



HAL
open science

La structuration du partage des émotions dans les rites funéraires

Marika Moisseeff

► **To cite this version:**

Marika Moisseeff. La structuration du partage des émotions dans les rites funéraires. *Revue juridique de la Sorbonne / Sorbonne Law Review*, 2021, pp.9-22. hal-03515738

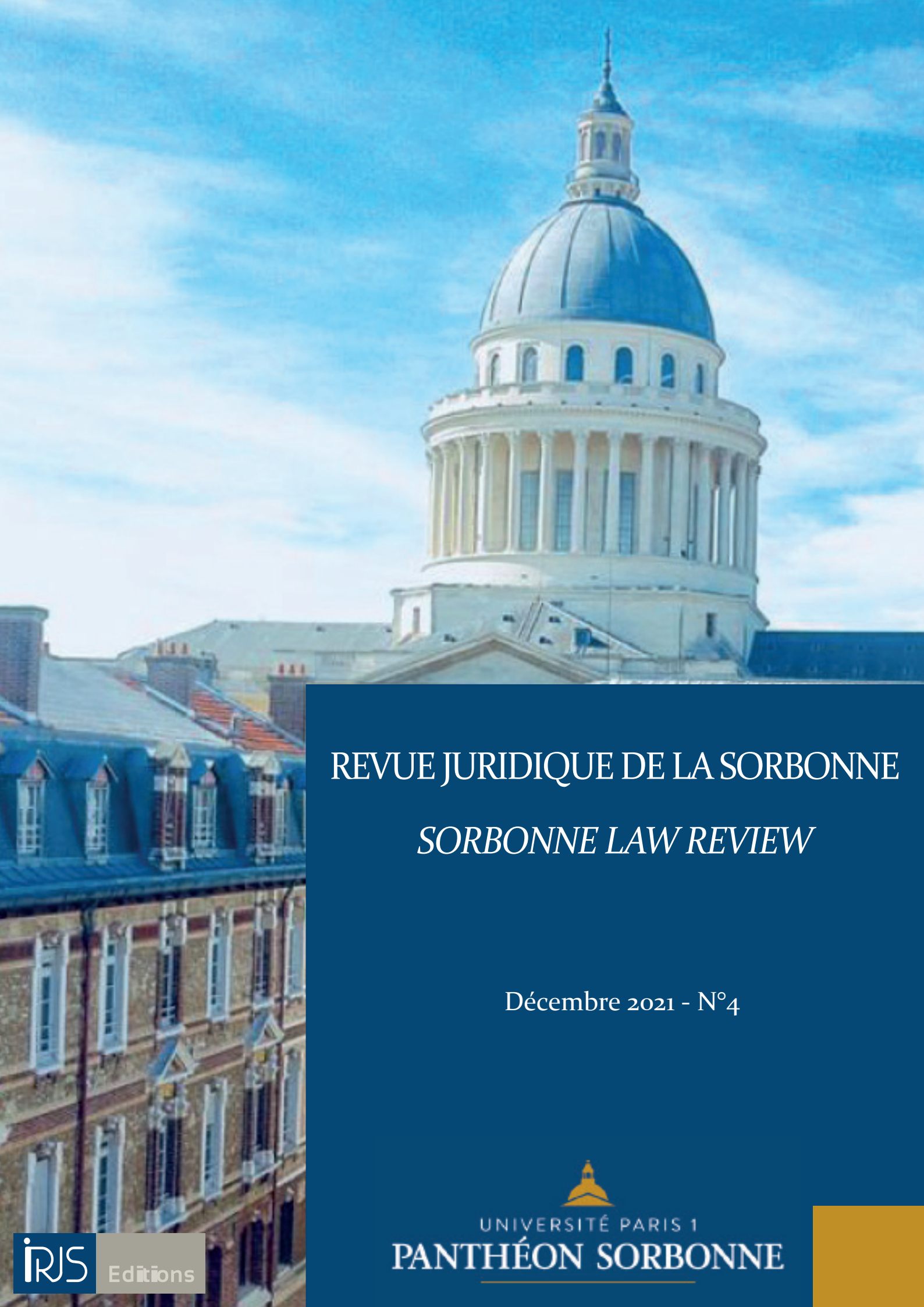
HAL Id: hal-03515738

<https://hal.science/hal-03515738>

Submitted on 6 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



REVUE JURIDIQUE DE LA SORBONNE
SORBONNE LAW REVIEW

Décembre 2021 - N°4



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Revue Juridique de la Sorbonne – *Sorbonne Law Review*

