d'explication de ce rituel américain diffèrent. Ariès voit le cas américain comme une concrétisation du tabou de la mort dans le cadre d'une modernité avancée (Ariès, 1989 :59-63). Vovelle souligne surtout les dimensions économiques liées à un traitement relativement onéreux qui témoigne de préoccupations ostentatoires où les frais exposés manifestent l'affection à l'égard du défunt (Vovelle, 1983). Ceci ne serait pas étranger aux intérêts commerciaux des *Funeral Directors* qui manipuleraient aisément les décisions des familles quant aux dépenses funéraires. D'autre part, certains anthropologues, comme Louis-Vincent Thomas, font ressortir la contribution du rituel américain à la consolation des proches affectés ainsi qu'à leur travail de deuil. Comparant les pratiques funéraires américaines aux cérémonies de secondes obsèques de certaines sociétés, l'auteur suggère que le rituel de la mort serait une sorte de *catharsis*, une façon de transcender — par la prolongation d'une ultime relation avec le défunt — le sentiment de vacuité qui dérive du décès (Thomas, 1985 :125, 147, 160, 213). L'idée que la ritualisation serait une thérapie efficace contre l'angoisse de la mort débouche ainsi également sur celle que, au plus le rituel est long et élaboré, au plus serait facilité le travail de deuil.

Mais s'il s'agit de discerner le signifié du rituel américain, il convient de dépasser les dimensions économiques ou même celles qui mettraient l'accent sur un inconscient collectif, pour apercevoir, par delà ces éléments, l'incidence spécifique des idéaux américains de beauté physique et l'horreur complémentaire qu'inspirent la dégradation et la pollution des corps. Aucun Américain ne se rendrait à une veillée mortuaire si le corps n'avait auparavant été purifié, puisque c'est le processus naturel de décomposition de ce corps qui figure précisément le péril.

II. Sur la vieille rive de l'Océan : la mort au Portugal

Au Portugal, en ville, la mort survient aujourd'hui le plus fréquemment dans des institutions hospitalières. C'est le personnel de la morgue ou les entrepreneurs funéraires qui habillent le défunt. La veillée se tient dans les chapelles mortuaires et le corps les quittera pour l'église et le cimetière. Aux deux étapes, le lien avec la "maison" est rompu. Il l'est même avant la mort : soustrait à son foyer, le moribond est éloigné en un espace externe et neutre du point de vue affectif. Le cadavre passe ainsi des mains des médecins à celles des agents funéraires : la famille n'en aura jamais la charge.

Hors des villes cependant, il subsiste bien des territoires où la famille s'occupe de la toilette du mort, où la veillée se tient dans les demeures, où les pratiques funéraires traditionnelles se maintiennent. Stabilisées en période longue, ces pratiques se sont maintenues particulièrement vives jusqu'aux années 1960/70 pour ensuite décliner. Il est intéressant néanmoins de les resituer dans leur cadre originel. Ce que j'en évoquerai illus-

trera les significations associées à la mort comme expression et représentation collective.

Les conceptions et attitudes classiques à l'égard de la mort dans la société portugaise participent d'un univers occidental de croyances et de rituels. Les exemples portugais trouvent donc leurs homologues dans d'autres contextes européens (Ariès, 1988 ; Vovelle, s.d.). Ils forment, dans ce cadre, les variantes d'un thème commun qui dispose de sa cohérence propre : celle de la préoccupation de la "bonne mort" qui, traditionnellement, renvoie au monde de l'au-delà.

A. La mort préparée

Le modèle de la "bonne mort" implique une certaine préparation du dénouement. Du point de vue spirituel, il s'agissait notamment d'en appeler au prêtre pour les ultimes sacrements — la confession et l'extrême-onction — en sorte que la présentation du bilan final et la rencontre du Seigneur se fassent dans les meilleures conditions. Du point de vue temporel et pratique, il s'agissait de clôturer d'autres comptes : finances, héritages et autres affaires mondaines (Goldey, 1985).

Deux grandes préoccupations prévalaient cependant : préparer le moment ultime pour ne pas être pris au dépourvu, et assurer le bon aboutissement de l'âme dans l'autre monde. On pouvait certes guetter des signes et présages — le fait pour un malade d'entendre aboyer un chien ou hululer une chouette, ou de se rêver dans une procession de défunts, etc. (Brito, 1991 :40) — mais la préoccupation centrale restait le scénario même du trépas.

En la matière, la mort accompagnée, "à la maison", connu au Portugal des concrétisations spécifiques. Dans certaines zones du pays, notamment dans le nord-ouest atlantique, les habitations rurales disposaient d'espaces réservés aux occasions cérémonielles, telle la *sala do senhor*, local noble de la maison, lieu des visites pascales et des fêtes familiales, des mariages et des baptêmes et de tous les événements rituels importants. C'est là que se trouvait aussi l'alcôve, directement ouverte sur la salle, où le moribond serait installé pour finir ses jours. L'anticipation de la mort impliquait également le choix d'un linceul, réservé dans l'attente d'être revêtu. Il pouvait s'agir d'un vêtement déjà utilisé en une occasion significative antérieure, tel un mariage — autre rite de passage important — ou, souvent encore, de la réplique de l'habit d'un saint lié à la dévotion particulière du défunt ou de la confrérie dont il était membre.

Si "partir à son heure" impliquait de régler les héritages et la destination des biens matériels, la richesse servait aussi à préparer directement le séjour favorable dans l'autre monde. Fréquemment, les testaments comportaient ainsi des "dotations à l'âme du défunt", de façon à ce que soient

réservés les moyens nécessaires à l'accomplissement en sa faveur de tous les préceptes religieux ¹.

B. La mort partagée

Le décès lui-même devait s'annoncer tout autant publiquement, en sonnant le glas, que par des messages aux parents et aux proches. La communauté entière était ainsi informée et mobilisée pour rendre les derniers hommages. Dans le nord du pays, «l'homme qui court à l'enterrement» se devait en même temps d'avertir tout quiconque (Cabral, 1985 :68) tandis qu'il eût fait scandale que les proches en vissent à apprendre le décès par des tiers. L'appartenance du mort à la communauté s'affirmait ainsi jusque dans l'ultimité du trépas.

Pour les endeuillés d'ailleurs, la mort ouvrait le cadre temporel et spatial d'une série d'interdits les impliquant de manière publique autant que personnelle. Dans la période de deuil la plus stricte, au cours des trois premiers jours suivant le décès, la famille proche devait demeurer en ses murs, isolée du monde extérieur, s'abstenant de toute activité ordinaire, ne pouvant donc s'occuper, dans le monde rural, ni de ses champs ou cultures ni de ses animaux. Ceci libérait, en contrepartie, d'importantes solidarités de voisinage : la communauté s'organisait pour suppléer aux inconvénients découlant des prohibitions.

Lors du décès déjà, les premiers gestes rituels incombaient directement à la famille du défunt aidée des voisins experts en la matière : fermer les yeux du défunt, laver le corps, lui faire la barbe si nécessaire, l'habiller étaient de ces charges qui, parfois, impliquaient également un caractère magique ou susceptible de manipulations magiques, tels par exemple la coupe et le recueil des ongles.

De son côté, la mortuaire s'aménageait pour l'ouverture au collectif, contribuant à cette occasion à manifester également la qualité des endeuillés au sein de la communauté. La salle de réception s'aménageait en chambre ardente et ses parois se paraient de draperies noires, décorées — dans les maisons les plus riches — d'une profusion de broderies. Ces décors pouvaient couvrir jusqu'aux portes et fenêtres identifiant le lieu du décès. Dans les maisons les plus pauvres, pour masquer la rudesse des parois, on pouvait également se servir de couvertures et de draps de lin auxquels s'attachait le symbole de pureté attribué à cette fibre (Oliveira *et al.* 1978 :184).

¹ Un cas remarquable est relaté par Valadares. Un maître maçon du Minho, émigré au Pernambouc de 1671 à 1701, connut une ascension sociale et économique extraordinaire. Dans son testament, il déclara constituer son âme en «héritière universelle de tous ses biens, de manière à ce que l'on célébrât à son intention toutes les messes que permettrait la réalisation de la valeur de son entreprise, déduction faite des charges et dettes incombant au legs». L'historien mentionne que, malgré les imputations opérées sur les biens par la couronne et les gouverneurs, «le nombre de messes dont la célébration a été ordonnée fut épouvantablement élevé» : entre 1703 et 1722, il y en eut «près de 120.000 rien que par les soins du Tiers Ordre, sans en compter d'autres assurées par la Congrégation de l'Oratoire» (VALADARES, 1972, pp.139-40).

La veillée durait traditionnellement toute la nuit, associant les individus en un rituel méticuleusement réglé : aspersions du corps à l'eau bénite, récitations de chapelet ainsi que pleurs et lamentations d'un type hautement codifié formaient l'expression publique de la douleur de la séparation, où l'ampleur des pleurs et lamentations manifestait le degré de proximité ou d'attachement des endeuillés à l'égard de leur défunt. Dans diverses zones du pays, surtout au nord, il était ainsi de coutume de louer, lorsqu'on le pouvait, les services de pleureuses (*carpideiras* ou *choradeiras*), expertes et professionnelles en la matière.

Des pratiques précises de la veillée associaient de près les participants au voyage de l'âme vers l'au-delà : des monnaies se déposaient ainsi dans le cercueil pour payer le nautonnier des limbes ou pour couvrir le voyage à Compostelle, pèlerinage dû par l'âme avant plus ample ascension, surtout si le défunt n'en avait jamais accompli. La nuit de la veillée, par ailleurs, connaissait fréquemment aussi des scènes collectives plus légères empreintes d'un fond érotique qui contribuait à exorciser la crainte de la mort².

Aujourd'hui, certes, en bien des zones du pays — avec l'exode rural, le vieillissement de la population ou la prédominance de la famille nucléaire — les structures de soutien aux plus âgés déperissent et ceux-ci meurent dans les hospices tandis que les veillées se confinent dans l'espace anonyme des entreprises funéraires. Mais dans d'autres zones, la tradition persiste. Ainsi, dans la région de Ribeira, au Minho, où l'entreprise rurale traditionnelle subsiste comme entité intégrant tous ses membres (la *casa de lavoura*), ceux-ci ne sont pas connus par leurs noms de famille, mais bien par celui de la *casa*, et les relations établies au sein de cette unité de production s'affirment jusque dans la mort³. Dans des contextes homologues, il reste courant que les familles et voisins lavent et vêtent les morts, et l'on déplorera et critiquera le fait d'éloigner un défunt car la veillée dans la demeure continue à former un moment clef de sociabilité, réaffirmant les relations des familles sous peine de sanctions sociales spécifiques.

C. La mort célébrée

Avec la sortie du cortège funèbre sur le chemin de l'église, annoncée par de nouvelles sonneries de cloches, le défunt se séparait de la demeure familiale. Dans la plupart des cas, les interdits de sociabilité et les prescriptions de retrait impliquaient que la famille proche s'abstienne de la procession funèbre. De ce fait, la levée du corps constituait le moment de la plus haute charge dramatique : l'arrivée du prêtre pour les oraisons fi-

² Ces pratiques se rencontrèrent dans toute l'Europe et furent, à un certain moment, sévèrement réprimées par l'Église. Déjà au XI^e siècle, l'évêque de Trèves s'insurgea contre les beuveries et les dimensions orgiaques que prenaient les veillées funèbres : «As-tu dansé ? As-tu sauté par dessus le cadavre, chanté des chansons et fait des plaisanteries deshonnêtes ?... » (VOVELLE M., s.d., p.21).

³ En lieu et place du nom de famille officiel, on trouvera ainsi sur les sépultures des défunts celui de la *casa* dont ils relèvent : *Casa do Trinta*, *Casa do Fino*, *Casa do Cabeixo*, etc.

nales avant le départ du cercueil déclenchait une véritable *catharsis* émotionnelle marquée par les manifestations de souffrance les plus expansives.

Le cortège suivait des parcours obligatoires dictés par la tradition, s'arrêtant sur les lieux chargés de qualités magiques, comme les croisements de chemins où le prêtre récitait les répons (ou *mamentos*), ou encore les *alminhas*⁴ qui rappelaient l'impérieuse nécessité de prier répétitivement pour aider l'âme des pécheurs à monter vers l'espace céleste.

Souvent s'intégraient au cortège des offrandes confiées aux prêtres, conçues comme destinées à Dieu lui-même, de manière à contribuer au bon acheminement de l'âme du défunt. Le transport du mort lui-même impliquait à nouveau des coopérations de voisinage puisque, en bien des lieux d'accès difficile, il fallait le porter manuellement, quelquefois dans le cercueil communautaire que beaucoup de villages possédaient à l'usage des plus pauvres, lesquels étaient, en fin de parcours, déposés dans la fosse commune enveloppés d'un simple linge blanc.

Avant de rejoindre le cimetière, cependant, se célébrait la messe de *corpo presente*, dernier moment où le défunt présidait au cérémonial puisque, selon la tradition, le cercueil demeurait ouvert. Dans le nord, spécifiquement religieux et catholique, ce cérémonial valait essentiellement la recommandation de l'âme à Dieu. Mais, en même temps, se prolongeaient souvent des gestes déjà initiés lors de la veillée, tels les jets de monnaies sur le sol proche du cercueil, offrandes destinées intentionnellement aux besoins de l'âme et, indirectement, au prêtre. Du nombre de prêtres chantant la messe pouvait par ailleurs se déduire la richesse de la maison. Les "offices" couvraient ainsi une double finalité : répondre aux désirs du défunt en veillant à la paix de son âme, certes, mais aussi réaffirmer la position sociale de la famille endeuillée au travers du faste des dépenses funéraires⁵.

Arrivé au lieu de sépulture, le prêtre récitait les ultimes oraisons, le cercueil pouvant encore être ouvert pour les derniers adieux avant de descendre dans la fosse. C'était là le second moment clef pour les manifestations émotionnelles, consacrant cette fois la séparation définitive du mort de la communauté des vivants.

D. La mort rachetée

La conviction que l'accès de l'âme au monde céleste était chose difficile avait comme corollaire l'exigence d'offrandes, d'actions et de sacrifices à offrir à Dieu par la famille et les proches. Dans le sud du pays, notamment, on offrait à un pauvre un habit sélectionné parmi ceux du

⁴ Petites niches à l'entrée des villages, exposant des images du purgatoire et des risques de l'enfer.

⁵ Que ces fastes, selon le degré de richesse des familles, n'étaient pas sans importance ressort du fait que les funérailles d'un patriarche — circonstance impliquant le plus haut niveau de dépenses — pouvaient souvent ruiner une famille. Outre les frais somptuaires d'ordre alimentaire, il pouvait convenir, en effet, de payer aux prêtres 12 à 18 boisseaux de céréales et parfois même, dans le cas du décès d'un chef de famille très riche, jusqu'à un couple de bœufs.

défunt, le *fato por alma* (habit pour l'âme). De même, à la fin des funérailles, la famille endeuillée offrait souvent quelque monnaie à ceux qui accompagnaient le défunt jusqu'à son ultime demeure. Ces générosités combinaient le don et le contre-don à des fins propitiatoires : outre qu'elles constituaient une forme de remerciement pour la participation des personnes à l'enterrement, l'acte même d'offrir quelque chose à ceux qui en avaient besoin comptait, auprès des divinités, comme intercession en faveur de l'âme du défunt.

En matière de dons, les aliments jouaient un rôle important dans le cadre d'une commensalité très étendue. L'enterrement accompli, la famille du défunt offrait à manger à ceux qui avaient accompagné le cortège. Ceci survenait normalement dès la sortie du cimetière et pouvait prendre la forme d'une générosité élargie : les pauvres ou les habitants les plus récemment installés au village se voyaient offrir du pain, du vin ou des figues. Le cabillaud (*bacalhau*) constituait fréquemment aussi le menu cérémoniel par excellence.

Les plats étaient cuisinés par des amis ou voisins, la famille endeuillée étant strictement exclue de leur préparation. La pollution supposée des *enajados*⁶ impliquait, en effet, leur éloignement du symbole par excellence de la commensalité. Comme le défunt était maintenu dans la demeure après le décès, la pollution associée au processus naturel de putréfaction se transférait aussi métonymiquement sur ceux qui le touchaient.

L'importance du don alimentaire pouvait du reste se mesurer au souci que développaient à son égard ceux qui s'approchaient de l'heure de la mort et à la manière précise dont ils incluait ce souci dans les actes testamentaires. Pires de Lima note ainsi comment deux testateurs appartenant à un voisinage de Santo Tirso léguèrent l'obligation de l'*agasalho*, le petit verre d'enterrement⁷, et comment un autre voisinage de la même zone célébra, à l'occasion de la mort d'un chef de famille, un banquet où se consommèrent pas moins de deux tonneaux de vin (Lima, 1948c : 217).

Bien de ces pratiques se maintiennent jusqu'à nos jours, spécialement dans les communautés où l'accompagnement du défunt a toujours lieu en sa demeure, quoique l'on tende ailleurs — ou par ailleurs aussi — vers un modèle qui, en matière de manifestations émotionnelles, valorise davantage de retenue et critique le fait de "faire tant de bruit"⁸.

⁶ La sémantique portugaise est ici très expressive : *nojo* signifie à la fois "grand deuil" et "nausée", les *enajados* sont donc, littéralement, des "nauséux" en même temps que des endeuillés.

⁷ *Agasalho* signifie également "petit vêtement pour s'abriter du froid".

⁸ Il faut évidemment tenir compte des circonstances de la mort : la manifestation publique des émotions s'accepte toujours dans les cas les plus traumatiques, surtout devant la mort subite des jeunes. Quoi qu'il en soit, on se trouve ici devant un niveau élevé de codification de l'expression des émotions dans des espaces et moments des plus appropriés à leur manifestation. Concernant les règles de l'*Impression Management* (GOFFMAN E., 1972, 1982), on est clairement aussi devant des scénarios et des performances où les états émotifs résultent de constructions sociales (LUTZ C., 1986 ; LUTZ C., WHITE G., 1986 ; LUTZ C., ABU-LUGHOD L., 1990) contrôlées par des règles de conduite dérivant des positions relatives que les individus occupent au sein de leurs groupes respectifs.