Comité scientifique

Jean-Luc ALBERT, Professeur à Aix-Marseille Université
 Mireille BACACHE, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 Grégoire BIGOT, Professeur à l'Université de Nantes
 Philippe BONFILS, Professeur à Aix-Marseille Université
 David BOSCO, Professeur à Aix-Marseille Université
 Mathieu CARPENTIER, Professeur à Université Toulouse 1 Capitole
 Cécile CHAINAIS, Professeur à l'Université Paris II Panthéon-Assas
 Véronique CHAMPEILS-DESPLATS, Professeur à l'Université Paris Nanterre
 David CHILSTEIN, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 Sabine CORNELOUP, Professeur à l'Université Paris II Panthéon-Assas
 Florence DEBOISSY, Professeur à l'Université de Bordeaux
 Joachim ENGLISH, Professeur à l'Université de Münster
 Etienne FARNOUX, Professeur à l'Université de Strasbourg
 Frédérique FERRAND, Professeur à l'Université Jean Moulin Lyon 3
 Daniel GUTMANN, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 Jérémy HOUSSIER, Professeur à l'Université de Reims Champagne-Ardenne
 Laurence IDOT, Professeur émérite de l'Université Paris II Panthéon-Assas
 Laurence JÉGOUZO, Maître de conférences HDR à l'École de droit de la Sorbonne,
 Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
 Xavier LAGARDE, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 Anne-Marie LEROYER, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université
 Paris 1 Panthéon-Sorbonne
 Pascal LOKIEC, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 André LUCAS, Professeur à l'Université de Nantes
 Vincent MALASSIGNÉ, Professeur à CY Cergy Paris Université
 Nathalie MALLET-POUJOL, Professeur à l'Université de Montpellier
 Arnaud MARTINON, Professeur à l'Université Paris II Panthéon-Assas
 Anne-Catherine MULLER, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université
 Paris 1 Panthéon-Sorbonne
 Etienne PATAUT, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 Adalberto PERULLI, Professeur à l'Université de Venise
 Laurent PFISTER, Professeur à l'Université Paris II Panthéon-Assas

Philippe PIERRE, Professeur à l'Université de Rennes
 Stéphanie PORCHY-SIMON, Professeur à l'Université Jean Moulin Lyon 3
 Catherine PRIETO, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne
 Laurence USUNIER, Professeur à CY Cergy Paris Université
 Michel VIVANT, Professeur à l'École de droit de Sciences-Po
 Nicolas WAREMBOURG, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université
 Paris 1 Panthéon-Sorbonne
 Célia ZOLYNSKI, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne

Directeur de la publication

Christine NEAU-LEDUC, Présidente de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Directeur de la revue

Emmanuel JEULAND, Professeur à l'École de droit de la Sorbonne, Université Paris 1
 Panthéon-Sorbonne

Équipe éditoriale

- Volet édition :

Pierre GAUTIER, responsable des éditions

Alexia HERMANTIN, assistante d'édition

- Volet communication et diffusion :

Nathalie Sacksick

Revue semestrielle (2 numéros/an ; juin et décembre)

Revue gratuite, en *open access*

Disponible sur : <https://irjs.panthéonsorbonne.fr/revue-juridique-sorbonne>



Langues de publication : français, anglais.

IRJS éditions - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

12 place du Panthéon

75005 PARIS (France)

@ : irjs-editions@univ-paris1.fr / Tel : 01 44 07 77 82

ISSN : 2739-6649

Dépôt légal : décembre, mise en ligne le 17 décembre 2021.

Sommaire

Édito	3
Dossier thématique	6
Droit et émotion	6
Rebecca DEMOULE, Clara GAVELLI, Emmanuel JEULAND, Carla TREBERT (dir.)	
<i>La structuration du partage des émotions dans les rites funéraires</i>	9
Marika MOISSEEFF	
<i>Remarques sur le besoin de rituel dans la justice numérisée Réponse à Marika MOISSEEFF</i>	23
Emmanuel JEULAND	
<i>Les Émotions et le droit de la famille</i>	25
Anne-Marie LEROYER	
<i>Droit et Émotion dans l'étude de l'aidant familial</i>	36
Marie BOUSSAGUET	
<i>De l'émotion comme fondement du droit à l'émotion comme outil d'analyse du droit : l'exemple de l'acte d'enfant sans vie</i>	45
Rébecca DEMOULE	
<i>Misère et pathos dans le discours des juges constitutionnels. Exemples sud-africains et colombiens</i>	62
Matthieu FEBVRE-ISSALY	
<i>Droit & Émotion : La spécificité de la révolte fiscale dans l'exemple du mouvement des « Bonnets Rouges »</i>	94
Magdalena MARIN	
<i>Une émotion que le Conseil constitutionnel ne saurait voir : un double paradoxe</i>	109
Alexia PASCALI	
<i>Médiation Et Émotion</i>	122
Nathalie DION	
<i>La place accordée aux émotions par la médiation dans le système de justice</i>	137
Florine TRUPHÉMUS	
<i>Droit de la responsabilité civile et émotions</i>	148
Muriel FABRE-MAGNAN	

<i>Philosophie du préjudice et émotion</i>	155
Jean Baptiste PRÉVOST	
<i>Justice prédictive et dimension émotionnelle du droit de la responsabilité civile</i>	164
Florence ITTAH	
<i>Droit pénal et émotion</i>	169
David CHILSTEIN	
<i>L'influence des émotions sur la loi pénale. Quelques caractéristiques des lois pénales émotionnelles</i>	182
Natacha PAGET-BLANC	
<i>La répression au service de l'émotion</i>	193
Sarah GHARIOS	
<i>Libres propos sur l'enseignement du droit et les émotions</i>	198
Alicia MÂZOUZ	
<i>Le sentiment de discrimination</i>	205
Lisa CARAYON	
Julie MATTIUSI	
<i>La manifestation numérique des émotions</i>	219
Maëva ATCHIAMAN	
<i>La légitimité des émotions</i>	224
Xavier LAGARDE	
Doctrine	232
<i>De la prise de décision de justice aux implications sociales et psychosociales : L'impact du Sentiment d'Injustice Subie (SIS)</i>	233
Nasrédine GOUTAS	
Azeddine GOUTAS	
<i>Demystifying Justified Expectations in American Tort Conflicts</i>	264
By Yoann PRÉ	
<i>Réflexions sur la théorie des effets légaux du contrat en droit transitoire</i>	293
Aurélie VAN DEN BAVIÈRE	

Dossier thématique

Droit et émotion

Séminaire de recherche IRJS

*Co-organisé par Emmanuel Jeuland, directeur de l'IRJS
et Rebecca Demoule, Clara Gavelli, Carla Trebert, co-organisatrices
des déjeuners-débats de l'École de Droit de la Sorbonne et doctorantes
Conférences sur Zoom, décembre 2020-mai 2021*

Définition de l'émotion en droit et histoire du droit

Présentation des séminaires

Emmanuel JEULAND, *professeur de droit privé, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Approche émotive-relationnelle du droit

Maxence CHRISTELLE, *maître de conférences à l'Université de Picardie-Jules Verne (CURAPP-ESS)*

et Emma BRETON, *doctorante en philosophie politique, Université de Paris.*

Les ordalies à l'aune des émotions

Laura VIAUT, *maître de conférences d'histoire du droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

et Pierre GAUTIER, *doctorant en droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Rituel et émotion

Marika MOISSEEFF, *psychiatre et ethnologue à l'EHESS (CNRS), Laboratoire d'anthropologie sociale, PSL Research University*

et Emmanuel JEULAND, *professeur de droit privé, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

L'émotion en droit de la famille

Anne-Marie Leroyer, *professeure de droit privé, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

et Marie BOUSSAGUET, Rebecca DEMOULE, *doctorantes en droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Propriété intellectuelle et émotion

Tristan AZZI, *professeur de droit privé, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

et Clara GAVELLI, *doctorante en droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Droit des sociétés et émotion

Bruno DONDERO, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

et David LEMBERG, *doctorant en droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Droit du travail et émotion