E. Le deuil et les interdits

Les trois premiers jours suivant le décès, nous le notions déjà, étaient ceux des principaux interdits associés au deuil. Dans certaines zones, notamment au nord-ouest littoral, une cérémonie spéciale — la *missa de saimento* (messe de sortie [de deuil]) — déterminait la fin des principales prohibitions (Saraiva, 1996 :180). À partir de ce moment, les membres de la famille proche pouvaient à nouveau sortir en rue et participer aux rituels, dont la messe en question et la visite à la sépulture.

Le statut d'endeuillé continuait néanmoins à s'imposer, notamment par le vêtement noir que tant de veuves ne quittaient plus jamais, par le crêpe que les hommes portaient au revers du veston, au bras ou sur le chapeau, ou encore sur les objets symboliques de leur ressort (par exemple sur le devant de leur voiture), par le débranchement des postes de radio ou de télévision, la fermeture des portes de la maison, etc. Le corps même des endeuillés pouvait porter les symboles de leur état, comme le fait, très commun, de ne plus se soigner la barbe ou les cheveux et de les laisser croître tout un temps (Vasconcelos, 1996 :380-383).

Des règles très strictes régissaient également le comportement des endeuillés, les obligeant à une certaine réclusion, leur interdisant toute manifestation d'allégresse et les contraignant aussi à assumer leur nouveau statut dans la durée. Il était ainsi exclu de participer à des fêtes ou à des moments de sociabilité plus ou moins élargie, et les veuves, en particulier, se devaient de respecter des délais fermes avant de pouvoir contracter une nouvelle union.

Les cérémonies post-décès — visites de condoléances, messes du septième jour, du septième mois et d'autres périodicités — se prolongeaient pour une période couvrant normalement un an, clôturée par une célébration religieuse importante, appelée, dans le nord, *cabo d'ano* (terme de l'an). L'échelonnement de ces rituels constituait autant d'étapes par lesquelles, petit à petit, les endeuillés étaient réintégrés à la vie sociale.

Aujourd'hui, les modalités du deuil se trouvent certes allégées et seules les veuves âgées portent encore le vêtement noir jusqu'à leur mort. Mais d'autres pratiques persistent dont beaucoup doivent à la bonne tradition catholique des Portugais : ainsi les messes de *saimento* et des septième jour, mois et an. L'investissement dans ces cérémonies tient également au fait que la réinsertion des endeuillés dans la vie normale ne se conçoit que s'ils assument leurs obligations à l'égard du défunt. Responsables de la bonne intégration de ce dernier dans l'autre monde, ils doivent — avec ses dernières volontés — assurer l'accomplissement intégral des rituels requis : messes pour l'âme, visites à la sépulture (en particulier à la Toussaint) et prières à l'intention des âmes lors du Carême. Ils sont de même responsables de tout engagement que le défunt aurait pris à l'égard du divin et auquel il n'aurait pas satisfait de son vivant : la charge des promesses revient ainsi aux survivants et l'on ne doute pas que de lourdes sanctions frapperont les héritiers indignes. Il en découle une relation avec

le monde des défunts, où notamment les trépassés pourraient se faire “revenants” pour assombrir la vie de ceux qui seraient en faute. Des difficultés ou maladies récurrentes s’abattant sur la famille peuvent ainsi obliger à consulter des spécialistes religieux ou magiques — spiritistes, exorcistes, etc. — qui détermineront ce qu’il convient de faire pour que l’âme du défunt, finalement, “parte en paix” et cesse de tourmenter les vivants.

C’est d’ailleurs pour maintenir une relation constante et favorable entre le monde des vivants et celui des morts que la famille veillera méticuleusement et continûment à la sépulture des siens tout en vénérant cycliquement leur mémoire au cimetière et à l’église, lors des rituels des “Saints et Fidèles Défunts” (Toussaint), lors de la messe de minuit à la Nativité (où les âmes des proches décédés sont supposées communier) ou encore, comme il se faisait davantage jadis, à l’occasion du feu de *lenha das almas*, le “bois des âmes” récolté par les jeunes et brûlé dans un grand foyer communautaire.

III. Persistance et innovation : les deux côtés de l’Océan

Nous l’avons déjà noté, les pratiques traditionnelles ont, au courant des dernières quarante années, connu diverses altérations. Ceci participe à un ensemble de changements plus larges qui ont marqué la société portugaise. La mort y a perdu de sa capacité mobilisatrice de solidarités et de représentations collectives pour tendre davantage vers la sphère de l’individualisation et de la professionnalisation. Le défunt s’en est trouvé progressivement éloigné de la famille, de la demeure et de la communauté auxquelles il appartenait. Un repli se fait sur certains symboles extérieurs de prestige, tels les cercueils luxueux ou la sépulture revêtue de marbre ou de granit poli que l’on soignera minutieusement. Le cimetière prend ainsi la première place dans la relation entre le monde des morts et celui des vivants, et le soin de la sépulture devient la modalité clef du respect et de la dévotion à l’égard des défunts.

Il n’en demeure pas moins que des pratiques plus traditionnelles persistent en diverses zones et sous de multiples formes, un peu comme des foyers de résistance au nivellement des rites mortuaires. Ainsi, pour ne donner que quelques exemples, à Oleiros, en Beira Baixa, est toujours en vigueur la *corda* (corde), une organisation dont les membres ont — sous peine d’amendes — la stricte obligation de rendre les ultimes hommages au mort, à la veillée, à la messe et au cimetière, tout en veillant aux repas des endeuillés dans les jours suivant le décès. Dans la Serra do Marão, en Trás-os-Montes, les demeures se parent encore toujours, selon les préceptes traditionnels, de couvertures et de draps de lin, et certains voisinages continuent à payer le prêtre en nature. À Salvaterra de Magos, dans le Ribatejo, le charpentier local ne cesse de fabriquer lui-même les cercueils et le mort est porté manuellement, tandis que de récentes tentatives d’établissement d’une entreprise funéraire moderne ont été déçues par la faible propension de la population à adhérer à des pratiques nouvelles. Par con-

tre... dans la localité voisine de Chamusca, s'achève une chapelle funéraire "à l'américaine", incorporant salle de veillée ainsi que salons de repos et de restauration pour les accompagnants. Récemment d'ailleurs, et en ce qui concerne le monde urbain, les journaux nationaux en ont fait large écho et débat à l'occasion du rachat de quelques entreprises de pompes funèbres par des multinationales américaines.

Devant de telles perspectives, qui guettent et prennent surtout pied dans les villes, pourraient se reprendre en guise de synthèse et de conclusion deux expressions emblématiques profondément différenciées. La première procède d'une brochure où des agents funéraires américains veulent convaincre la clientèle de l'intérêt de faire des "pré-arrangements", c'est-à-dire de préparer leur mort en disposant d'avance le traitement de leur corps, l'acheminement final de celui-ci, le type de cercueil, etc. On y voit des personnes monter dans un avion en partance pour les cieux, avec la légende : «*For your final destination, smooth the way. Plan ahead*» («Pour votre destination finale, préparez déjà le voyage»)... comme s'il s'agissait de se rendre aux Bahamas. La seconde expression s'énonce en Trás-os-Montes, lors de la veillée funèbre : se présentant aux pieds du défunt, les visiteurs aspergent le corps d'eau bénite tout en prononçant : «*Foste vivo, morto és ; para que não me apareças, eu te beijo os pés*»⁹ (Fontes, 1979:115).

Ne s'agit-il cependant pas là, des deux côtés de l'Océan, de modulations socialement différenciées d'une même préoccupation : la fin favorable du défunt, son aboutissement paisible dans une autre dimension et les meilleures relations avec celle-ci ? Soit la persistance et les variations de la question de la "bonne mort".

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARIÈS P.,
1988 *Atitudes do homem perante a Morte*, Vol. I e II, Lisboa, Europa América.
1989 *Sobre a História da Morte no Ocidente, desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema.
- BRITO J.,
1991 "A morte", *Enciclopédia Portugal Moderno. Tradições*, Lisboa, Grafeline, pp.39-45.
- CABRAL, João de Pina,
1985 "Os cultos de morte no Noroeste de Portugal", in FEIJO R., MARTINS H. e CABRAL J.P., Org., *A Morte no Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Querco.
- FONTES, A.L.,
1979 *Etnografia Transmontana. Crenças e Tradições do Barroso*, Vol.I, Montalegre, edição do autor.

⁹ «Tu vécus, tu es mort ; pour ne pas que tu m'apparaises, je te baise les pieds ! »

- GOLDEY P.,
1985 "A boa morte. Salvação pessoal e identidade comunitária", in FEIJO R., MARTINS Hermínio e CABRAL J.P., Org., *A Morte no Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Quercus.
- GOFFMAN E.,
1972 *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*, New York, Harper/Row Publishers.
1982 *Interaction Ritual. Essays in Face to Face Behavior*, New York, Pantheon Books.
- HERTZ R.,
1960 "Contribution to the Study of the Collective Representation of Death", in *Death and the right hand*, Glencoe, The Free Press.
- LIMA, Augusto Pires,
1948 *Estudos Etnográficos, Filológicos e Históricos*, 3 vol., Porto, Edição da Junta da Província do Douro Litoral.
- LUTZ C.,
1986 "Emotion, Thought and Estrangement. Emotion as Cultural Category", *Cultural Anthropology*, 1, pp.405-436.
- LUTZ C., WHITE G.,
1986 "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15, pp.405-436.
- LUTZ C., ABU-LUGHOD L.,
1990 *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MITFORD, N.,
1963 *The American Way of Death*, New York, Simon and Schuster.
- OLIVEIRA E. V. et al.,
1978 *O Linho*, Lisboa, INIC.
- SARAIVA M. Cl.,
1996 "Diálogos entre vivos e mortos", in *Corpo presente. Treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta, pp.172-183.
- SPINDLER G., SPINDLER I.,
1983 "Anthropologists View American Culture", *Annual Review of Anthropology*, 12, pp.119-178.
- THOMAS L.-V.,
1985 *Rites de Mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- VALADARES Clarival do Prado,
1972 *Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros*, Vol. I, Rio de Janeiro.
- VANDENDORPE Fl.,
2000 "Funerals in Belgium : the Hidden Complexity of Contemporary Practices", *Mortality*, Vol. 5, nº1, pp.18-33.
- VASCONCELOS J. L.,
1996 *Signum Salomonis. A figa. A barba em Portugal. Estudos de Etnografia Comparativa*, Lisboa, Dom Quixote.
- VOVELLE M.,
1983 *La mort et l'Occident*. Paris, Gallimard.
s.d. *L'heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Gallimard.

Notes réflexives

Idéologie funéraire et pratiques ordinaires de deuil

par Patrick Baudry *

L'analyse sociologique ne saurait être un commentaire des discours professionnels et moins encore un cautionnement "scientifique" des commentaires que les professionnels veulent faire des attitudes sociales. Il faut se déprendre des logiques qui gouvernent les débats où l'on croit pouvoir proposer son opinion ou son analyse. Mais j'aimerais prendre le "risque" d'expliquer les soubassements subjectifs d'une position perceptive à partir de laquelle je soumetts des enquêtes à la discussion. Non pas faire état de mes croyances ou de mes prénotions, mais préciser le mode de fabrication d'une interprétation non pas évaluative mais rationnelle (Max Weber), qui intervient nécessairement dans la production des questions que l'on pose ou dans la fabrication du regard avec lequel on est en capacité d'analyser. Je propose donc de mener la critique d'un discours, de présenter les postulats anthropologiques qui organisent ma réflexion et d'indiquer quel peut être leur étayage à partir de résultats d'enquête.

1. Un discours dominant

Le discours qui me semble aujourd'hui émergent, prévalant, et peut-être même dominant, tient en quatre arguments qui me paraissent devoir être remis en question. Premier argument : celui de la nécessaire "ré-acceptation de la mort". Le second argument est celui de "l'utilité des rites". J'y reviendrai plus en détail, mais retenons pour l'essentiel qu'il s'agirait de ne concevoir la ritualité que dans une perspective rationaliste et performative. Le troisième argument suppose que de "nouveaux rites" apparaissent qui pourraient exister parallèlement aux "anciens" ou se substituer progressivement aux formes traditionnelles de la ritualité funéraire. Le quatrième argument suppose que ces nouveaux rites correspondent à une nécessité et qu'on peut en dire l'utilité : celle "d'aider le deuil". Il s'agit donc, tel qu'il m'apparaît, d'un discours en boucle ou d'une sorte de jeu des quatre coins. Chaque argument commande et justifie les trois autres. Il s'agit d'un système de pensée, d'une logique argumentative qui peut toujours prendre appui sur le désarroi dans lequel nous

* Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, Domaine Universitaire, F 33405 Talence.

serions pour fournir la "preuve" de sa justesse. Je dis "justesse" et non pas exactitude, parce que ce discours ne prend pas nécessairement la forme du savoir d'expert ou de savant : plutôt s'agit-il dans un mélange de psychologisme et d'humanisme de proposer des orientations à la pensée déboussolée, de donner des repères dans une société de mutations...

Les temps changent. Les gens ne savent plus quoi penser et faire. Les institutions qui naguère imposaient leurs vues et leurs directives sont en crise. La société dans son entier risque donc de ne plus se reconnaître dans ses propres pratiques ni de savoir "à quelle représentation se vouer". Or il faudrait des règles et des régulations pour que cette société puisse seulement tenir debout. Heureusement, des professionnels, des gens qui savent ce qu'ils font sur un plan technique et qui ont conscience de leur responsabilité, s'organisent pour aider les individus désemparés et pallier les sociabilités défaillantes. Bref, à la manière de ces orthopédies sociales où la bonne volonté de la réparation peut servir de caution suffisante aux moyens mis en œuvre et donc court-circuiter l'analyse des postulats qui leur sont sous-jacents, des pratiques, et les représentations qui s'y associent, se diffusent dans la société en empruntant parfois une tonalité militante. Cette prise en charge du rapport à la mort, qui prend l'allure d'une prise en compte des malheurs de chacun, doit se comprendre à l'intérieur d'un mouvement plus général : celui d'une psychologisation du social dont Robert Castel a bien dit qu'elle trouve sa source, non pas dans les succès de la psychologie ou dans ses efficacités, mais plus profondément dans la «transformation des structures sociales» (Castel, 1981 :184). Je ne développerai pas ce point ici.

Je soulignerai que la prétention de l'aide, ici comme ailleurs, se fonde sur le constat qu'elle prétend établir de son indiscutable nécessité. Il s'agit en un premier temps de "constater les problèmes" pour justifier dans un second temps l'urgence des remèdes. Les professionnels du funéraire ont lu à leur façon les sociologues et les historiens — "la mort est tabou" (ce que, chose curieuse, tout le monde répète sur le ton de la déploration), voilà ce qui se retient pour l'essentiel —, et se sont adjoint des psychologues convaincus que le deuil est une affaire de santé. Sociologie qui constaterait le "problème", psychologie qui trouverait les "solutions" : ainsi s'ouvre le marché du deuil (une affaire d'économie psychique, dirait-on) ou, dans une logique plus "bancaire", de la prévoyance funéraire. On peut le constater : le défunt n'est plus le principal client du marché funéraire, mais bien davantage l'endeuillé et le futur mort, donc chacun d'entre nous.

Parlant du groupe PFG (Pompes Funèbres générales), Pascale Trompette et Olivier Boissin, écrivent : «Conférences, sociétés savantes, associations, journaux, constituent autant de vecteurs d'une pratique intense de la représentation sociale à travers laquelle l'entreprise se forge une image de professionnalisme et d'humanisme». Et ils poursuivent : «Homme d'orchestre sur le terrain de l'organisation pratique des funérailles, l'opérateur des pompes funèbres, pourrait le devenir sur celui du sens : son

ambition vise la production d'une parole sociale et savante sur l'enjeu d'un réapprovisionnement de la mort dans une société plus que jamais confrontée au problème de la finitude» (Trompette/Boissin, 2000 :498).

J'irai ici très vite sur la critique du «nécessaire réapprovisionnement de la mort». Je dirai tout simplement qu'aucune société n'accepte la mort, ou qu'une telle acceptation se fait toujours "sous conditions" comme le disait Louis-Vincent Thomas (Thomas, 1975). Il n'existe pas de naturalité du rapport à la mort que nous aurions perdue. Toute société construit, devant des questions limitées en nombre — quel destin donner au cadavre, quels gestes accomplir pour signifier la perte, quel sens donner à la disparition de celui qui était ici ? — et à partir d'un stock tout également limité de réponses culturellement disponibles, c'est-à-dire capables de faire sens, une élaboration du rapport à la mort. Il s'agit donc de reprendre l'événement tout biologique — la cessation d'une existence, la terminaison d'une vie — dans une logique de sens qui implique le sens même de la société considérée. La culture — au sens anthropologique de terme — consiste en une mise en sens et surtout en la mise en sens de ce qui excède la signification. La mort oblige un rapport à l'inconnu, à l'invisible. La mise en scène symbolique de l'expérience (pourtant la plus immédiate) du monde ne saurait être bornée à ce qu'on peut "empiriquement" (mais selon quel regard qui ne s'interrogerait pas lui-même ?) en constater.