Pierre-Yves VERKINDT, *professeur émérite de droit de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Mathilde DE SLOOVERE, *doctorante en droit.*

Théorie du droit, nature et émotion

Pierre BRUNET, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Matthieu FEBVRE-ISSALY, *doctorant en droit.*

Droit public financier et émotion

Matthieu CONAN, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Magdalena MARIN, *doctorante en droit.*

Droit public et émotion

Norbert FOULQUIER, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Alexia PASCALI, *doctorante en droit.*

Nationalité française, des émotions aux sentiments

Etienne PATAUT, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Apolline SCHAAL, *doctorante en droit.*

Médiation et émotion

Nathalie DION, *maître de conférences en droit privé, Université d'Orléans*
et Florine TRUPHEMUS, *doctorante en droit.*

Responsabilité civile et émotion

Anne GUÉGAN, *maître de conférences Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Muriel FABRE-MAGNAN, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Philosophie du préjudice et émotion

Jean-Baptiste PRÉVOST, *philosophe et juriste, Université Paris-Sorbonne*
et Florence ITTAH, *doctorante en sciences juridiques.*

Droit pénal et émotion

David CHILSTEIN, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Fiona GUILLAUDIN, Natacha PAGET-BLANC, Sarah GHARIOS, *doctorantes en droit.*

Enseignement du droit et émotion

Alicia MÁZOUZ, *maîtresse de conférences, Université catholique de Lille*
et Carla TREBERT, *doctorante en droit.*

Discrimination et émotions : le sentiment de discrimination

Lisa CARAYON, *maîtresse de conférences, Université Sorbonne Paris Nord*
et Julie MATTIUSI, *maîtresse de conférences Université de Haute Alsace.*

Droit du numérique et émotions

Célia ZOLYNSKI, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Maëva ATCHIAMAN, *doctorante en droit.*

La légitimité des émotions

Xavier LAGARDE, *professeur de droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
et Pierre-Yves VERKINDT, *professeur émérite de droit de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.*

Pour citer ce dossier : Rebecca DEMOULE, Clara GAVELLI, Emmanuel JEULAND, Carla TREBERT (sous la direction de), « Droit et émotion », Séminaire de recherche IRJS, partie 1, *Revue Juridique de la Sorbonne* [en ligne], juin 2021, n° 3, p. 146-258.

URL : https://irjs.pantheonsorbonne.fr/sites/default/files/inline-files/Droit_et_emotion_1.pdf

La structuration du partage des émotions dans les rites funéraires

Marika MOISSEEFF

*Directrice de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale
Université PSL*

Les rites canoniques étudiés en anthropologie concernent les événements clés émaillant le cycle de vie des individus qui suscitent des émotions particulièrement intenses – la naissance, le mariage, la mort – notamment pour leurs proches¹. Le rite consiste à prendre acte de ces événements en organisant la mise en scène publique de ces émotions privées affectant au premier chef des individus ou des groupes de semblables particuliers. Sa structuration spécifique, comme nous allons le voir en nous penchant sur les rites funéraires, permet un ajustement de l'intensité des émotions ressenties entre les personnes directement concernées par l'événement et celles qui, au départ, le sont moins. L'événement privé est ainsi transformé en événement proprement social. Je me risquerai ici à suggérer qu'un même processus semble à l'œuvre dans les rites judiciaires où sont jugées des affaires pénales, c'est-à-dire impliquant des événements à très haute charge émotionnelle. Tout comme les autres rites canoniques étudiés par les ethnologues, la gestion des émotions se doit d'être différente de celle intervenant dans les interactions du quotidien : la solennité va de pair avec la gravité des actes jugés et participe de la formalité du partage émotionnel entre les personnes directement concernées – les accusés, les victimes et leurs proches – et le public.

Les rituels se fondent, en effet, toujours sur l'hétérogénéité des positions des divers participants et sur l'ajustement de l'intensité de leurs ressentis. Cet ajustement est soutenu par l'intervention de tiers médiateurs qui se doivent à la fois d'être partie prenante de l'événement tout en étant plus distants de l'expression émotionnelle. Le juge paraît, de ce point de vue, occuper une telle place. D'une part, il n'appartient ni à la sphère des intimes des individus concernés, ni au public proprement dit puisqu'il agit en professionnel. D'autre part, il doit néanmoins tenir compte des émotions, les siennes éventuellement mais pas obligatoirement, et celles suscitées au cours du procès.