Venons-en au caractère "utilitaire" des rituels d'obsèques. On pourra dire par exemple que les rites funéraires sont censés être "utiles" au défunt, qu'ils sacralisent son existence, sacrifient à sa mémoire, établissent sa mesure d'homme et signifient la perte qu'il inflige à ceux qui restent. Ou l'on peut dire que ces témoignages de sollicitude dont il bénéficie, que ces prévenances dont on l'entoure, servent surtout les intérêts des survivants qui veulent s'acquitter au mieux de leur dette. Mais les rituels funéraires ont surtout une part de violence : il s'agit d'exiger de celui qui ne saurait rester là de quitter les lieux et de le congédier de la position même de l'absent. Celui qui décède présentifie violemment la limite de la mort. Et il faut violemment lui intimer l'ordre de passer de l'autre côté de cette limite au-delà de laquelle il n'y a pas de vie humaine. Pour le dire autrement et avec plus de précision, l'enjeu du rituel funéraire est de dire qu'il n'y a pas de vie humaine après la mort. Qu'importent, sous cet aspect fondamental, les "croyances", les destinations qu'elles supposent, et les habitations autres qu'elles supputent. L'essentiel est bien l'altérité d'un espace des morts qui ne saurait entrer en contact, se situer en jonction de l'espace des vivants. Les espaces des morts et des vivants ne sont pas mitoyens.

Commencer de répondre à la question "à quoi sert un rite ? ", c'est déjà rentrer dans l'ordre d'une compréhension de type utilitariste de la ritualité, c'est déjà participer d'une logique gestionnaire qui est précisément contraire à la ritualité "elle-même", c'est-à-dire ne se rapportant qu'à elle-même pour s'effectuer et trouvant son effet dans cette effectuation même.

Dans une optique utilitariste, l'essentiel tient en fait en peu de mots : un rite sert à faire aller les gens bien (ou mieux). L'énumération des bonnes raisons de pratiquer un rituel, de "faire un rite" trouve ainsi une raison sans doute bienveillante mais assez indigente. Or on ne fait pas un rite à proprement parler. Parce qu'un rite est déjà un faire. "Faire" un rite, c'est dédoubler la ritualité, et sous prétexte d'en mieux contrôler les effets sur les gens — produire une ritualité plus "adaptée", plus efficace, d'autres diront encore plus "signifiante" —, c'est ôter au rite sa puissance. C'est cela qui est remarquable dans l'évolution contemporaine des attitudes et dans la professionnalisation des funérailles. On affine les procédures, on met au point les techniques processionnelles, on régule les corps et leurs mouvements, on surinvestit sur la dynamique de groupe, on réglemente les symbolismes (de l'eau pour dire que la vie continue, une bougie pour éveiller l'espérance, etc.) et l'on bousille la ritualité à la manière d'un peintre consciencieux qui voudrait parfaire le tableau : en repassant sur les traits, en insistant sur les couleurs, en modifiant le cadre pour mieux tout mettre "en valeur", le travailleur appliqué transforme l'œuvre en "croûte"... À la manière du mélomane trop érudit et bavard qui explique tout ce qu'on est censé entendre de la musique (les phrasés, le legato...), on n'entend plus rien qu'un commentaire. Le rituel devient commenté. «Vous faites cela parce que cela sert à cela». Et l'on ne sait plus bientôt si c'était des obsèques à quoi l'on assistait ou à une «répétition funéraire» (Baudry, 2000 :213).

J'en viens à présent à cette obligation de constater que de nouveaux rites existent et qu'il y aurait urgence à en savoir les logiques et les sens. Il me semble que la société médiatique se montre ici, que le journalisme pressé vient obliger "l'expert" à convenir à ses propres modes de lecture, comme s'il existait des faits sans cesse nouveaux devant lesquels les universitaires devraient passer l'examen de leur intelligence, et surtout peut-être comme si l'on pouvait mesurer sa propre intelligence à sa capacité d'en dire quelque chose qui convienne à la logique médiatique (ou marchande).

L'idée de nouveaux rituels appartient-elle en propre au jugement scientifique ou à l'intention d'un marché qui veut se renouveler ? En s'appuyant sur des tendances, on peut mettre au point les produits qui leur correspondent le mieux. Au fur et à mesure, on met au point une "nouveau-té" qui correspond, comme cela n'a rien d'étonnant, aux services qui s'y trouvent adaptés et qui viennent eux-mêmes en renforcer la logique d'organisation. Il s'agit ici d'une logique de marketing dont la méthode est bien connue : des gens sont compris en terme de "publics" pour être associés aux produits qui répondent à "leurs attentes". Ainsi peut-on dire l'évolution probable d'une société justifiant la fabrication de produits qui vont en fait générer ladite "évolution". Il ne s'agit pas de prévision et moins encore d'analyse, mais de programmation. Je repose ici la question que je formulais en préambule de cet article : Qu'analyse le sociologue ? Une société ou des publics que des entreprises s'emploient à construire

pour que “leur demande” réponde à l’offre proposée, et cela dans la perspective d’un parfait ajustement ? Qu’étudie-t-on ? : des représentations sociales (nécessairement liées à des pratiques) ou l’idéologie que veulent diffuser des professionnels ? Sans doute pourra-t-on se demander si ces questions et les réserves qu’elles comprennent, sont bien fondées. Le sociologue doit-il critiquer la nouveauté d’une professionnalisation des funérailles ? S’il le fait, n’apparaît-il pas comme un idéologue ? Pourquoi militerait-il naïvement au nom d’on ne sait quelle vérité funéraire contre la mise en forme que des professionnels essaient de produire avec l’argument mal attaquable qu’ils répondent à des demandes ? Mais le sociologue n’a pas comme objectif de connaître les comportements prévisibles ou actuels des “publics” mais d’analyser des rapports sociaux, ce qui n’a rien à voir. En outre, il ne s’agit pas, pour ce qui me concerne, de critiquer une professionnalisation au nom d’une “vérité” anthropologique, mais de mettre en évidence l’écart qui existe entre une production professionnelle de la ritualité des obsèques et le travail que toute culture accomplit plus profondément pour donner sens à l’articulation des vivants et des morts.

J’en viens au dernier argument qui suppose que les rites (anciens ou nouveaux) aident le deuil, d’où leur “utilité”. De manière symptomatique on tend à substituer à l’expression «travail du deuil» (forgée par Robert Hertz et reprise autrement par Sigmund Freud) celle de travail de deuil, ce qui est tout différent. Disons ici simplement les choses. Travail du deuil : cela signifie que la personne est travaillée par le deuil, donc qu’il s’agit d’un processus qu’elle ne contrôle pas, qui excède ses capacités de maîtrise. Travail de deuil : cela signifierait que l’individu pilote ses affects, qu’il conduit sa propre évolution d’un état psychologique vers un autre, alors qu’il s’agit — comme pour le mort — de passer d’un statut à un autre. Travail de deuil : il s’agirait de la résolution d’un processus psychologique (au sens éventuellement “tout bête” de quelque chose qui se passerait “dans la tête”, et dans la tête uniquement). Il s’agirait de l’éradication progressive d’une information (“il est mort”) par le cerveau, d’une digestion neuronale de la triste nouvelle. Ou plus simplement encore, et de manière plus redoutable, on propose la vision d’une expression lacrymale du deuil, comme s’il s’agissait d’extraire de soi ce qui encombrerait la définition du soi-même. On retrouve ici l’ordre intimé (imposé pour notre “bien”), de dire, d’exprimer, “d’en parler”. Cela au mépris du silence qui constitue aussi la manière que les sociétés ont de faire place à l’inconnu, à l’invisible, au mystère, à l’indicible. Le deuil n’est pas un “problème”, mais une forme de l’intelligence humaine, ou ce qui marque l’humanité de nos intelligences. Le deuil n’est pas qu’un mauvais moment à passer, mais le remaniement de sa propre place de vivant par rapport au défunt, comme médiateur des relations avec autrui.

2. Des postulats anthropologiques

Ce qui est incroyable dans la mort, ce n'est pas la mort même, dont nul ne sait rien sauf qu'elle conclut l'existence, mais l'onde de choc qu'elle produit, le ravage qu'elle actualise. L'information du décès, le constat scientifique de la fin ne suffisent jamais à l'élaboration nécessaire d'un rapport à la mort. Or ce rapport ne se construit pas sur la base d'une acceptation du décès, mais sur la base inverse de son refus. Louis-Vincent Thomas distinguait justement entre ce qu'il appelait un déni «réel» et un déni «symbolique» de la mort (Thomas, 1975). Et il montrait que les sociétés traditionnelles jouaient d'un «déni symbolique». Demander aux gens, à nous-mêmes, d'accepter "réellement la mort", cela peut ressortir à l'exhortation de virilité. Mais cela n'a culturellement aucun sens, sauf celui d'abolir la culture même qui consiste à refuser la mort. Mettre entre la fin et la mort l'espace des morts est ce qui permet de résister à la mort, de l'accepter, mais secondairement sur la base essentielle de son refus premier. C'est bien lorsque ce refus "second", mais fondamental, ne s'accomplit plus culturellement que la négociation avec les morts est en péril.

La «retenue» du mort, dont parlait Thomas, n'est pas strictement une inclusion du décédé, mais au contraire une forme de distanciation d'avec le mort et d'avec l'œuvre de la mort elle-même. Ce qui se ritualise, ce n'est pas "la mort". Ou ce que la ritualité accomplit, ce n'est pas une acceptation de la mort, mais la négociation humaine, sensée, de son refus : l'isolation du décédé dans le registre déjà impensable du décès, l'installation de son corps dans le registre déjà impensable de son exclusion propre.

De fait, l'on craint les morts. Ils envahissent vite, au lieu de se tenir dans ce corps qu'on pourrait facilement situer. Ou l'on peut dire que le mort s'exclut. Et c'est cette auto-exclusion qui est effrayante. Le pari vivant pour la vie proteste de toute son énergie contre ce départ, contre cette abstention, contre cette absence qui ne peut pas même prendre figure de l'humanité de l'absence. Il y a bien quelque chose d'inhumain dans la procédure du décès. La mise en rapport du défunt qu'oblige le rituel funéraire suppose précisément la mise en scène d'un écart qui excède une communication toute rationnelle ou la simple gestion des émotions.

On peut dire du mort qu'il incarne la disparition telle qu'elle menace précisément le rapport à la mort qui fonde la culture commune. Le travail culturel de ce rapport suppose bien la reprise de l'événement de la disparition. Le décédé que je vois est un disparu. Et la nausée qui s'éprouve devant le cadavre, comme en parlait Georges Bataille, est bien liée à cet effondrement. Ce ne sont pas seulement nos hantises devant le cadavre en tant que tel qui nous tiennent éloignés du décédé. C'est déjà le fait du décès, l'absurdité de l'arrêt, la brutalité de l'interruption qui nous menacent. Ou c'est la coïncidence parfaite du décès dans le corps inerte qui nous est insupportable. Le support culturel vient nous aider à répondre à la disparition par le mouvement d'une mise à l'écart du mort. Le disparu

est ce mort qui ne s'est pas assez écarté, celui qui vient de décéder n'est pas encore assez loin du monde des vivants. Le travail culturel doit précisément s'en saisir pour l'écarter dans la mort.

Tout se tient peut-être : à partir du moment où la construction de l'espace des morts ne se fait plus, c'est la mort qui ne fait plus sens de limite. Et réciproquement, quand la mort ne fait plus sens de limite, l'espace des morts ne se construit plus ou se construit mal. Du moins peut-on observer dans la société d'aujourd'hui que les deux phénomènes sont contemporains : faible espacement des morts, faible qualification de la mort comme limite.

On peut constater des états, mais il faut des transitions pour les situer dans un espace de significations. L'état du disparu ne suffit pas à la ritualité funéraire. Ou plutôt l'on peut dire que la ritualité funéraire est une élaboration du rapport à la mort dans le traitement sous forme de transition de l'état du disparu. Que le décédé ne soit plus là n'empêche qu'il est encore là, et c'est cet entre-deux que la ritualité doit travailler. Ce n'est pas un vivant qui a "décédé récemment" qu'il faut entourer avec respect, mais un mort qu'il faut pouvoir congédier en lui assignant une place. Le décédé menace. On craint son étrangeté radicale avec laquelle la société ne sait pas négocier. On craint cette figure de la disparition qui menace de rester absente : inerte et d'autant plus incontrôlable. On s'accommode de l'inertie des objets, sans doute. Mais le corps n'est pas un objet. En prenant la douteuse allure d'un objet, la chose inerte du cadavre bouleverse les repères du récit et des échanges. Le mort doit être entouré de respect, s'accorde-t-on à dire. Mais il faut surtout le "tenir en respect" : le mettre à distance, le mettre dehors. La ritualité funéraire constitue une occasion essentielle à la construction du dehors, dehors sans lequel le rapport au monde ne fait lui-même plus sens. Il faut que le mort quitte l'histoire humaine qu'il a lui-même désertée. Et le rituel vient actualiser ce départ, en positionnant la société humaine devant le dehors où elle dirige le cadavre.

Bien entendu l'on ne saurait prouver l'existence réelle des morts. Mais ce qu'il faut comprendre c'est que les morts existent pour nous, et que cette existence conditionne l'entre-nous. La ritualité funéraire, en tant que «défense culturelle» (Devereux, 1973), associe une temporalité sociale et une temporalité psychique. Longtemps le deuil fut réglé dans le temps ou supposait un règlement de la durée. À défaut de ces repères qui ne font plus sens dans la culture contemporaine (les grands deuils, les demi-deuils, les impératifs vestimentaires, les restrictions sociales, les devoirs et les droits...), reste la reprise entre soi et entre nous d'un événement qu'il s'agit toujours de ritualiser en donnant à la disparition le sens d'un départ : il faut tout à la fois que le mort s'en aille et que, séparé en tant que défunt, il prenne place autrement dans l'espace des vivants.

Les morts nous mettent en présence d'une Figure à la fois "représentée" et hors de la représentation. Il ne s'agit pas de ce que l'on peut se représenter, comme on dit qu'on a une idée de quelque chose, ou au sens d'une image possédée qui permettrait de cerner l'inaccessible et de contrôler une altérité. Les représentations qu'on en a sont toujours "décevantes", inexactes, imparfaites. Elles ne tiennent jamais lieu d'un savoir. Elles ne comblent pas l'énigme de la mort, elles ne permettent pas de supprimer l'écart que les morts imposent dans nos vies : la division qui nous marque. Et c'est bien dans le silence (Le Breton, 1997 :256 et sv.), plus que dans une logorrhée thanatologique, que les morts sont présents. Présents dans cette "absence" qui nous vient à nous-mêmes dans l'idée à laquelle l'on n'échappe pas d'être mort. Idée dont tout à la fois nous n'avons rien à faire, idée "inutile", et qui ne peut se supprimer, qu'on ne peut mettre dans un coin isolé en attendant de savoir l'usage que l'on pourrait en avoir¹.

La mort de l'un d'entre nous n'est pas qu'une information désastreuse. Et si elle peut être le point d'arrivée, le terme et la terminaison d'une existence, reste à la charge de l'imaginaire des morts de ne pas se satisfaire de cette donnée de base. De ne pas abandonner toute la question du désastre au point d'arrêt du tombeau. De ne pas comprendre que le parcours s'est exactement achevé là et que l'individu décédé a trouvé ici sa dernière butée. Comment pourrait-on tranquillement se dire, en parlant d'une vie, qu'elle s'est finalement conclue sous cette dalle ? Comment pourrait-on s'adresser à quelqu'un en lui demandant dans quelle fosse un parent mort a fini sa trajectoire ? Comment aussi bien pouvoir se dire qu'il est "dedans" ? Sans doute la tombe vient-elle situer un lieu d'inhumation et ce qui fut inhumé est bien un mort. Mais le mort ne condense jamais tout de la question de la mort. Et c'est aussi la relance perpétuelle de cette question, même informulée, qui "replaces" le défunt dans la parole des vivants, comme condition même de cette parole sur les morts.

Pour condenser l'idée sous-jacente aux propos que je viens de tenir, je dirai qu'un postulat (qui ne tient pas que de la fantaisie ou de la lubie) organise mon propos. La mort provoque la culture en ce que la mort est une limite dans le réel qui appelle la configuration symbolique du rapport à l'extériorité. C'est ce qui permet de comprendre qu'il n'y a pas d'acceptation possible de la mort, c'est-à-dire de l'inconnu, mais une mise en scène du rapport à la mort, ce qui est tout différent. Dira-t-on qu'il s'agit d'un pur postulat, hors de toute preuve empirique ? Evidemment pas. S'il trouve sa source dans des leçons anthropologiques, psychanalytiques ou encore philosophiques, il rencontre aussi des échos, (non pas seulement des "preuves", mais le dynamisme d'une mise en question) dans la prise en compte la plus concrète de pratiques "ordinaires".

¹ « Sous le ciel voûté des rêves, l'homme en proie au cauchemar, quel que soit le motif de son angoisse, revit la peur d'être enterré vif, et d'avoir à chercher le sommeil à côté de son propre cadavre » (MACÉ G., 1993, p.79).

3. Des pratiques ordinaires

Il s'agit ici de l'ordinaire au sens du quotidien dont a parlé Michel de Certeau (Certeau, 1980) ou de la banalité qu'étudie Claude Javeau (Javeau, 1991, 2000). Dans la vie quotidienne, l'enjeu essentiel est-il celui des croyances ? Non. Les sociétés dites "traditionnelles" ne "croient" en rien. Il ne s'agit pas de croyances, mais de figurations, de représentations, de mises en scène où l'on reprend l'événement du décès — au sens étymologique le "décédé" est celui qui s'est écarté —, c'est-à-dire de l'écart dans un espacement des morts nécessaire à l'organisation de ce monde même. Le tout se jouant dans la combinaison de contradictions multiples qui ne signent pas seulement les ambivalences psychologiques des survivants, mais la complexité d'une construction. On retient et l'on fait partir, on isole et l'on inclut, on se lamente et l'on se réjouit, on dissocie et l'on associe...

Aujourd'hui, chez nous, le mort ne serait plus exactement mort, mais plutôt "non-vivant", selon une logique binaire, platement oppositionnelle et dépourvue des ressources d'une logique dynamique capable de faire place aux "contradictions". Ainsi le "départ" du mort (non pas tant un voyage qu'une différenciation) devient-il difficile. Ainsi ne sait-on plus ce qu'on vient faire devant la tombe, et ce que l'on peut dire devant le cadavre retenu dans une apparence de corporéité. La crispation contemporaine sur le corps du défunt, que l'on peut dans le temps qui suit conduire au crématorium, témoigne d'une retenue du mort dans sa vie, dans cette vie, mais sans capacité de se poser devant l'altérité du mort. Finalement, l'ambiguïté domine et conduit au désarroi le plus désolé. Ou la situation qui s'impose porte à la folie : c'est d'un vivant qu'il faudrait se séparer, procédure impossible. À la fin il n'y aurait plus ni morts ni vivants, mais des gens encore ici et des gens nulle part.

Mais dans la pratique qu'ont les gens de leur espace domestique et relationnel, on retrouve des contournements d'objets, des évitements de conversation ou des manières de taire la raison pour laquelle on refuse de donner suite à une demande : prêter un objet, le donner à manipuler à celui qui voudrait l'examiner de plus près ou raconter tel épisode de son existence. De même retrouve-t-on, dans l'usage des photographies, ces manières d'écarter de l'ordre des souvenirs "la" photographie qui fait le plus sens de la mort de l'autre et de sa perte dans sa propre vie. Ce n'est pas une collection d'images que l'on possède et que l'on peut tenir à l'instant voulu sous des yeux vérificateurs. C'est une photographie qu'on trouve un jour, une photo qui tombe d'un tiroir, qui se glisse hors d'un album ou qui sort d'une enveloppe qui devient cette photographie (dont on ne savait plus l'existence) et qui surprend celui qui la "retrouve".

La photographie ne se prend pas comme le résultat d'une description ou comme preuve d'une inscription — plutôt peut-on s'étonner de la "retrouver" photographiquement étrangère au souvenir qu'on voulait en posséder — mais comme la matérialité qui reste d'une absence incernable. À défaut de destination *post mortem*, sans soutènement symbolique qui oriente un imaginaire des morts, on recompose à partir d'un objet pauvre et limité toute la limite qui permet la distanciation, c'est-à-dire ce qui permet de savoir qu'il est mort et que j'en suis séparé. Sans doute cette limite fondamentale ne se trouve-t-elle pas à proprement parler tracée, mais il faut comprendre — et c'est cela l'essentiel — que la trace photographique joue comme trace inverse. À prendre au pied de la lettre sa possession ou sa manipulation, on peut croire que les gens s'en contentent, que la "photo souvenir" leur suffit. On peut donc conclure que l'imaginaire des morts s'aplatit, qu'il s'appauvrit en se rabattant au rang d'une exactitude sans épaisseur. Ou bien l'on peut croire à la naïveté d'une mémoire qui s'illusionnerait sur ses preuves ou sur ses "appuis". Mais la photographie est l'élément d'une combinatoire complexe, et la "simplicité" de son usage proteste plutôt contre la simplification d'un rapport aux défunts. En fait, c'est l'incapacité même d'une photographie à prouver quoi que soit qui installe une distance là où la disparition menace de l'anéantir. La photographie du mort n'est pas une apparition maintenue. Elle lutte contre la disparition par effet implicite de distanciation.

Emmanuel Lévinas l'a bien dit : «L'angoisse de la mort est précisément dans cette impossibilité de cesser, dans l'ambiguïté d'un temps qui manque et d'un temps mystérieux qui reste encore. Mort qui par conséquent ne se réduit pas à la fin d'un être» (Lévinas, 1990 :49)². La ritualité funéraire, qui n'est pas réductible à la cérémonie des obsèques, consiste en un traitement du temps du mort. C'est le mourir qui se reprend dans un récit. On raconte les derniers instants. On fait "dire au mort" la durée et la brutalité d'un mourir, on reprend dans l'expérience du temps commun ce qui précisément échappe, par une temporalité autre, à l'histoire vécue avec lui. Mais on fait encore et aussi vivre au mort une temporalité indéfinissable au plan de la logique, un temps d'après qui ne peut se conjuguer qu'en rapport à un temps interrompu et à une temporalité poursuivie autrement. Les deux exigences s'entremêlent contradictoirement. Les contradictions s'associent. Le mort figure ce temps du mourir qui ne prend jamais sens dans le maintenant, ou dans l'idée d'une fin. Et ce sont les vivants qui sont en charge de faire vivre au mort ce temps d'outre temps, qui ménage une temporalité extérieure tout à la fois intriquée à la durée humaine.

² «Le mourir est angoisse, parce que l'être en mourant ne se termine pas tout en se terminant» (MACÉ G., 1993, p.79).

En conclusion, l'idéologie du marketing funéraire n'entend rien à ces questions. On peut s'intéresser à cette idéologie comme à un objet empirique, mais on ne saurait en faire un objet de recherche. Et si c'est l'idéologie de l'objet de recherche qui gouverne l'intelligence de l'objet empirique (les attitudes des publics devant la mort devant s'étudier au profit d'un marketing), alors où se trouve la sociologie ?

La question qu'il faut donc poser est la suivante : comment une culture fondamentale parvient-elle à négocier autrement l'écart nécessaire, la construction de l'ailleurs, et son articulation à ce monde ? Pour y répondre, j'ai tenté de le montrer, c'est du côté de la culture quotidienne des gestes, des phrases et des silences qu'il faut se tourner. En comprenant que des résistances s'y jouent, que des inventions se perpétuent. Ainsi peut-on "préférer" cette voix intérieure, dont parlait Maurice Merleau-Ponty, aux bavardages savants, aux discours d'experts, aux explications verbeuses qui oublient qu'il faut commencer par se taire pour accueillir l'homme en deuil, c'est-à-dire l'humanité même de l'autre homme ³.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAUDRY P.,
 1999 *La Place des morts*, Paris, Armand Colin.
 2000 "Les nouveaux rites funéraires", *Prévenir*, n° 38.
- CASTEL R.,
 1981 *La gestion des risques*, Paris, Minuit.
- CERTEAU M. (DE)
 1980 *L'Invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, UGE.
- DEVEREUX G.,
 1973 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.
- JAVEAU C.,
 1991 *La Société au jour le jour*, Bruxelles, De Boeck Université.
 2000 *Mourir*, Bruxelles, Les Éperonniers.
- LE BRETON D.,
 1997 *Du silence*, Paris, Métailié.
- LÉVINAS E.,
 1990 *Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche.
- MACÉ G.,
 1993 *La Mémoire aime chasser dans le noir*, Paris, Gallimard.
- THOMAS L.-V.,
 1975 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- TROMPETTE P., BOISSIN O.,
 2000 "Entre les vivants et les morts : les pompes funèbres aux portes du marché", *Sociologie du Travail*, 42, 3, pp.483-504.

³ Voir BAUDRY P., 1999.

La Mort : entre subjectivité et transcendant Des symboliques “en dialogue”

par Étienne Bocquet *

L'effort de compréhension des ritualités nouvelles autour de la mort laisse subsister une question cruciale : comment interpréter la tension constitutive du religieux entre subjectivité et transcendant ? Il ne suffit pas de la thèse rabâchée de l'individualisme hédoniste contemporain. Il convient de questionner et d'écouter aussi bien l'intention que le sens vécu des conduites et des discours. Dans un premier temps, nous mettrons ainsi en écoute réciproque deux modalités contrastées d'appropriation du message chrétien concernant la mort : une version chrétienne et une version athée. Ce qu'elles peuvent offrir d'ouvertement antithétique stimulera dès lors la réflexion dans une double direction : découvrir de quoi appréhender les formes de religiosité actuelles dans une perspective interprétative plus “constructive” et, à considérer les formes religieuses d'hier (années 1980-90) et certaines ritualisations d'aujourd'hui, garder ouverte et critique toute enquête sur la nature et le sens du religieux investi çà et là.

I. Des logiques frontalières antithétiques

Cette première partie s'appuie sur les résultats partiels d'une enquête menée dans les années 1985-90 auprès de deux échantillons aléatoires d'intellectuels âgés de 35 à 65 ans¹. Les répondants se déclaraient soit croyants soit non-croyants. Ils appartenaient, dans leur grande majorité, à deux institutions universitaires, hautement symboliques d'affiliations philosophiques bien identifiées dans l'opinion publique : respectivement l'UCL (Université Catholique de Louvain) et l'ULB (Université Libre de Bruxelles)².

Le matériau de référence examiné ici est constitué essentiellement des réponses données, au cours d'entretiens semi-directifs, à la question ainsi formulée : «La mort, qu'évoque-t-elle, pour vous, comme question, ré-

* Facultés Catholiques de Lille, 60 Bd Vauban, F 59000 Lille.

¹ Cette enquête a donné lieu à une thèse de doctorat en Psychologie sous le titre *Vers une Psychologie du croire. Enquête auprès d'Adultes Croyants et Incroyants*, 1990 (Promoteurs J.-M. Jaspard et A. Vergote).

² Précisons que le “L” de ULB, traduit par “Libre”, signifie également “laïque” dans le contexte socio-politique et culturel belge.

action ou attitude devant la vie et devant Dieu ? ». Ajoutons que la recherche, dans son ensemble, était basée sur une comparaison ou une mise en regard mutuelle des positions respectives des personnes interrogées à partir d'autres thèmes encore : la liberté, la souffrance, le sacré...

A. Représentation de la mort et réaction affective devant la mort

Globalement, chez les croyants comme chez les non-croyants, apparaissent la même représentation de la mort et les mêmes types de réactions affectives devant celle-ci. La mort est une «adversité» pour tous. Elle est une «menace» pour la personne ; elle est source d'anxiété et de «tristesse» ; elle est une réalité «inconnue et négativement perçue». Pour l'ensemble des croyants et des non-croyants, elle est aussi «mauvaise».

Ce premier constat d'une perception ou appréhension de la mort, largement semblable chez les croyants et les non-croyants mérite quelque commentaire. En effet, que croyants et non-croyants éprouvent très sensiblement les mêmes sentiments à l'évocation de la mort donne d'emblée à voir et penser que ni la foi des croyants — notamment celle en la Résurrection — ni la volonté assez générale des non-croyants de naturaliser la mort ne semblent de prime abord influencer significativement sur la représentation ou la nature du vécu affectif et psychologique de la mort. Comme si, en particulier, la foi vécue ne rendait pas plus "facile" l'idée de la mort.

Certaines différences subtiles se manifestent cependant. Ainsi, concernant le thème de la peur, nous observons que les non-croyants en parlent plus souvent que les croyants. Mais ce sera, généralement, pour nier cette peur. Les croyants, au contraire, lorsqu'ils évoquent la peur, le feront plutôt pour l'avouer tout en se référant à la résurrection ou encore à la foi en une présence de Dieu. Des deux côtés, la peur — niée ou reconnue — est donc bien un thème de référence³. Mais elle est mise en scène dans des perspectives différentes : soit celle d'un «passage vers autre chose» (croyants), soit celle d'une «fin inexorable» (non-croyants) :

Je ne hurlerai pas parce que le Cracatoa fait éruption. Ça me semble partir de la logique naturelle des choses [...] De même, la mort c'est quelque chose d'éminemment normal. Ça ne me choque absolument pas. (un scientifique de 60 ans)

La mort constitue encore la "grande inconnue". Et ceci davantage pour les croyants de formation littéraire que pour les non-croyants de formation scientifique, les deux variables jouant ici de manière combinée. Ainsi, on pourrait dire que la foi ne supprime pas l'inconnu de la mort : au contraire, elle semble permettre qu'il y ait de l'inconnu, un inconnu qui

³ Que l'angoisse ou la peur soient partagées aussi bien par les croyants que les non-croyants donne à penser que la mort n'est jamais uniquement naturelle : elle continue de choquer, de révolter ou encore de violenter l'homme dans la représentation de lui-même qui ne se réduit jamais complètement à un regard simplement immanent. La nature symbolique de l'homme en fait, tôt ou tard, un contestataire en puissance de toute appréhension purement biologique de l'humain.

s'oppose au néant. Ce résultat aussi semble infirmer la pensée que «les mythes religieux, les idéaux axés sur le sacrifice, s'appuient sur la mort pour abolir l'inconnu, celui du trépas individuel» (Rosolato, 1988 : 247)⁴.

B. Les mises en perspective croyante et non croyante de la mort

Le concept et l'image d'horizon régulateur illustrent assez bien la portée et l'enjeu du regard herméneutique que nous portons à présent sur les deux types de représentation — croyante et non croyante — de la mort.

1. La logique métaphorale des croyants

Le cadre de lecture des croyants se définit très nettement et massivement à partir du terme de Résurrection ou de celui de ressusciter. Ce terme résonne à la fois comme une source et un horizon de signification spécifique qui concernent aussi bien la vie que la mort. Nous employons ici l'expression de logique métaphorale pour traduire au mieux ce pouvoir de "traversée", de "passage", de "voyage", de "cheminement" que les croyants utilisent dès lors qu'ils "envisagent" la mort à partir de leur foi. L'idée de mouvement, de transgression même, consono fort opportunément avec le terme "métaphoral" qui suggère cet aller vers l'être ou vers l'autre ou encore ailleurs, au-delà de ce qui peut être mesuré à partir de soi-même⁵.

Les croyants nous avertissent toutefois : il ne faut pas céder à une sorte d'usage incantatoire de ces images et de ces termes. La traduction métaphorique de la mort et de l'inscription métaphorale ou symbolique — en ce cas précis du mourir ou de la mort — n'épargne pas au croyant toute angoisse, pas plus qu'elle ne le dispense de quelque doute. Ainsi, pour cette femme : «en tant que passage, c'est toujours un plongeon dans un trou noir même si... » ou encore, pour ce scientifique : «le passage c'est le dernier abandon... il y a toujours cette angoisse de l'inconnu malgré tout».

En un certain sens, nous ne pouvons parler humainement de la mort qu'en recourant au langage métaphorique. Certes plusieurs non-croyants affirment la mort comme «phénomène naturel d'extinction irréversible de la vie». Mais un regard rationnel ou objectif sur la mort biologique peut-il à lui seul rendre hommage à la dignité symbolique de l'être humain ? Symboliser la vie, c'est plus et autre chose que métaphoriser la mort. Il y a une manière de parler métaphoriquement de la mort qui vise ou équi-

⁴ On retrouve ici la trace d'une précompréhension de la religion comme "remplissage" maternel, selon l'ordre du besoin, en guise d'échappatoire.

⁵ Le concept de transcendance peut désigner en effet soit le "mouvement vers", soit le terme de ce mouvement, soit encore les deux à la fois. Il est rare que les croyants n'évoquent pas les deux aspects en même temps, tandis que pour les non-croyants, le mot est le plus souvent synonyme de "mouvement". On comprend la réserve et même la méfiance de bien des non-croyants devant ce terme qui, culturellement, indique le plus souvent le mouvement de l'homme vers Dieu plutôt que l'inverse. C'est ainsi que généralement le terme, pour le non-croyant, suggérera un lieu vide, voire un inconnissable, quand du moins il est utilisé.

vaut à simplement rapatrier la mort dans le giron de la vie : «La métaphorisation de la mort en dissout la réalité en l'assimilant aux failles et aux pertes de notre existence» (Vergote, 1990 :419). Par contre, parler de la mort comme passage, même périlleux, vers un ailleurs, une autre naissance et une vie autre laisse entrevoir la démarche proprement symbolisatrice de celui qui croit en Dieu.

La foi chrétienne telle que la laissent percevoir les croyants interrogés atteste de cette confiance qu'ils placent en l'Autre de la Résurrection. La logique croyante se déploie à l'intérieur de l'espace symbolique traversé par l'avènement de Celui qui, parce qu'il est la Vie et le Chemin, vient éclairer et susciter le devenir homme et le devenir croyant au-delà du mourir.

La mort affecte réellement le "décours" de la vie en l'interrompant de manière irrévocable ; la vie, dès lors, pour dépasser cette irréparable cassure, ne peut qu'attendre d'un acte de symbolisation religieuse l'attestation qu'elle est plus forte que la mort. Telle est, au sens fort, la portée symbolique — que nous avons appelée métaphorale — de la logique croyante devant la mort.

2. *Logique métastatique des non-croyants* ⁶

Si les croyants offraient un cadre de lecture de la mort unifié et articulé autour du concept de Résurrection, il n'en va évidemment pas de même pour les non-croyants. À l'horizon de la Résurrection se substitue la texture mortelle indépassable de la vie. Sous un premier aspect, la représentation de la mort de nombreux non-croyants, en tant que changement mortifère, n'apporte ainsi rien d' "autre" apparemment que la mort elle-même. Un second aspect, cependant, tend à suggérer une certaine ouverture, faite d'incertitude, de scepticisme, d'impuissance, certes, mais ouverture quand même, fût-elle indécise ou même agnostique, ou encore refus catégorique de l'athée devant la nature blessée à mort.

Apparaît dans ce contexte la figure de la "mort en soi". Contrairement aux croyants qui situent la mort en perspective de l'Autre de la Résurrection, les non-croyants ne semblent (re)connaître que la mort en soi, c'est-à-dire sans référence explicite à une altérité. Bien plus, toute référence à une altérité quelconque se trouve rejetée le plus souvent de façon vigoureuse.

⁶ Clarifions l'emploi de ces termes à partir de la racine grecque *meta* qui signifie changement, succession et donc aussi mouvement. Ainsi on entend, par "métaphore", le transfert (transport en grec moderne) de sens par substitution ; par "métaphoral", le pouvoir de "passer", d'aller vers l'autre. En ce sens, «le métaphoral excède la condition linguistique de la métaphore» (BRETON S., 1988, p.87). Le terme "métastatique", issu de métastase, signifie plutôt un simple changement de place. La métastase constitue un amas de cellules cancéreuses issues d'une migration à partir d'un foyer primitif (BOUFFARTIQUE J., DELRIEU A.M., 1996, p.159). L'emploi de ce terme, peut-être quelque peu risqué, tend toutefois à traduire au plus près la volonté expresse, dans le chef des non-croyants, d'appréhender le mourir comme une opération plus proche de la "décomposition" biologique que de la "composition" symbolique.