J'arrêterai là ce bref parallèle que j'ai tenté d'établir entre rites judiciaires occidentaux contemporains, dont l'analyse n'entre pas dans le champ de mes compétences actuelles, et les rites « exotiques » que nous allons examiner. La participation cérémonielle dans ce dernier cas repose, en effet, sur la gestion continue d'une hétérogénéité qui est non seulement expressive mais, plus fondamentalement encore, sous-tendue par les actions conjointes et complémentaires que doivent adopter les divers participants. Pour en

¹ Pour une version plus développée des arguments présentés ici, voir M. MOISSEEFF et M. HOUSEMAN, « L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels », in L. KAUFMANN et L. QUÉRÉ (dir.), *Émotions collectives. En quête d'un 'objet' impossible*, Paris : EHESS, 2020, p. 133-168. Et pour une comparaison avec les pratiques associées à la mort et au deuil dans l'Occident contemporain, voir M. MOISSEEFF, *Si loin, si proche. Quand le mort saisit encore le vif*, Lyon : Éditions Fage, 2021.

rendre compte, il est nécessaire de préciser les trois aspects qui y sont étroitement intriqués : (1) une volonté que partagent les participants de contribuer à une réalisation correcte du rituel, (2) une performance fondée sur la coordination systématique des disparités qui distinguent leurs comportements respectifs, (3) un accordage réciproque de l'intensité des expressions émotionnelles qu'implique la poursuite de ces comportements².

Ceux qui prennent part à un rituel tel que des obsèques ou une célébration de mariage s'engagent sciemment dans une activité collective renvoyant à certains registres affectifs : la tristesse et la colère face à la perte d'un proche, la gaieté associée au consentement d'un amour réciproque. Toutefois, ce que partagent avant tout les acteurs est une même intention de contribuer au bon déroulement de la performance rituelle. Cette préoccupation est d'autant plus décisive que la collaboration passe typiquement par l'agencement de comportements distincts que doivent adopter différentes catégories de participants. Lors d'un mariage, par exemple, on ne s'attend certainement pas à ce que les témoins, les parents des mariés, les mariés eux-mêmes et les membres de l'assistance agissent de la même façon.

Si une telle complémentarité interactive au service d'une entreprise commune se retrouve bien aussi dans la vie de tous les jours, sa ritualisation la dote de qualités distinctives. Tout d'abord, il est de règle que les pratiques rituelles comportent non seulement une implication corporelle appuyée, mais aussi une sollicitation intense à la fois des sens et des expressions affectives. De ce point de vue, les interactions qui participent de ces pratiques – faire ses adieux au défunt, prononcer des vœux ou porter un toast aux mariés, etc. – sont particulièrement marquantes sur le plan des ressentis qu'elles mobilisent. Mais le comportement rituel se singularise surtout par le fait qu'il est à la fois hautement schématisé et cependant fort complexe. D'un côté, il obéit, en regard des activités de la vie quotidienne, à des contraintes supplémentaires qu'imposent des prescriptions spécifiques. Il faut, en effet, agir de telle ou telle façon, selon tel ordre, etc., pour que l'activité menée en commun – les funérailles, le mariage – soit reconnue comme ayant effectivement lieu comme il se doit. Et, pour ce faire, la complémentarité synergique des actions des uns et des autres requiert la coordination systématique de leurs conduites respectives³. Mais, d'un autre côté, les pratiques rituelles sont caractérisées par une complexité spécifique dont la justification échappe, en partie, aux principes d'intelligibilité ordinaires. Les directives paradoxales et les intentionnalités quelque peu mystérieuses qu'elles mettent en œuvre – s'adresser à un mort, revêtir des habits destinés à n'être portés qu'une fois, manifester une grande

² La notion d'accordage que nous utilisons ici doit beaucoup aux travaux fondateurs de Daniel Stern sur les interactions précoces mère-bébé (voir en particulier D. STERN, *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York : Basic Books, 1985), ainsi que M. GRATIER, « Harmonies entre mère et bébé. Accordage et contretemps », *Enfances & Psy* 2001, 13, p. 9-15). Une définition claire et succincte nous est fournie par Marie-Sophie BACHOLLET et Daniel MARCELLI : « L'accordage affectif est ce moment particulier pendant lequel mère et bébé s'engagent de concert dans un comportement qui traduit le partage d'un état affectif » (M.-S. BACHOLLET et D. MARCELLI, « Le dialogue tonico-émotionnel et ses développements », *Enfances & Psy* 2010, 49, p. 14-19).