Interrogés plus expressément sur la Résurrection, voici les trois principales réactions formulées par les non-croyants :

(1) L'idée de Résurrection d'abord est une infraction à l'ordre naturel, car "la mort fait partie de la vie...". Derrière ces explications, beaucoup de non-croyants laissent entendre que le courage qui consiste à résister, debout, face à la vie, même jugée ici et là absurde ou insensée, est plus honorable que la quête de solutions ou de consolations à l'extérieur de soi. Ainsi, un non-croyant marxiste de 57 ans dira :

Non, la mort c'est la fin de l'homme. C'est une sorte de moisissure qui s'est développée puis un jour, ça s'arrête et c'est fini.

En soi, pour beaucoup de non-croyants, la mort est donc naturelle : elle fait partie de la vie, même si celle-ci oscille entre «la plénitude de sens inexprimable» et quasi extatique et le constat amer qu'elle est «désespérément finie».

(2) En second lieu, pour les non-croyants, toute notion de survie ou de résurrection évoque trop clairement le rappel d'une aspiration infantile et illusoire à l'immortalité. Certes cette nostalgie imaginaire d'immortalité n'épargne *a priori* aucun mortel, qu'il soit croyant ou non. Mais que cette requête spontanée soit à considérer comme infantile, voilà qui, d'office, rabat toute interrogation et aspiration de nature transcendante sur un unique plan d'immanence, comme l'exprime bien cette femme de 60 ans :

Il faut donc mourir. Je trouve ça scandaleux parce que chaque individu a tendance à continuer dans son être [...] Je pense qu'il ne faut pas prendre ses désirs pour la réalité.

(3) Enfin, pour bien des non-croyants, se référer à la Résurrection n'a pas d'intérêt tout simplement parce qu'il s'agit d'une réalité invérifiable, donc impossible, ainsi que l'explique ce scientifique de 35 ans :

Je ne parviens pas à comprendre comment on peut être universitaire c'est-à-dire très rationaliste dans toutes ses démonstrations scientifiques et en même temps croyant.

On aura compris que le critère de vérité est exclusivement rationnel. C'est une autre manière de disqualifier toute forme de discours religieux comme non pertinent et non avénu dans un cadre de référence exclusivement rationnel et logique.

En résumé, pour les non-croyants : «Dieu n'a rien à voir là-dedans». La vie est la vie, la mort est la fin de la vie ; l'une et l'autre peuvent n'avoir aucun sens : «la vie est, c'est tout» (homme, scientifique de 40 ans). Elle peut aussi bien se passer entre l'ivresse et l'extase qu'entre l'impuissance et le désespoir, autant de figures ou de formes d'une vie indéterminée *a priori* et indexée sur la mort effectivement déterminante, elle.

Dans le même cadre, la mort est naturelle. On a pu entrevoir dans les commentaires précédents combien les non-croyants de notre enquête tendent dans l'ensemble à (dé)nier d'autant plus le caractère incompréhensible de la mort que, croient-ils, le Dieu des croyants apparaît à ceux-ci

comme étant la clé de dépassement ou d'interprétation de cette énigme. D'où, semble-t-il, la démarche contraire — globalement présente même si elle se décline différemment ici ou là — qui consiste à refuser tout principe d'au-delà.

Nous avons qualifié de métastatique cette logique dans la mesure où, plus que de traversée et de passage vers un ailleurs ou un autre, elle dit, humblement, le lieu évanescant, bientôt caché, silencieux et vide de toute pensée et de tout être. Notre objectif n'est pas de rendre compte de la grande variété des positions à l'intérieur de cette logique. On l'a perçue globalement : elle préfère l'abandon à la Mère-nature, elle-même périssable, à la mise en route vers l'Autre de la vie. C'est qu'en effet celui-ci apparaît trop comme un rival écrasant, susceptible d'expatrier ou d'exproprier l'homme de la terre qui l'a vu naître et qui l'a laissé libre et responsable de son devenir.

Nous voici dès lors rendus au point extrême d'antinomie entre les deux logiques pourtant frontalières. La mort interrompt le flux normal de la vie de manière énigmatique et incompréhensible. Et si l'on voulait s'y opposer, ceci semblerait requérir une intervention extérieure, étrangère à l'homme. Or, le non-croyant éprouve le plus souvent comme une violence, une intrusion ou encore une humiliation l'intervention d'un Dieu qui ne respecterait pas sa revendication d'autodétermination absolue.

Pour percevoir mieux encore ce positionnement nettement antithétique, reportons-nous aux modes respectifs de compréhension de l'Autre de la Révélation. Les croyants, en adhérant au message de la Résurrection, donnent leur foi à la Parole de Révélation. L'Autre de la foi est reconnu dans l'initiative gratuite de sa Parole. Le *Logos* originaire traduit avant tout cet événement gratuit de la Parole qui s'offre à l'homme dans l'histoire. Or l'histoire de la pensée occidentale a interprété massivement ce *Logos* comme «le parcours de signes maîtrisé par la raison, la clôture d'un espace» (Resweber, 1988 :116). Ne se trouve-t-on pas dès lors devant la même représentation métaphysique de la vérité quoique dans deux directions opposées : pour les uns, la vérité ne peut venir que d'ailleurs ; pour les autres, elle ne peut venir que d'ici-bas ou d'eux-mêmes, sous le régime de la raison, seul juge "autorisé" de sa vérité ?

II. Du fondamentalisme dogmatique à une fondamentalité religieuse commune

Allons droit au cœur de la thèse soutenue en ces pages.

Bien que fort partiel, le regard porté sur l'appartenance religieuse ou non de deux communautés universitaires nous a fait découvrir certains traits de quasi-institutionnalisation d'un malentendu durable.

Explicitons d'abord le processus du malentendu afin de mieux mettre en lumière la portée réductrice et même stigmatisante du fondamentalisme en général. Le malentendu n'est pas d'abord le refus d'écouter ou d'entendre. Il tend à exprimer plutôt une façon particulière de répéter le

sens : «Il consacre la priorité de la parole reçue sur la parole prononcée. En d'autres termes, le discours entendu prend sa revanche en s'annexant le discours proféré, ou bien le discours proféré est isolé du discours entendu» (Resweber, 1988 :103). Ainsi donc, le malentendu fonctionne — parfois inconsciemment d'ailleurs — sur la base d'une sous- ou d'une surestimation du discours d'autrui. C'est pourquoi nous pouvons faire l'hypothèse que, pour une part importante, ce processus de malentendu permet de mieux comprendre la configuration d'un certain paysage politico-religieux dans nos contrées. Comme dans le fondamentalisme, où le sens littéral est le seul admissible et où aucune interprétation historique ou scientifique n'est tolérée, le malentendu, c'est l'attitude dogmatique⁷ qui domine au sens kantien d'une confiance générale dans ses principes, sans critique préalable du pouvoir même de connaître. Comme tel, donc, il n'épargne *a priori* personne, qu'il soit croyant ou non.

Cette attitude dogmatique nous éclaire donc sur plusieurs aspects du chemin à parcourir pour dépasser précisément toute approche réductrice et mortifère du religieux. Tout d'abord, l'on perçoit aisément combien l'attitude de dialogue, qui est à la fois l'antidote et l'opposé du dogmatisme, permet de «casser la logique des affrontements stériles et de dépasser les mentalités politiciennes dont on sait qu'elles habitent souvent les clochers les plus reculés» (Ringlet, 1998 :30). Mais pour opérer cette traversée multiple de nos représentations mutuelles de croyants, de non-croyants, de douteurs, de chercheurs et autres encore, nous retenons comme nécessaire de reconsidérer ce qu'on pourrait nommer la *fondamentalité religieuse* (Jarczyk, 1991 :202-214).

Pour penser des catégories religieuses non catégoriques, nous commencerons par prendre appui sur la citation de A. Vergote qui note que : «du moment que l'homme s'efforce de penser dans l'ordre métaphysique l'existence divine impliquée dans le langage religieux, il en arrive à identifier Dieu d'après les deux principes de pensée traditionnelles qui sont : immanence et transcendance» (Vergote, 1974 :53). Or nous sommes portés à croire que c'est fort probablement la rupture ou le manque d'articulation entre les deux mouvements ou dimensions évoqués qui a pu provoquer une aussi vaste et profonde fracture dans le trajet de la symbolisation religieuse en Occident. Se pose dès lors la question de la traduction et de l'articulation réciproque de ces deux dimensions du religieux.

⁷ L'éclairage psychologique sur ce thème est particulièrement instructif. Le dogmatisme d'un sujet renvoie moins à l'adoption d'un dogme qu'à une attitude complexe faite de la superposition des trois aspects suivants : (1) la tendance à renforcer l'aspect contraignant d'un énoncé considéré comme vérité fondamentale — le dogme — dont l'adoption règle l'appartenance au groupe, (2) par rapport à un discours, la tendance à considérer les énoncés comme ne pouvant être mis en question et constituant en eux-mêmes une doctrine, (3) de façon générale, la rigidité dans le discours avec insistance persuasive, résistance au compromis et éventuellement recours à la coercition (BLOCH H. *et al.*, 1991).

Commençons d'abord par parcourir brièvement les symboliques de la hauteur et de la profondeur telles que A. Vergote les a mises en évidence dans la représentation du Dieu de la Bible. La dimension symbolique de la hauteur désigne précisément Dieu dans son altérité et sa transcendance tandis que celle de profondeur caractérise davantage la notion de sacré. Il faut toutefois bien noter que si «le sacré intègre hautement les valeurs de la profondeur et peu celles de la hauteur», l'idée de Dieu est plus complexe que le sacré «puisqu'elle englobe équivalamment les deux dimensions symboliques» (Vergote, 1983 :151). Explicitant le sacré, Vergote conclut que «il est un domaine transitionnel entre le monde purement profane et le Dieu de la religion» (*Op.cit.* :152). Nous pouvons donc en déduire que non seulement les deux dimensions de "hauteur-transcendance" et de "profondeur-sacré" ne constituent pas des catégories mutuellement exclusives, mais qu'elles se situent au contraire de manière dynamique sur un même axe de hauteur-profondeur⁸. En d'autres mots, la transcendance, comme aussi bien le sacré, sont constitués simultanément par la hauteur et par la profondeur, fût-ce en des proportions spécifiques. Ou encore, le Dieu de la Révélation n'est pas étranger à la catégorie du sacré qu'il n'exténue pas comme tel. De même, le sacré de la religion (ou du divin) exprime déjà, fût-ce de manière inchoative, la transcendance. Cette mise en lumière d'une sorte de constitution universelle du religieux ouvre et renouvelle, selon nous, des perspectives fécondes pour décrypter plus finement la polysémie actuelle du religieux. Ainsi, tout d'abord, nous pensons nécessaire de faire davantage droit à cette dimension riche du sacré, hors de son inscription institutionnelle, afin de rester ouvert à ses manifestations à la fois inédites et non directement codifiables ou reconnaissables. Bien plus, tout qui étudie les phénomènes religieux gagnerait, selon nous, à ne pas vouloir "baptiser" trop précipitamment ce qui relève d'abord et parfois uniquement de l'expérience du sacré dans un

⁸ Ce schème d'une réelle mobilité sur l'axe hauteur-profondeur qui recouvre l'articulation sacré-transcendance peut, semble-t-il éclairer, au moins partiellement, deux autres constats intéressants faits respectivement par J.-P. Hiernaux *et al.* et Y. Lambert dans ce numéro. Ainsi, comme on peut le voir dans la première recherche, les positions "classiques" formulées de manière antithétique en termes de "Rien ne survit" et "Royaume de Dieu" le cèdent au profit de catégories cycliques et donc mouvantes et dynamiques, formulées dans les termes "Cycle matériel" et "Cycle de l'esprit". Mais en même temps on perçoit bien que la symbolique ici dégagée opère comme une certaine neutralisation ou redéfinition de la dimension d'altérité maximale suggérée par l'expression "Royaume de Dieu". En même temps, ne pas prêter attention à une sorte de demande de réenchâtement à travers ces réactions faites d'emprunts variés à diverses traditions équivaldrait peut-être à rester (encore) prisonnier de catégories éanches et par trop rigides. Un raisonnement analogue peut être tenu à propos des constats d'Y. Lambert à propos de l'évolution de la croyance en une vie après la mort. On y note nettement que les catégories anciennes athée/croyant éclatent. Comme si, d'après nous, une certaine fondamentalité religieuse, coextensive à la réalité humaine, ne pouvait jamais être complètement contenue, moins encore réprimée, même pas dans les catégories ou expressions institutionnelles fortes. Dans la même logique d'ouverture critique aux manifestations religieuses inédites et "hors cadre" décrites tout au long des articles de ce numéro, nous serions moins empressés de parler de "subjectivisme" généralisé en rupture de référence transcendentale. Nous serions en effet plus enclin à interpréter ces pratiques comme un signe global, ambigu, voire ambivalent, certes, d'une volonté d'investir le champ de l'humain à partir de son foyer d'émergence proprement anthropologique. Dans cette perspective, il est vrai, le soi-disant refus du transcendant, comme imposition d'une norme extérieure, n'évacue ni n'épuise *a priori* toute forme de quête d'altérité, même ténue, mais va plutôt en direction du foyer du sacré, comme nous avons tenté de le mettre en lumière.

sens non religieux *a priori*. De même c'est également à partir du religieux, reconnu comme tel dans le cadre de telle ou telle religion, que le parcours du sacré au religieux, comme aussi bien du religieux au sacré, pourra se produire et se nommer à partir de la catégorie de séparation ou d'altérité en instance d'évocation ou de nomination particulière. Ainsi que l'écrit Y. Labbé, « [...] la question du sacré se posera non sous la nostalgie d'un monde passé mais selon la possibilité d'un accès autre au réel. Elle engage une manière d'être au monde qui se cherche en dehors du formel et de l'opérateur » (Labbé, 1991 :217-245).

Une seconde remarque, plus brève, concerne l'intéressante distinction qu'opère G. Jarczyk entre l'homme religieux et l'homme du religieux. Ces catégories, pour n'être pas nécessairement séparées, n'en sont pas moins distinctes. L'homme religieux, on le devine, appartient par tradition ou par choix personnel à une confession particulière. Ce choix peut se traduire par diverses manifestations jugées expressives de son engagement. Il peut aussi s'inscrire contre elles en attestant une autre compréhension de son appartenance. On le voit, la réalité du religieux reste assez ambiguë et difficile à analyser comme telle, d'autant que le religieux ne s'épuise pas dans telle ou telle de ses expressions ou manifestations. Plus encore, il peut même arriver que « la connivence objective profonde avec le religieux, non seulement autorise mais exige parfois une prise de distance à l'égard de formes en danger de pétrification » (Jarczyk, 1991 : 210). Quant à l'homme du religieux, son expérience peut évoquer telle forme d'indifférence qui n'est pas d'ailleurs toujours réductible à ce « scepticisme négateur qui réduit à néant les contenus de l'expérience [...] elle peut être une forme d'attente qui, sans se satisfaire de l'immédiat offert, le reprend dans le dynamisme d'un désir qui ignore sa véritable portée » (*Op.cit.* :211).

Ces considérations portant d'un côté sur la double symbolique du sacré et de la Révélation pour parler du religieux et, de l'autre, sur les notions d'homme religieux et d'homme du religieux, offrent de précieux repères pour analyser et interpréter les avatars et les promesses du religieux dans nos sociétés incertaines et mouvantes, même en matière religieuse précisément⁹.

Le dialogue gagnera à miser sur cette fundamentalité religieuse en l'homme ; en même temps il n'est possible que de renvoyer dos à dos les fondamentalismes, dogmatismes, intégrismes et autres syncrétismes. Comme se plaît à le répéter G. Ringlet, le dialogue vrai n'a cure de mièvreries et d'amalgames démagogiques. Pour oser la confrontation constructive, il nous reste à proposer une ultime réflexion à partir du concept de conviction afin d'en découvrir, à nouveaux frais, toute la force hos-

⁹ On lira des pages stimulantes sur cette question in LATHUILLIERE P. *et al.*, 1998. Ouvrage plus ancien, les Actes de deux Colloques consignés dans *Nouveaux Enjeux de la Laïcité*, 1990, Paris, Centurion. De même la pensée stimulante de CHAMPION F., 1993.

pitalière et effectivement constructive notamment de la vérité religieuse. Ce sera également notre conclusion.

Dialoguer dans une perspective de reconnaissance mutuelle implique d'abord un contact avec sa propre "profondeur" existentielle, celle du lien personnel avec son origine et sa lacune prometteuse en forme d'attente d'altérité et d'altération par l'autre ; ensuite, la visée de l'action et de la pensée communes articule la foi (conviction) de chacun des interlocuteurs aux prises avec des valeurs inspiratrices : c'est la "transcendance" de chacun ouverte à l'alliance avec autrui, en référence à Dieu ou pas, mais dans le respect de l'inaliénable liberté de chacun. C'est bien à la confluence de cette pulsation dialogique et du concept revisité de religion que nous pensons avoir reconnu l'enjeu moderne de la tension entre subjectivité et transcendant. N'est-ce pas en même temps sur ce terrain-là que les nouvelles ritualités de la mort ainsi que certaines formes inédites de religiosité reçoivent, comme en retour, un signe confiant et en même temps éclairant ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BLOCH H. *et al.*,
1991 "Dogmatisme", *Grand dictionnaire de la Psychologie*, Paris, Larousse.
- BOUFFARTIGUE J., DELRIEU A.-M.,
1996 *Étymologies du français. Les racines grecques*, Paris, Belin.
- BRETON S.,
1988 *Poétique du sensible*, Paris, Cerf.
- CHAMPION F.,
1993 "Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes" , in DELUMEAU J., Dir., *Le Fait Religieux*, Paris, Fayard, pp.741-772.
- JARCZYCK G.,
1991 "Y a-t-il un Homo Religiosus ;", in BRETON S. *et al.*, *Penser la religion. Recherches de philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, pp.202-214.
- LABBÉ Y.,
1991 "Le Sacré et l'Alliance. Catégories du religieux", in BRETON S. *et al.* : *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, pp.217-245.
- LATHUILLIERE P. *et al.*,
1998 *Dieu est-il laïque? Recherche de sens et laïcité*, Paris, Desclée de Brouwer.
- RESWEBER J.-P.,
1988 *La Philosophie du langage*, Paris, PUF.
- RINGLET G.,
1998 *L'Évangile d'un libre penseur. Dieu serait-il laïque ?*, Paris, Albin Michel.
- ROSOLATO G.,
1988 "La pulsion de mort en tant que mythe", *Psychanalyse à l'Université*, 13, 49, pp.233-260.
- VERGOTE A.,
1974 *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil.
1983 *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, Mardaga.
1990 "La mort: phénomène naturel, adversité impensable et nouvelle naissance", in VERGOTE A., *Explorations de l'espace théologique*, Louvain-Leuven, Peeters, pp.411-424.

À propos de livres

Benabdelali Naïma	
<i>Le don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane</i>	142
Cauquelin Josiane, Dir.	
<i>L'énigme conjugale. Femmes et mariage en Asie</i>	144
Ferréol Gilles	
<i>La Dissertation sociologique</i>	146
Ogien Albert	
<i>Sociologie de la déviance</i>	148
Ricœur Paul	
<i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i>	149
Tarabay Maroun	
<i>Les stigmates de la maladie</i>	
<i>Représentations sociales de l'épidémie du sida</i>	152

BENABDELALI Naïma,

Le don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane,
Casablanca, Éd. Eddif, 1999, 328p.

Dans le Bagdad des Abbassides (762-1258), la générosité était la vertu sociale de référence. Héritée des pratiques tribales du désert aux temps pré-islamiques, elle était, au mépris du rapport marchand, la norme aristocratique à observer absolument dans les contacts avec autrui. En effet, là où le rapport d'achat/vente n'est entrepris que lorsqu'on y a soi-même avantage, le don est naturellement orienté vers autrui. Dès lors, par opposition à la rationalité de l'échange marchand, le don peut sembler profondément irrationnel. Au contraire de l'individualisme marchand, le don se trouve être ainsi à la base de relations proprement interpersonnelles et donc aussi créateur et animateur d'une vie de groupe.

L'auteur, qui enseigne l'économie à l'université de Rabat, décrit ces pratiques du don dans les sociétés arabes avec énormément d'enthousiasme, accumulant les observations et trouvant les formules les plus belles pour le dire. Elle le fait en s'attachant d'abord au fonctionnement même de cette économie du don au sein de ce cadre institutionnel majeur que constituait l'Empire musulman, plus spécialement à l'époque glorieuse des Califes abbassides. Ensuite, dans la seconde partie du livre, elle y analyse l'articulation des deux types de rapports économiques, le communautaire et le marchand, et esquisse son évolution ultérieure.

Car, si l'on convient que toute société comporte nécessairement les deux formes de l'échange, il reste que la particularité du «don arabo-musulman» était de se mouvoir «avec aisance dans une société profondément marchande» (p.171), étant entendu que «l'originalité et peut-être le paradoxe de la société musulmane est d'avoir poussé l'économie du don et l'économie marchande au bout de leur rencontre mutuelle [...] jouant sur leur complémentarité et leurs contradictions, sur les tons froids du marché et les tons pastels du don [...]» (p.181). Dans ces circonstances, il fallait au marchand «assumer la logique de l'intérêt et du lucre» et «pratiquer ouvertement la violence économique», «sans se mettre en marge de la stratégie du prestige» qui caractérise le don (p.181). Selon l'auteur, la voie à la primauté du commerce et du monétaire se serait précisément ouverte avec l'éclatement de l'Empire abbasside.

Nous pouvons penser ainsi que, depuis toujours, le don/contre-don caractérise les échanges de travail et de services à l'intérieur des institutions, alors que les contrats d'achat/vente se sont aux origines concentrés sur les échanges d'objets, leur extension au domaine des services ne s'effectuant que bien plus tard et devenant un critère de modernité. Ainsi s'explique en tous cas que les États qui — comme la famille — sont fondamentalement de l'ordre du service, fonctionnent partout et toujours sur une base communautaire, avec contributions et services en retour aussi obligatoires les uns que les autres. En ce sens, nous pouvons dire également que si un contrat, même marchand, fonctionne ponctuellement entre parties à égalité, aboutissant entre elles à un échange rapproché de dons et de contre-dons «négociés», l'institution constitue un milieu hiérarchisé subsistant par la médiation de dons et de contre-dons «obligés» mais étalés dans le temps entre ses différentes parties. Par différence avec le caractère ponctuel du contrat, l'institution s'inscrit ainsi aussi dans la durée.

Tout cela vaut pour la société abbasside, mais avec ses propres nuances. «On constate ici l'existence d'un centre institutionnalisé et organisé, d'un État qui concentre et s'approprie le produit social sous forme de prélèvement fiscal plus ou moins consenti, plus ou moins légalisé [...] [où] le don joue comme principe redistributif. Le Calife ne peut être que dépensier ou ne pas être. La redistribution s'avère indispensable au fonctionnement des systèmes économique, politique et symbolique parce qu'elle permet la consécration et l'affermissement d'une différenciation sociale, d'une domination poli-

tique, d'une jouissance économique et l'approfondissement de rapports symboliques, pilier d'une légitimité toujours à reconquérir» (pp.250-251).

C'est que, par opposition à la symétrie "forte" du contrat, l'institution est aussi le lieu d'une réciprocité "faible", selon les heureux qualificatifs repris par M. Sahlins (p.247). Le contre-don peut en effet s'y faire attendre longtemps, pouvant même ne jamais survenir. Si le Prince jouit de la plus-value du travail de son groupe, l'histoire politique montre qu'il est en général très loin d'en remettre la totalité en circulation, en particulier dans les sociétés à système monétaire. De plus, à part la constitution de son propre trésor, ce qu'il en redistribue a surtout pour lui une fonction politique, au sens de la défense et du maintien de sa propre position, que ce soit au sens strict (garde armée, forteresse, etc.) ou au sens large (dons aux grands alliés et autres leaders qu'il faut ménager, etc.). L'essentiel de ses largesses ira ainsi avant tout à ce qu'on peut appeler aujourd'hui les cadres supérieurs de l'institution, et qui étaient jadis les "courtisans" qu'il rencontrait le plus régulièrement. Au delà, les redistributions ont toujours été d'autant plus problématiques que l'on se tenait plus éloigné de ce premier cercle ou de cette première couronne.

Ainsi se sont constituées partout, au sein des ensembles institutionnels, ces anciennes strates sociales supérieures, puissantes et fortunées. Lesquelles, noblesse oblige, n'ont pu fonctionner qu'en se soumettant extérieurement aux mêmes pratiques aristocratiques du don que le responsable principal de l'institution. Dès lors, si «la générosité du Prince est toujours la plus grande» (p.223), et si «exploser en largesses [...] est la manière qu'a le prince de sortir de la solitude dans laquelle le confine sa trop grande fortune, de rétablir un lieu humain avec ceux qui ont su l'entourer» (p.227), il existe aussi dans ces sociétés «un pouvoir d'achat gigantesque à la disposition de la classe au pouvoir», un pouvoir qui «est mis au service de la libéralité et de la prodigalité aristocratique» (p.229).

L'auteur fait toutefois remarquer les grands écarts de fortune entre le Prince et ses courtisans : en principe, la sienne l'emporte toujours de loin même sur celle du plus riche d'entre eux. En sorte qu'aucun de leurs dons ne sera jamais comparable au moindre des siens. On emploiera même des termes arabes distincts pour les dire, connotant le "don" en tant que tel pour le Prince mais ne parlant plus que de simples "présents" pour les autres (p.121). En signifiant qu'aucun contre-don ne pourra jamais prétendre à une équivalence quelconque avec le don princier, ces usages sémantiques sont aussi devenus une manière d'exprimer sa propre subordination. Mais l'auteur montre admirablement comment, dans la pratique institutionnelle de l'Empire, le contre-don s'est fait verbal, donnant lieu à une immense littérature de louange. Avec cet avantage que l'écrit introduisait la permanence de la renommée là où le don même le plus fastueux ne faisait que passer.

Au plan strictement économique, ces anciennes "habitudes" tribales de générosité ont cependant fini par engendrer dans le cas de l'Empire arabo-musulman tout un système de financement interne, mais qui se retrouve à l'identique dans tout ensemble institutionnel quelque peu refermé sur lui-même. Dans la pratique, ces «pluies d'or» rendues possibles par l'exploitation tacite du monde rural ou agricole, se révéleront en effet «indispensables au fonctionnement du système économique dont elles constituent une partie intégrante et structurante». Elles interviennent dans un milieu «caractérisé par une centralisation et une concentration à grande échelle des pouvoirs et des richesses, par la polarisation sociale et l'exacerbation des différences : entre villes et campagnes, entre dominants et dominés. La couche possédante réunit entre ses mains une fortune fabuleuse qu'il est nécessaire de faire circuler. [...] La fluidité repose sur ces habitudes dilapidatrices de la "classe de loisir" qu'on devrait plutôt appeler "classe de dépense" parce que sa dépense est structurellement fonctionnelle. Grâce à elle s'effectue le recyclage des biens accumulés par les possédants, biens qui affluent sous forme de tribut ou de rente agricole et refluent sous forme de dons et de dépenses somp-

tuaires. Ce gaspillage remet en circulation les énormes sommes ramassées et permet par là la reproduction du système. [...] Les distributions rendent possibles la transformation du pouvoir d'achat virtuel en pouvoir d'achat réel, donc le maintien de la production et de la consommation». Mais «la roue tourne tant que la classe dirigeante reste imprégnée de valeurs prônant le don et la dilapidation. [...] La rationalité économique du don est qu'il représente le canal par lequel une redistribution des richesses permet l'articulation des structures sociales. [...] Tant que la richesse est considérée comme un flux et non comme un stock, tant qu'elle coule généreusement entre les mains aristocratiques, le système perdure» (pp.229-230).

Il reste que le commerce et même l'artisanat ainsi entraînés sont restés à peu près uniquement voués aux biens de luxe. En ce sens, «la société abbasside n'est pas productiviste dans son essence» (p.222). Les redistributions ne touchant que fort peu la population elle-même, elles n'ont pu susciter une croissance de la demande de masse et, par là, donner lieu à un véritable développement économique. Cette demande en est restée principalement aux biens agricoles ou primaires, ceux-là même qui fournissaient déjà l'essentiel de la rente dont vivait l'État. Apparemment, aucune hausse généralisée du pouvoir d'achat des populations n'y a été suffisante ou d'assez longue durée pour arriver à développer une demande de biens industriels. En somme, tout s'y est passé comme s'il y avait eu, autour de ces biens de luxe, involution économique plutôt qu'évolution. Un processus qui s'accroîtra encore avec la fin de l'Empire, celui-ci éclatant en divers ensembles institutionnels ou étatiques plus réduits, chacun avec sa petite capitale où habite son aristocratie avec, à son service, et son artisanat local et ses propres marchands. Exactement comme s'est achevé l'Empire romain, l'ensemble étant même devenu acéphale et s'étant réduit à la longue à une simple juxtaposition de propriétés foncières autonomes ou en autosubsistance, les villes ayant elles-mêmes fini par disparaître. À ce stade de transition vers le Moyen Âge, pouvait-on d'ailleurs encore parler d'un commerce quelconque ?

A. Delobelle

CAUQUELIN Josiane, Dir.,
L'énigme conjugale. Femmes et mariage en Asie,
Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000, 241 pp.

Le livre, coordonné par Josiane Cauquelin, s'attache à «la question du mariage pour la femme en Asie [...] de lui, en effet, dépendent son avenir, sa reconnaissance sociale et son accomplissement personnel». En insistant sur ce dernier point, les auteurs, tous féminins à une exception près, montrent par là leurs propres catégories. Ces mêmes catégories qui se voient opposer "le silence" des informatrices quand les auteurs, non moins femmes, sont perçues comme des intruses presque au même titre que des hommes et que leur vérité vécue leur est refusée. La déception se laisse lire dans le texte de certaines qui semblent ne pas arriver à admettre une socialisation à travers d'autres systèmes.

Un genre de stratégie du moment, ou une stratégie de genre... va vers les études de sujets masculins réalisées par des femmes¹. Elles laissent voir que l'accent doit être porté sur les deux termes du couple et qu'une connaissance accrue et publiée du pôle mâle permettrait un retour aux vieilles motivations occidentales de recherche de vérité vraie. Somme toute, faire la synthèse qui manque si souvent aux propositions abusivement estampillées "cartésiennes". Dans cette perspective, l'ouvrage qui nous occupe

¹ JAKSON Cecile, "Men at Work. Labour, Masculinities, Development, Guest Editor", *the European Journal of Development Research*, Londres, 2000, Vol 12, n°2.

repose plutôt sur le postulat que «l'expérience minoritaire peut fournir une distanciation par rapport à la vision androcentrique et une acuité de perception des modalités de l'oppression dans d'autres sociétés»¹. Ainsi, en forçant quelque peu la perspective féminine, les auteurs espèrent donner une voix aux dominées. Ce projet autant que l'ampleur du chemin à parcourir dans l'espace et dans le temps marquent les textes rassemblés.

L'air du temps évolue. Si les êtres humains mâles concernés par l'iniquité sociétale dirigée contre chaque porteuse de deux chromosomes X se sont réjouis d'entendre des voix de femmes vouloir la transparence de ce désordre économique et intellectuel, on peut parfois avoir l'impression que les pavillons de la révolte se sont baissés un peu rapidement. Comme si en achetant et incorporant quelques-unes d'entre elles dans les appareils, la ruse avait fait long feu, reléguant la majorité où elles étaient, sans grande amélioration, sinon sans amélioration qualitative. Un accroissement du volume de la consommation, par exemple, peut-il être une véritable reconnaissance de l'Autre féminin ?

La nécessité d'en finir avec l'invisibilité des femmes ne nous libère pas des outils "isolateurs" du pouvoir économique mâle comme la dichotomie ou les jeux à somme nulle. Ces signes de la domination patriarcale n'ont pas encore rejoint les étagères de l'obsolescence malgré la démonstration de l'être total par Mauss ou des institutions enchâssées par Polanyi. Dans la même perspective, la systémique, en donnant à voir les interdépendances, a invalidé l'usage, en termes d'absolu, du couple dominant-dominé de la vision marxiste. Il faut alors se rappeler que la vérité n'est pas "en soi" mais devient en réseau² et que certains réseaux, comme aurait pu le dire Orwell, sont plus égaux que d'autres...

Il n'y a pas une Asie ni même une Asie du Sud-Est, même si l'impression générale est que, avant la transition vers l'individualisme de la modernité, la reproduction sociale y est plus fondée sur un "nous-donc-je" qu'un "je-donc-nous" ou même qu'un "je-donc-peut-être-nous".

Donc à notre sens, il manque souvent dans l'œil des observatrices la perspective stratégique globale de chaque groupe humain où ces femmes vivent, sauf pour les deux sociétés Iatmul et Puyuma moins aisément identifiables avec la modernité, où les choix aliènent les individus, mais où les stratégies d'alliance sont déclarées.

Pourtant, comme l'évoque Suzanne Lallemand dans sa postface, l'examen de la norme de l'uxori- vs la viri-localité, liée à la construction identitaire et économique de chaque société humaine, permet, surtout si l'on se rappelle l'importance et le poids des rôles appris, de dépister les tensions, en particulier dans les sociétés en transition. Cette transition menace la stratégie matrimoniale qui, si souvent, consiste surtout à faire perdurer la reproduction sociale.

On n'échappe pas à son temps si aisément ! Nous sommes embarqués dans une étude de la quête de sens encore enchevêtrée dans l'attachement aux catégories de départ, en clair ici et maintenant, la recherche ailleurs des signes de la supériorité inéluctable du projet occidental individualiste étendu au monde des femmes. Ce discours contemporain se donne comme "la" grille par laquelle tout doit passer ou casser. Nos sœurs francophones sont avant tout des sœurs (on ne choisit pas son frère) mais, prenant le chemin "libérateur" de l'anthropologie, elles ne devraient pas se gêner pour

¹ MATHIEU N.C., "Féministes (études) et anthropologie", in BONTE P., IZARD M., Dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF., 1991, p.277.

² LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997.

prendre à leur compte la mise en garde à propos des «modèles de la pensée anglaise qui ne sont pas nécessairement adéquats à l'ensemble de la société humaine»¹.

Elles ont cependant fait un travail remarquable en nous donnant ce recueil portant sur la diversité. Il faut saluer au passage la volonté du CNRS d'entretenir la tradition napoléonienne en abritant un Laboratoire de l'Asie du Sud-Est et du Monde Austro-nésien (LASEMA). La tâche est grande. En Europe comme en Chine, grâce à l'apparente économie de l'alphabet, le langage est un obstacle bien mineur à qui s'y attelle. En Asie du Sud-Est, au moins dans sa partie continentale, une écriture nouvelle fait obstacle dans chaque région et... pour chaque époque. Cela se révèle être un obstacle assez efficace contre la tentation d'une réduction rapide mais illusoire. Chaque auteur de cet ouvrage collectif y contribue en examinant qui, un morceau de passé, qui, une tranche de présent. La variété de situations est telle qu'on n'a pas le temps, en paraphrasant Needham lorsqu'il recommandait la résistance à la généralisation, de «proposer des théories grandioses sur le mariage en général, [les chercheurs] s'appliquant à résoudre des problèmes particuliers et à analyser des systèmes spécifiques»². C'est ce défi que les auteurs ont relevé, «la construction de l'identité des femmes demeurant l'objet central», le «haut statut des femmes de l'Asie du Sud-Est» apparaît dans sa toute relative.

On aborde le champ des sociétés en transition, globalement meurtries par le choc mondialisant et encore insécurisée parce que le futur n'est pas encore imaginé. Un futur qui ne semble pas se laisser voir tellement différent ni meilleur, et, bien que l'asymétrie "bio-sociale" soit actée, l'interdépendance des êtres humains engagés dans chaque société laisse encore un sentiment amer.