³ Cf. V. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing, 1969.

intimité avec quelqu'un qu'on connaît à peine, etc. – les rend difficiles à comprendre en termes d'interactions quotidiennes. Ces actes acquièrent cependant, pour ceux qui y prennent part, une valeur et une efficacité propres, en raison des expériences spéciales qu'ils fournissent et des retombées pragmatiques qui leur sont reconnues. Ainsi, si la nature des pratiques rituelles demeure difficile à expliciter, les acteurs leur présupposent néanmoins un sens qui ne leur devient pleinement accessible que lorsqu'ils y participent. Elles s'imposent à eux comme des actions « archétypiques » dont ils seraient à la fois les auteurs et pas les auteurs⁴. En somme, les conduites rituelles se démarquent des façons de faire de tous les jours parce qu'elles sont fixées par la coutume et néanmoins foncièrement équivoques.

Dans de telles conditions propres au rituel, les émotions que donnent à voir les participants sont indissociables des agissements prescrits qu'ils s'efforcent d'adopter. L'expression émotionnelle se réalise en effet dans le cadre de prescriptions ne portant ni directement sur l'état affectif que devraient ressentir les participants, ni sur une représentation purement théâtralisée des sentiments, mais sur des actes conventionnels impliquant l'expression tangible de certains ressentis. Alors que dans l'interaction quotidienne, l'idée qu'on se fait de l'état d'esprit des uns et des autres est le point de départ à partir duquel se déploie un comportement social négocié, dans le cas du rituel ce sont, au contraire, des schèmes de comportement bien définis qui constituent les bases pour l'expression, partiellement idiosyncrasique, des sentiments de chacun. Par exemple, se conformer aux gestes requis consistant à marcher sans jamais croiser les bras et sans regarder en arrière tout en affichant une expression de tristesse n'empêche pas de laisser libre cours à son propre chagrin. Et, réciproquement, l'exécution concertée de ces gestes, sans pouvoir déterminer une convergence des ressentis personnels de chacun, peut contribuer à la susciter. Dans les rites, un rapport circulaire s'établit donc entre comportements prescrits et ressentis individuels, de sorte que, comme l'affirme MAUSS à propos de l'« expression obligatoire des sentiments » au cours des cérémonies funéraires, « tout [...] est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel »⁵.

Ainsi, les actes rituels, bien que prescrits, ne sont pas accomplis de façon mécanique. Ils sont informés par une expressivité affective que chacun investit de façon personnelle. Corrélativement, l'articulation coordonnée des comportements différents que poursuivent différentes catégories de participants, bien que prévisible, n'a rien d'automatique ; elle est sous-tendue par l'implication émotionnelle personnalisée de chacun. Tous contribuent ainsi ensemble par cette mise à disposition de leurs vécus affectifs propres, qu'on peut qualifier de « mutualisation » des émotions, au bon déroulement du rituel. Toutefois, c'est en raison même de l'investissement individué qui l'anime que cette mutualisation requiert un travail d'orchestration. Elle exige, en effet, que les participants soient engagés dans un processus continu d'ajustement non pas tant du contenu de leurs expressions émotionnelles respectives (lequel est en principe

⁴ C. HUMPHREY et J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

⁵ M. MAUSS, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie* 1921, 18, p. 413.

déterminé par les comportements prescrits qu'ils poursuivent), que de l'intensité de ces expressions. C'est selon nous cette modulation réciproque de l'amplitude de leurs manifestations émotionnelles tout au long de l'exécution des actions rituelles qui permet aux acteurs de s'accorder les uns aux autres conformément aux rythmes affectifs qu'occasionne leur performance conjointe. Or, ce travail d'orchestration émotionnelle dépend moins des perceptions qu'ont les participants des conduites des uns et des autres, que des sensations corporelles d'ordre cénesthésique que suscitent chez eux ces conduites.