Philippe Collet

UCL, Département des sciences de la population et du développement

FERRÉOL Gilles,
La Dissertation sociologique,
Paris, Armand Colin, Coll. Cours Sociologie, 2000, 192 p.

Que le lecteur imagine un instant la fascination du mécanicien face à une belle horloge aux parois de verre, faisant apparaître tous les rouages délicats et les enchaînements subtils qui mènent à la succession des secondes, des minutes et des heures ! C'est le sentiment qu'il pourra éprouver en lisant l'ouvrage de Gilles Ferréol sur la dissertation sociologique. La rédaction d'un tel texte nécessite, en effet, la mise en œuvre d'un savoir-faire dont il convient, parallèlement, de détailler et de communiquer le contenu. Mais, comme on va le voir, le livre en question ne se limite pas à la description de "recettes", de mécanismes argumentatifs et de combinaisons stylistiques.

Deux parties composent cet ensemble ciselé et efficace : éléments de méthodologie et illustrations. Dans la première se succèdent quatre chapitres organisés autour des temps forts de cette activité : comprendre et cibler (l'énoncé, son contenu, le champ d'analyse), rechercher et organiser les idées (collecte, synthèse, structuration, rhétoriques), s'exprimer pour communiquer efficacement (soin apporté à la forme, au vocabulaire, au style et à la grammaire), l'art de la dissertation (application de protocoles de rédaction, combinaison des savoirs et des processus logiques dans une probléma-

¹ LEACH E., *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961, p.27 (tr. fr., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968), cité par NEEDHAM R., Ed., *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Seuil, 1977, p.19 (Londres, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 1971).

² NEEDHAM Rodney, "Introduction", in NEEDHAM R., *Op.cit.*, p.86.

tique). Dans la seconde, l'auteur offre des exemples complets, judicieusement annotés, et met en application les conseils précédemment prodigués, à travers quatre chapitres thématiques : stratifications et hiérarchies, le processus de socialisation, travail et organisation, action collective et régulation sociale.

Un lien constant est maintenu, tout le long de l'écrit, entre le détail, qu'il soit technique, cognitif, grammatical ou stylistique, et son agrégation à la construction d'un exposé. L'apprentissage de la musique (le rythme, les arpèges, les gammes, les harmonies) ou celui de la peinture (la perspective, le trait, les volumes, les formes, la lumière) n'invitent-ils pas à méditer sur d'autres analogies que la figure horlogère, par lesquelles la tension entre le projet à communiquer et sa "plastique" recèlent une fonction créatrice paradoxale ? L'un des points forts de cette contribution réside, par conséquent, dans la volonté passionnée, mesurée et cultivée de faire partager à l'apprenti le plaisir et la difficulté de l'acquisition de "tours de main", d'une technique, d'une maîtrise des mots et de leur succession ajustée. Ces univers de connaissances, de principes et de formes, en s'assemblant peu à peu sous la plume de celui qui les recherche patiemment, finissent par éveiller en lui une identité renouvelée, perlant de l'écrit lui-même et du fragile travail sur sa substance et sa texture.

Comme on l'a déjà évoqué, l'A. formule une suite d'utiles recommandations. Des schémas, encadrés et synthèses synoptiques nombreux, divers et complémentaires figurent dans chaque section. On peut donner un aperçu, parmi bien d'autres, de ce souci d'enseigner en se référant aux tableaux des fautes d'orthographe ou des confusions de termes les plus courantes. Les procédés de la dissertation sont par ailleurs articulés aux objectifs littéraires, philosophiques ou scientifiques de prédécesseurs célèbres (Aron, Descartes, Diderot, Durkheim, Sartre), des rhéteurs grecs ou des pragmaticiens étant aussi convoqués aux divers moments de l'analyse. En "consommant" ce manuel, on doit donc s'attendre à recevoir autre chose que de sentencieuses incitations à "bien faire", d'autant que l'auteur témoigne, sur la base d'une longue expérience de présidence de jurys de concours nationaux, des attentes des correcteurs et livre ainsi des clés et des repères à propos de ce qu'il faut faire dans de tel ou tel cas.

Soulignons que la rédaction de ce volume repose sur une astuce de pédagogue : prendre appui sur l'art de dissenter pour entrer de plain-pied dans la connaissance et le raisonnement sociologiques. C'est dans la seconde partie que cette façon fort précieuse d'opérer se manifeste de façon évidente par la présentation de modèles de "copies à rendre". Notons le caractère périlleux de ce genre d'exercice que certains enseignants réalisent en s'appuyant en général plutôt sur la production d'autrui (les manuscrits, "à remodeler", des élèves eux-mêmes notamment ou les manuels) que sur la leur. Chacun de ces chapitres comprend un traitement théorique du thème traité, par exemple pour le cinquième ("Stratifications et hiérarchies") : les principes de différenciation, castes, ordres et classes, la nomenclature des professions, communauté et société, différences et inégalités. À la suite de cette section synthétique, on trouve six énoncés de sujets (l'ensemble de la contribution en comportant une trentaine), entièrement traités et approfondis, contenant une fiche technique (prérequis, mots clés, auteurs de référence, problématique, type de structuration, lectures complémentaires avec mention des publications fondamentales dans le domaine) et le devoir rédigé lui-même (introduction, première et deuxième parties, avec les transitions et les sous-sections correspondantes, et conclusion). À la fin de chaque ensemble illustratif, on peut consulter une bibliographie "pour aller plus loin", à laquelle s'ajoutent les références figurant dans les annexes. Ainsi, la lecture de ce livre rendra deux services essentiels à son acquéreur : une leçon sur une technique reine des métiers intellectuels et un enseignement sur la sociologie elle-même.

OGIEN Albert,
Sociologie de la déviance,
Paris, A. Colin, Coll. U. Sociologie, 1999, 232p.

Si toute déviance correspond à la transgression d'une règle sociale, avec sanction éventuelle, la question sociologique de départ est celle de la définition de la norme. Pour les fonctionnalistes, elle est d'abord une affaire de prescriptions (+) et de proscriptions (-). Mais alors, d'où viennent celles-ci ? Se contentant d'expliquer l'ordre social par leur permanence et leur efficacité, ils interprètent leurs dysfonctionnements comme autant d'incitants au changement, cependant que l'absence de régulation générale est qualifiée d'état d'anomie des collectivités. D'autres auteurs, tel M. Weber, plus soucieux de comprendre l'origine et le fonctionnement des normes, y voient plutôt des créations de ceux qui dominent ces mêmes sociétés et qui, pour y obliger leurs concitoyens, les complètent par des sanctions pouvant aller jusqu'à la coercition physique.

Par ailleurs, les statistiques criminelles ont rapidement montré que l'on y désobéissait d'autant plus facilement que l'on appartenait davantage aux couches inférieures des sociétés — les "classes dangereuses" — et que l'on était du sexe masculin et jeune. Mais elles ont aussi rapidement révélé que, en ces matières et au regard des sociétés, le moment principal n'était peut-être pas l'acte délictueux lui-même (déviance primaire), mais celui où l'individu était officiellement identifié ou "stigmatisé" comme délinquant (déviance secondaire). Avec cette conséquence que le nombre d'individus ainsi désignés est forcément partout inférieur à celui des délits.

Le grand intérêt du livre est d'aller franchement au delà de ces premières approches de la déviance, par une étude détaillée des courants sociologiques plus récents qui s'en sont préoccupés, le tout aboutissant à une véritable phénoménologie du problème. Certainement un ouvrage de synthèse, qui tente de mieux cerner les actes et les personnages que l'on y rencontre.

L'auteur montre en particulier comment ces "désajustements" sont à rapprocher des situations concrètes que les individus rencontrent, qui offrent la possibilité de "désappariements momentanés" par rapport aux normes en vigueur. Car un délinquant habituellement les connaît et même s'y soumet régulièrement, mais peut "dévier" soudainement et même rationnellement en telle occasion. N'y a-t-il pas d'ailleurs, chez chacun d'entre nous, un "hiatus" entre croyance aux normes et comportement réel ? Et n'y aurait-il pas aussi, comme le propose l'auteur, intérêt à scruter en ce cas davantage la "ligne biographique" d'ensemble d'un déviant plutôt que de voir les choses ponctuellement ou acte par acte ?

En criminologie, tout un courant actuel d'inspiration économiste se fonde même sur cette idée d'une rationalité du délinquant pour imaginer une politique répressive, fondée essentiellement sur les amendes à payer. Ils supposent qu'avant tout délit, l'individu évalue la situation et calcule les avantages (bien dérobé, etc.) et les inconvénients (prison, etc.) de l'acte qu'il va poser. Une réflexion qui peut aller jusqu'à "neutraliser" en lui, au moins momentanément, tout respect des règles sociales et à en inventer d'autres, pour lui plus adaptées aux circonstances. Quitte, ensuite, à réinterpréter la norme officielle pour justifier les "dissonances" de sa conduite. Ce qui revient, pour ces auteurs, à ne voir les choses que par les comportements individuels, au mépris de tout ordre social ou de toute idéologie communautaire.

Il reste que les normes sont loin de porter uniquement sur les biens, puisqu'elles concernent aussi la protection de la vie même des concitoyens. En effet, si les normes régulent les interactions sociales, elles le font aussi bien au plan des partenaires (personnes physiques et morales) qu'à celui de la circulation de leurs biens. Elles prévoient ainsi des sanctions tant pour le fait de prendre (tuer) ou d'attenter (blesser) à la vie de quelqu'un, que pour celui d'attenter (détruire) à leurs biens ou de les prendre

sans autorisation (voler). Ne peut-on dire alors que les normes juridiques traduisent en tous lieux l'antithèse éthique de base, celle du "donner" (qui est la prescription) et celle du "prendre" (qui est l'interdit et qui appelle la sanction).

Reste encore le problème du "pluralisme" habituel des ordres normatifs, non seulement entre ethnies ou nations mais jusque dans une même société. L'exemple par excellence est peut-être celui des anciennes situations coloniales où tout un droit "étatique" nouveau, de type écrit, venait se surimposer au droit "coutumier" et oral des anciennes communautés locales. Or, ces deux ordres juridiques comportaient nécessairement chacun un droit "public" et un droit "privé", ceux de la "mère-patrie" et ceux des ethnies locales. Dans ces cas, selon l'activité qu'il entreprenait, l'indigène devait respecter tantôt les uns, tantôt les autres, et était sanctionné en conséquence.

En réalité, ne doit-on pas dire qu'une telle pluralité normative, où qu'elle soit, peut toujours être ramenée à l'antithèse entre l'institution et le contrat, cette *divisio maxima* de tous les droits du monde ? De ce fait, une solution était au moins apportée au conflit des droits "publics" puisque toute institution est un ensemble hiérarchisé (ici l'étatique au-dessus et l'ethnique au-dessous). Ce qui ne pouvait évidemment pas être le cas avec les divers droits "privés", en principe égaux entre eux et donc directement concurrentiels : la solution devait alors se trouver dans la distinction entre les champs économiques eux-mêmes, traditionnel ou moderne. Simultanément, les interactions ne pouvaient qu'y rester sous le contrôle des partenaires en fonction des normes directrices, soit celles du don "obligé" dans le cas des institutions et celles du don "négocié" dans celui des contrats. Ainsi, dans l'institution (par exemple familiale), sera sanctionné celui qui passe outre à ses obligations traditionnelles de donner (notamment son travail) et de rendre, tandis que sera sanctionné dans le contrat (par exemple commercial) celui qui se sera emparé d'un bien sans passer, au moins implicitement, par une négociation l'y autorisant moyennant un contre-don (par exemple en monnaie).

A. Delobelle

RICŒUR Paul,
La mémoire, l'histoire, l'oubli,
Paris, Seuil, 2000, 676p.

«Les événements tels que la Shoah et les grands crimes du XX^e siècle, situés aux limites de la représentation, se dressent au nom de tous les événements qui ont laissé leur empreinte traumatique sur les cœurs et sur les corps : ils protestent qu'ils ont été et à ce titre ils demandent à être dits, racontés, compris» (p.648). Tel est le constat de Paul Ricœur dans son dernier ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le sujet est sensible. Il renvoie à d'indicibles souffrances. Il force à s'interroger. Comment faire mémoire de ces événements de manière apaisée ? Comment concilier le devoir de mémoire et l'impossibilité pour la société de rester en colère contre elle-même ? Comment articuler histoire, mémoire et justice ? Ces questions indiquent l'ampleur du défi lancé par Ricœur.

Agé de plus de 87 ans, le philosophe continue de réfléchir à l'être et plus spécifiquement à son rapport au temps. Il nous livre ici une œuvre-synthèse de près de 700 pages. Très attendue, sa réflexion est conçue comme un triptyque. Les trois principales séquences du livre se composent d'une phénoménologie de la mémoire, d'une épistémologie de l'histoire et d'une ontologie de la condition historique. La richesse de l'appareil critique comble les spécialistes. Certaines excursions sémantiques peuvent en revanche sembler fastidieuses au lecteur non initié. Quoi qu'il en soit, cet ouvrage

fournit un précieux repère dans un monde qui n'en finit pas de compter ses blessures. Cicatrices mal fermées, elles exsudent une mémoire qui cherche ses repères. En témoignent entre autres l'affaire des spoliations subies par les Juifs entre 1940 et 1944, le procès Papon, les débats consacrés à la reconnaissance de la torture durant la guerre d'Algérie, sans parler chez nous de la Commission Rwanda et des controverses liées à la colonisation. Bref, plus d'un demi-siècle après la fin de la Seconde Guerre mondiale, le monde se souvient. On apure ses comptes. On dépose des gerbes. On ouvre les archives. On érige des plaques à la mémoire des victimes qui disparaissent peu à peu. On passe le relais aux historiens, érigés en experts.

Dans un tel contexte, l'une des principales interrogations concerne le rapport qui relie l'histoire et la mémoire. Face à ce questionnement, nombreux sont ceux qui opposent le travail explicatif et abstrait de l'historien et l'expérience vive du témoin. Paul Ricœur cherche au contraire à jeter des passerelles entre l'exercice de vérité de l'historien et le vœu de fidélité du témoin. Loin de sacraliser la posture de l'un ou de l'autre, il souligne leur interaction. Son raisonnement à cet égard repose sur deux étapes essentielles. Ricœur appelle tout d'abord les historiens à une certaine humilité. Il ne tente à aucun moment de gommer les excès éventuels de la mémoire. Mais il refuse catégoriquement que l'on réduise la mémoire au statut d'objet parmi d'autres dans le champ de l'enquête historiographique. Pour s'en convaincre, il propose de prendre en considération l'immédiateté de la mémoire qui se concrétise par une expérience de reconnaissance — «c'était cela, c'est lui». Sur le plan de la mémoire, chacun peut reconnaître l'expérience vécue. Le rapport au passé est direct, intérieur, vivant. C'est pourquoi les retrouvailles avec le passé peuvent être remplies par le bonheur d'une reviviscence de ce qui a été vécu, voire aimé. La perspective est tout autre en ce qui concerne l'histoire. Ce «petit miracle de la reconnaissance» est impossible. L'historien n'a accès au passé que de manière externe et indirecte. Il n'en est pas le témoin. Il se contente d'explications faillibles, de reconstructions révisables. Il ne peut donc s'émanciper de la mémoire. Ricœur n'en reste cependant pas là. Il souligne ensuite que seule l'histoire peut mettre à distance l'expérience vive du souvenir. Dès la phase documentaire, le témoignage oral de la mémoire devient document écrit, impersonnel et soumis à la critique. Et c'est précisément parce qu'elle opère une certaine distance avec la mémoire que l'histoire a la possibilité d'être «juste». L'équité de l'historien lui permet de nuancer le récit du témoin, de donner aux événements une juste place, de tempérer l'exclusivité de mémoires particulières, parfois aveugles et sourdes aux souffrances des autres. Ricœur plaide en somme en faveur d'une mémoire «éclairée» par l'historiographie (p.179).

Frappante d'érudition, cette réflexion s'inscrit dans une perspective résolument normative. Dès l'avertissement, Paul Ricœur indique que sa préoccupation est publique et civique. Son objectif est de déterminer ce qui constitue une «politique de la juste mémoire» (p.1). Il est, en d'autres mots, de cerner les mécanismes d'élaboration d'une mémoire heureuse, apaisée, réconciliée. Cette dernière n'a assurément rien à voir avec «la mémoire empêchée» (par le refoulement ou la résistance), «la mémoire manipulée» (par des récits tendancieux et biaisés à des fins identitaires), ni même «la mémoire obligée» (symbolisée par la formule bien connue du devoir de mémoire). À ce sujet, Ricœur requiert la plus grande prudence. Nul ne peut réduire le devoir de mémoire à une contrainte exercée par une communauté à des fins de victimisation. Ce devoir renvoie avant tout à une obligation morale envers les victimes. Il permet de leur rendre justice, de reconnaître la dette que nous avons à leur égard. Mais le devoir de mémoire ne tend pas seulement à se souvenir des victimes et à appeler à la vigilance. Il peut également être mis au service d'une logique de confrontation basée sur la volonté d'anéantir l'autre. N'est-ce pas au nom du devoir de mémoire que certains leaders serbes réclamaient il y a peu une «juste» revanche sur les Oustachis, «les

mêmes qui nous ont massacrés de 1941 à 1945»¹ ? Un tel devoir peut dès lors laisser perplexe. N'étant jamais à l'abri d'une manipulation subtile, il ne peut être la source d'une mémoire véritablement juste et apaisée.

Ricœur privilégie une autre piste. Pour lui, une telle mémoire résulte exclusivement du «travail de mémoire» qui peut être réalisé par les protagonistes et leurs descendants. Ce travail apparaît comme le seul moyen de la rouvrir sans pour autant susciter le ressentiment et le désir de vengeance. Plutôt que de nourrir une plaie incicatrisable, il rompt avec la logique de revanche, comme il rompt avec celle de l'oubli. Loin d'oublier le passé, il intervient dans celui-ci. Il tente de le modifier en lui donnant une autre signification. Non pas en faisant, comme par magie, que ce qui est arrivé ne se soit pas produit. Mais en révélant d'autres avenir possibles du passé. Construite sur le modèle du travail de deuil théorisé par la psychanalyse, cette démarche ne porte pas sur les faits eux-mêmes, mais sur la charge affective qui peut paralyser la mémoire et la capacité de se projeter dans l'avenir. Sa finalité n'est pas de libérer du souvenir et des traces du passé, mais du ressentiment et de la haine qui y sont liés. Elle est *in fine* de transformer le jugement porté sur le crime passé en serment d'en éviter le retour. Plutôt que de refermer la mémoire de tel groupe sur son malheur singulier, ce processus permet de lui donner une portée universelle, enracinée dans le sens de la justice et de l'équité. Paul Ricœur se place ici dans le sillage de Tzvetan Todorov qui, il y a six ans déjà, prônait une mémoire exemplaire plutôt qu'une mémoire littérale, une mémoire maintenue vivante, non pas pour demander réparation par rapport à l'offense subie, mais pour prévenir d'autres situations qui, bien que nouvelles, sont analogues².

Il importe cependant de souligner que le travail de mémoire ne constitue ni une réponse facile, ni une solution magique. Les réalités héritées d'un passé violent sont ce qu'elles sont. Le ressentiment d'une population terrorisée, niée et endeuillée est presque inévitable. Il l'est d'autant plus quand il résulte non pas d'une guerre entre différents combattants, mais de crimes contre l'humanité ou de génocides. Car, bien que le temps apaise les blessures, il ne peut les éteindre. Celui qui souffre dans sa chair ou dans son entourage continue de subir les dommages infligés et porte les stigmates du drame tout au long de sa vie. Nous touchons ici la principale limite du travail de mémoire. Celui qui a subi la torture et l'expérience concentrationnaire est dans une grande mesure privé de toute confiance dans le monde. Comme le rappelle amèrement Jean Améry, «ce qui s'est passé s'est passé» et «le fait que cela se soit passé ne peut pas être pris à la légère» ; «rien n'est cicatrisé, et la plaie qui [...] était peut-être sur le point de guérir se rouvre et suppure»³. Ces paroles mettent en lumière une tension à laquelle ne peut échapper aucune réflexion sur la politique de la mémoire : la nécessité de se tourner vers l'avenir comporte toujours le risque de faire fi des vies endommagées à jamais. C'est donc en étant pleinement conscient de ce risque qu'il sied de réfléchir à la mémoire, à l'histoire et à l'oubli.

Valérie-Barbara Rosoux,
UCL, Chargée de recherches du F.N.R.S.

¹ Vladimir Dimitrijevic, jeune théologien de Belgrade, Duga, 7 décembre 1991, cité par Paul Garde, "Ex-Yougoslavie : une fausse guerre de religion", *Politique internationale*, n°58-59, hiver 1992-1993, p.52.

² Voir TODOROV T., *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

³ AMÉRY J., *Par-delà le crime et le châtement, Essai pour surmonter le mal*, Paris, Actes sud, 1995, pp.17-20. Jean Améry est un ancien résistant torturé et déporté à Auschwitz parce que juif.

TARABAY Maroun,
Les stigmates de la maladie. Représentations sociales de l'épidémie du sida,
Lausanne, Payot, 2000, 217p.

Jonathan Mann, feu le premier directeur de la division sida de l'OMS, avait tout de suite fait remarquer que la problématique du sida se décomposait en trois piliers : la diffusion du nouveau virus de l'immunodéficience humaine acquise (le VIH) ; le développement du syndrome sida avec son cortège de maladies opportunistes ; et finalement, l'épidémie d'ostracisme des porteurs du VIH, "les personnes vivant avec le virus", les PVA, comme euphémiquement on veut les "acronymiser". Très sobrement, Maroun Tarabay nous explique, dans sa thèse remaniée de doctorat en sociologie, comment, dans le Pays de Vaud, un courant d'acteurs originaux a relevé le défi social posé par cette troisième épidémie associée au VIH. Ce courant démocratique bourgeois, particulier à la Suisse, porte aussi bien des acteurs institutionnels, comme le médecin cantonal, que des relais dans la presse, ou des acteurs plus informels d'ONG, un secteur en épaissement. Il a néanmoins dû ruser contre les préjugés pour faire passer sa vision d'ouverture et d'empathie en relevant, dans la mentalité vaudoise, les éléments de tolérance qui permettraient de dompter, sinon de juguler, le volet social de l'épidémie. Les acteurs pionniers de cette entreprise ont réussi à insuffler au discours dominant un discours venu de la marge !

Une introduction, où le raisonnement mène de la peste au sida en partant des pratiques face aux épidémies qui semblent toujours devoir accompagner l'humanité, est suivie d'une analyse des stigmates des sidéens. Ces stigmates sont d'abord vus depuis la réaction du public avant l'installation du groupe dans la maison de la rue du Levant à Lausanne. Tarabay signale l'apprentissage et la maîtrise rusée du fondateur Pierre Rey suite aux mésaventures antérieures qu'il avait subies. Ensuite, la fondation du propos sur le récit des souffrances et de leur accueil par la petite institution du Soleil Levant introduit le lecteur dans le monde si peu reproductible des projets pointus et du niveau "micro". Le lecteur retrouve le marquage des lieux, de quelques logiques qui y ont cours et des langages qui font le ciment de ce milieu local vaudois, nous renvoyant à notre propre poétique génératrice des stigmates chez nous. On boucle le circuit de la vie en repérant leur persistance dans l'examen des faire-parts annonçant les décès et en en codant avec plus ou moins de transparence la cause, puisque «quand un patient meurt du sida, on ne le dit pas aisément».

Sous-tendant l'examen des stigmates marquant les sidéens, nous avons un récit de la mort. Celle-ci, jusqu'à la découverte du VIH, était presque renvoyée hors du champ social de la "modernité". L'épidémie y a replongé toute la société, l'obligeant à la reconsidérer dans ses représentations et à reconnaître la perturbation de l'image lisse que s'en donnait le fonctionnement social.

Parallèlement à son insertion institutionnelle d'aumonier — prêtre maronite, il est en effet nommé au Soleil Levant par l'Evêché de Lausanne — l'A. s'est lancé dans une observation participante. Ce faisant, même s'il se sent obligé de donner quelques chiffres en annexe¹, Tarabay donne l'impression d'avoir pu quitter sa casquette de sociologue-enquêteur pour se livrer à un travail d'aller-retour caractéristique de l'anthropologie². Les notes qu'il a prises ont pu être un exercice salutaire pour lui-même (?), mais elles permettent surtout l'édification du lecteur en lui faisant partager les paroles de ces condamnés à mort, faiseurs de projets, projets qui consistent le plus

¹ Il manque, dans l'annexe, le relevé frappant du nombre de jours passés lors du séjour définitif qui précède la mort de chaque "pensionnaire". Evidemment avec le développement des nouvelles thérapies, ces chiffres perdent leur intérêt pour la pédagogie future, mais ils auraient permis de visualiser l'acuité et l'héroïsme de l'entreprise de l'époque en la datant.

² LATOUR B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997, pp.136 et sv.

souvent à retrouver un sens à leurs (derniers !) jours. L'entreprise est évidemment axée sur une moralisation personnelle. Tant à cause du peu de temps qu'ont encore à vivre les "pensionnaires" qu'en raison de la mentalité contemporaine, on voit difficilement repartir un projet dans une dimension plus sociale et plus collective. Il faut, sans doute aussi, se rappeler que, souvent, la toxicomanie avérée finit par être accompagnée par un sentiment encore plus net de l'exclusion et que ce n'est pas en quelques jours comptés qu'on pallie le largage de toute une vie. En outre, en ne travaillant qu'avec l'acteur symptomatique, les autres partenaires de leur système de relations sont laissés en dehors de la cure, d'autant plus que le "débilitement" qui finit par les prendre nécessite des soins infirmiers bien réels.

L'A. est porteur de la vision de la "maladie-éthique" de l'Église actuelle, une vision qui tient tout revers ou handicap pour une opportunité de grandissement moral¹. C'est bien sûr une question de perspective mais pour l'individu en souffrance, le recadrage occasionné par ce déplacement autorise de nouveaux projets. Le temps reste compté. La transformation observée des malades se fait dans cette fenêtre étroite, ouverte sur le "Soleil Levant".

En conclusion, il faut aborder le livre à la lumière de l'expérience mystagogique que l'A. a dû faire dans un milieu toxicomane, manipulateur, souvent homosexuel et parfois militant. On comprend aussi sa prudence lorsqu'il décrit l'organisation qui en est encore à un stade familial, lequel ressort dans la description du cadre imposé aux volontaires, dans "l'avantage initiatique ou professionnel" des éventuels infirmiers psychiatriques, ainsi que dans le besoin de référence externe. En effet des relations d'accompagnement toujours fortes se nouent et sont la préoccupation principale de la vie dans cette maison d'accueil.

Philippe Collet
UCL, Département des sciences de la population et du développement

¹ Pour un panorama sur la question sida/VIH et religions, voir *Religion and HIV/AIDS*, AIDS action, Asia-Pacific Edition, Health Action Information Network PHILIPPINES, Quezon City, Philippines, issue 47, April-June 2000

English Summaries

Death : beliefs and behaviour

Recomposition of after life

Yves Lambert,

The rebirth of beliefs in after life. Transformations in France and other European countries

The analysis of religious change in France from 1981-1999 made by the European Value Surveys reveals 1. A continuing erosion of Christianity especially amongst younger people 2. The considerable growth of belief in after life in particular amongst the young without religion 3. A global stability as regards attachment to funeral rites with a progression again amongst non religious youth. There is thus a development of an autonomous, implicit religiousness, dissociated from belief in God. The French case is further analysed in the light of European Value Surveys of 1981, 1990 and 1999 together with data from the 1998 International Social Surveys Programme. This trend is common to many European countries and calls for tentative analysis.

Jean-Pierre Hiernaux, Edmond Legros, Olivier Servais

After life symbolisms. The impact of generation, stratification and belonging

After life symbolisms and their intergenerational change answer tendentially to factors of social stratification which relate to other underlying issues amongst which feelings of belonging on the part of actors. Such feelings and their consequences seem unequally distributed according to social status.

Tony Walter, Helen Waterhouse,

A mere shell. Death and reincarnation

Many Westerners believe in reincarnation. In the light of an individualistic, body worshipping culture, one might expect to find that this worldly, corporeal immortality be a priority. However a UK survey amongst subscribers to reincarnation belies this expectation : the soul remains fundamental and its progress through successive reincarnations primordial. The body would thus seem no more than a mere shell for the soul. Articles however in *Reincarnation International* attach some importance to the body, with reference none the less to former rather than to lives to come. These findings question certain contemporary sociological theories about the body.

Hubert Knoblauch,

Threshold experiences of death in Germany : the end of a denial ?

A representative German survey highlights widespread experiences of death as a threshold, thus countering prevailing opinion as well as characterizing contents and meanings, pointing beyond the denial of death thesis.

Recomposition of attitudes

Olivier Servais, Edmond Legros, Jean-Pierre Hiernaux

Changing attitudes towards euthanasia : between the disposing of one's self and the respect for others

Moral attitudes towards euthanasia and their transformation symbolize in many ways contemporary changes in the realm of values. Involving the issues of the disposing of one's self and the respect for others, the phenomenon is also linked to two other recent evolutions which a

recent survey from French speaking Belgium on belief and behaviour in respects of death also highlights.

Jean-Hugues Déchaux,
A new age to die : "Death in itself"

Contemporary changes in attitudes towards death in Western Europe are here analysed. The idea of "death in itself" is at the root of these changes in representation, belief, behaviour, rites, actors and institutions and is indicative of a high water mark in the process of subjectivation characteristic of modern societies on the move. This new way of understanding death raises the question of the future of ritual and is transforming attitudes so noticeably that it could give rise to fresh forms of normalizing death. "Death in itself" appears to induce a new model of "the good death", whose traits distance themselves from classical considerations and could herald a new age of dying.

Maria Clara Saraiva,
Preparing for death on both sides of the Atlantic : tradition and innovation

The "American Way of Death", centred on the presentation of the corpse transfigured into a sign of incorruptibility and the traditional Portuguese attitude to dying which ritualises the link between the living and the dead, illustrate here two sociohistorically contrasted ways of approaching the issue of a "good death".

Reflections

Patrick Baudry,
Funerary ideology and common ways of mourning

Sociological analysis cannot merely comment upon professional discourse and even less provide scientific justification for what professionals would like to make of social attitudes. The observer must rise above involvement in more committed debate. None the less the author would like to risk explaining the subjective foundations of the position from which he submits his surveys. It is not so much a question of listing one's beliefs or preconceptions as of highlighting the way a rational, if not axiological interpretation influences the questions raised as well as one's analytical stance. The author proposes a critical understanding of his discourse together with a presentation of the anthropological presuppositions at the source of his thinking and their relevance to his survey's findings.

Étienne Bocquet,
Death : between subjectivity and transcendence. Symbolisms in dialogue

Seeking to understand new death related rituals raises a crucial question : how to interpret the tension in religion between subjectivity and transcendence ? The hackneyed thesis of hedonistic individualism explains little. Experienced meanings as well as declared intentions must be taken into account. Thus here two contrasting ways (Christian and atheistic) of appropriating the revealed message about death will be analyzed. Their antithesis leads to a double reflection : a constructivist understanding of contemporary religious attitudes in the field and an open ended, critical consideration of what is religious in recent (1980-1990) and on going ritualisations of death.

Notice à l'intention des auteurs

Nous demandons aux auteurs de se conformer aux usages suivants :

- * Les manuscrits (d'un maximum de 60 000 caractères, espaces blancs, notes de bas de page et bibliographie compris) seront fournis en trois exemplaires, accompagnés de résumés français (10/15 lignes)
 - * Le texte, rédigé dans un français correct et clair, sera structuré comme suit :
 - I pour les grands points
 - A. pour les subdivisions des grands points
 - 1. pour les nouvelles subdivisions
 - a. pour les sous-subdivisions
 - * Dans le manuscrit :
 - Les renvois à la bibliographie se font dans le texte, et non dans les notes de bas de page, réservées aux commentaires. La référence sera présentée comme suit : ... (Dumon, 1977 :10).
 - La bibliographie, par ordre alphabétique d'auteurs, devra se présenter comme dans les exemples suivants :
 - Pour les ouvrages :
Bateson G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil.
 - Pour les articles :
Ferguson C., 1959, "Diglossia", *Word*, n°15, pp. 325-340.
 - Pour les parties d'ouvrage :
De Munck J., 1992, "les minorités en Europe", in Dewandre N., Lenoble J., Eds, *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Ed. Esprit, pp. 137-161.
- Les écrits d'un même auteur parus la même année seront distingués par des lettres minuscules (1977a, 1977b...).
- Les noms des auteurs seront écrits en lettres minuscules.**
- Toute bibliographie incomplète sera renvoyée à l'auteur.
- La pagination sera mentionnée pour les citations textuelles.
 - L'emploi de l'italique est réservé aux mots étrangers (anglais, latin...) ainsi qu'aux ouvrages. Il ne sera pas tenu compte des autres italiques.
- * Les épreuves ne sont pas envoyées aux auteurs pour corrections. Ceux-ci sont donc tenus de faire parvenir un texte définitif.

N.B. Nous demandons aux auteurs, lorsque leur texte est accepté, de nous envoyer la disquette sur laquelle il est enregistré, Macintosh ou PC, logiciel word.

Le non-respect de ces règles entraîne le refus de l'article

Les articles doivent être inédits

**Ils ne peuvent être soumis à une autre revue en même temps qu'à la nôtre
Les manuscrits non insérés ne sont pas renvoyés à leurs auteurs**

Recherches sociologiques

Numéros disponibles

- 1984/1 Sociologie de l'éducation
1984/2-3 Identité ethnique et culturelle
1985/2 Les méthodes en sociologie
1985/3 La Belgique et ses dieux
1986/1 Sociologie de la vie quotidienne
1986/3 Les formes de la socialisation scolaire
1987/1 De la recherche locale à la décision politique
1987/2 Les religions populaires
1987/3 La méthodologie en sociologie
1988/1 Sociologie politique: des pouvoirs au pouvoir
1988/2-3 Sociologie de l'art
1989/2 Sociologie de l'expérience esthétique
1989/3 Sociologie rurale, sociologie du rural ?
1990/1 De l'utopie
1990/2 Acteurs et stratégies dans le champ de la formation
1990/3 Vers un nouveau modèle de communication ?
1991/1-2 Phénoménologie des problèmes sociaux
1991/3 L'actualité de Durkheim
1992/1 Sociologie de la littérature
1992/2 Louis Dumont
1992/3 Règles, groupes et individus en société
1993/1-2 Philosophie, sociologie, droit
1993/3 Stratifications et mobilités sociales
1994/1 Face à l'Etat
1994/2 Mode mineur de la réalité et discours sociologiques
1994/3 Structures et pratiques de l'économie informelle en Europe
1995/1 Chaînes de télévision et usagers familiaux
1995/2 L'enseignement technique et professionnel
1995/3 L'économique devant la sociologie
1996/1 Cohésion sociale ou éclatement ?
1996/2 Niklas Luhmann en perspective
1996/3 Jeunes sociologues
1997/1 Où va la Belgique ?
1997/2 Intégration et citoyenneté
1997/3 La transmission en religion
1998/1 Le corps. Entre émotion et rationalité
1998/2 Religion et santé
1998/3 Comparatisme et sciences humaines/École et socialisation
1999/1 Sociologie de la ville
1999/2 Souffrance sociale et attentes de reconnaissance
1999/3 Rapports sociaux de sexe
2000/1 Belgique 2000 : entre régulations globales
et exigence réflexive
2000/2 Les nouvelles politiques sociales
2000/3 Le bouddhisme en Occident. Approches anthropologique et
sociologique
2001/1 Anthropologie Prospective

Éditeur : Recherches Sociologiques, Place Montesquieu 1/10
B 1348 Louvain-la-Neuve