Pour illustrer les ressorts de l'expression émotionnelle particulièrement intense qui se donne à voir au cours de certains rites collectifs canoniques en anthropologie, je commencerai par considérer les pratiques funéraires actuelles d'une communauté aborigène du Sud de l'Australie⁶.

La gestion collective du deuil dans une communauté aborigène australienne

À l'annonce de la mort, les proches du défunt avec qui il a partagé une forte intimité – conjoint, enfants, père et mère, frères et sœurs –, que l'on désignera ici comme les deuilleurs, se mettent à hurler et s'infligent parfois de profondes blessures corporelles. Dans les semaines qui suivent, leur douleur prend la forme d'une prostration plus ou moins marquée qui, la plupart du temps, persiste au-delà de l'enterrement. Cet abattement initial est entrecoupé d'épisodes extrêmement démonstratifs de chagrin et, aussi parfois, de colère, notamment lorsque le décès est inattendu ou causé par des circonstances particulièrement violentes ou traumatiques tels que suicide, meurtre ou accident, nécessitant alors souvent l'intervention des autres.

De nos jours, en raison de la législation australienne, le cadavre est confié aux pompes funèbres qui président à sa mise en bière et à l'inhumation. Le personnel tend à respecter les modalités coutumières aborigènes, en acceptant que plusieurs membres de la famille restent de longs moments et à de nombreuses reprises auprès du défunt, et qu'ils procèdent à certains soins (le coiffer, le maquiller, parfois couper des touffes de cheveux pour les conserver). Ils acceptent aussi de garder le cadavre beaucoup plus longtemps qu'il n'est de règle pour le reste de la population australienne. L'éthos aborigène exige, en effet, que tout soit mis en œuvre pour s'assurer que l'ensemble des personnes susceptibles d'être affectées par la disparition – souvent plusieurs centaines, voire plus, provenant de communautés très éloignées les unes des autres – soient prévenues et puissent avoir le temps de s'organiser afin de venir soutenir les deuilleurs et d'assister aux funérailles. Les Aborigènes attendent, en effet, de leurs proches qu'ils soient solidaires avec eux dans le chagrin. Réciproquement, les proches souhaitent ardemment faire montre concrètement de leur solidarité au travers d'une proximité

⁶ Pour une présentation plus fournie d'un éventail de pratiques funéraires actuelles des Aborigènes australiens, voir K. GLASKIN et al. (dir.), *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*, Farnham / Burlington: Ashgate Publishing, 2008.

physique et émotionnelle, en acceptant d'être affectés aussi profondément que possible et de l'exhiber⁷.

C'est pour la même raison que la période qui précède l'enterrement est marquée par la transformation des modes ordinaires de sociabilité. Les deuilés tendent à se regrouper et à résider ensemble. Certains restent dans leur maison tandis que les plus traditionnels s'installent dans un campement à l'extérieur appelé *sorry business camp*. Ils sont dans tous les cas rejoints par les membres de leur famille élargie. D'autres visiteurs viennent marquer leur respect en passant quelque temps avec les deuilés, et leur apportent nourriture et boissons, parfois même leur glissent de l'argent. Des femmes âgées, qui ne sont pas les plus proches parentes, vont jouer le rôle de pleureuses : par intermittence et à l'arrivée de chaque nouveau venu, elles se mettent à pleurer en chœur de façon conventionnelle et extrêmement bruyante pendant quelques minutes. La puissance et le caractère poignant de ces lamentations sont à la mesure des sensations physiques violentes qu'elles provoquent à chaque fois chez les personnes présentes. Leur répétition inopinée qui interrompt soudainement la reprise des échanges ordinaires relance quant à elle l'intensité des ressentis qui auraient sinon tendance à retomber. La mise en place de l'accordage de l'expression émotionnelle qu'établissent entre elles ces vieilles femmes en pleurant en chœur à l'unisson médiatise donc l'ajustement de l'intensité des ressentis émotionnels de l'ensemble des autres participants. L'agrégation du visiteur au *sorry business camp* s'effectue simultanément au plan des sensations physiques induites par les pleurs qui l'accueillent et des gestes significatifs auxquels il doit dans le même temps se conformer avec chacun des proches du défunt : il leur serre la main puis ils s'étreignent dans un geste de compassion mutuelle. On l'informe ensuite à voix basse des circonstances de la mort, des dispositions prises tandis que, par la suite, les propos échangés redeviennent d'ordre plus courant jusqu'à ce que retentissent, à nouveau, les hurlements des pleureuses. Ce sont des « alliés » du défunt (certains membres de sa belle-famille) ou des consanguins plus éloignés, et non les deuilés, qui fournissent et préparent la nourriture pour les repas et offrent des collations aux visiteurs. Ils participent également aux tâches requises pour les funérailles proprement dites telles que la rédaction et la distribution de la notice nécrologique ou la préparation de la collation qui suivra l'inhumation au cimetière. Ce sont aussi des hommes choisis parmi les consanguins et les alliés du défunt, en raison des relations privilégiées qu'ils ont entretenues avec lui, qui porteront le cercueil.

Le jour dit, les deuilés et les porteurs, qui occupent tout d'abord le devant de la scène, se signalent par la formalité des habits qu'ils portent : robes, jupes ou pantalons noirs et chemises ou chemisiers blancs ou noirs. Aujourd'hui, il arrive que certains y associent une pièce de vêtement de la couleur qu'affectionnait le défunt et que des rubans de boutonnière de la même couleur soient mis à disposition de l'assistance en

⁷ Cf. M. TONKINSON, « Solidarity in Shared Loss: Death-related Observances among the Martu of the Western Desert », in K. GLASKIN 2008 *op. cit.*, p. 37-53 ; pour une analyse analogue concernant une population amérindienne amazonienne, voir O. ALLARD, « To Cry one's Distress. Death, Emotion, and Ethics among the Warao of the Orinoco Delta », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2013, 19, p. 545-561.

même temps que la notice nécrologique. En dehors des personnes venues en leur qualité d'officiels – policiers et autres figures d'autorité – et du personnel des pompes funèbres qui, eux, se font discrets, les autres participants s'habillent comme à l'ordinaire, c'est-à-dire de manière très informelle.

Le cadavre est exposé dans le cercueil ouvert placé à l'intérieur du lieu de culte chrétien choisi, les funérailles aborigènes s'effectuant aujourd'hui toujours, au moins en partie, selon des rites chrétiens. Dès l'entrée dans ce lieu de culte, les deuilés et les pleureuses se placent devant le cercueil. Les pleureuses entonnent alors leurs lamentations auxquelles se mêlent instantanément les pleurs et les hurlements retentissants des deuilés, certaines faisant mine de se précipiter dans le cercueil, au bord de l'évanouissement, tandis que d'autres les retiennent et les prennent dans leur bras. Au bout de quelque temps, l'officiant chrétien fait son apparition et les lamentations font place au sermon qu'il prononce et aux chants chrétiens entonnés par tous à intervalles réguliers. Les messages envoyés par ceux qui n'ont pu venir sont ensuite lus. Puis le cercueil est fermé, événement qui suscite à nouveau les lamentations des pleureuses et l'explosion des pleurs et des cris des deuilés.

Les participants s'acheminent ensuite vers le cimetière, à pied ou en voiture, formant un long et lent cortège que l'on ne peut ignorer en raison de l'affluence. Dans le cimetière, ils marchent silencieusement, en communion, jusqu'à l'endroit où le cercueil est déposé à terre. Lorsqu'il est descendu dans la fosse, une nouvelle explosion de pleurs et de cris de la part des pleureuses et des deuilés retentit. La veuve, ou une sœur, ou une fille, peut faire mine de s'élaner sur le cercueil, voire s'évanouir à demi. Il arrive ensuite souvent que des proches du mort se mettent à chanter et à jouer de la guitare, en entonnant les chansons que le mort affectionnait particulièrement, ou qu'il avait composées. Puis chacun jette un peu de terre sur le cercueil ou une fleur, et serre la main des deuilés. Tout le monde repart du cimetière, de manière plus dispersée qu'à l'arrivée, et se retrouve dans un endroit public – hall communautaire, club sportif, pub – où de petits sandwiches, des gâteaux, des boissons ont été disposés sur des tables. L'ambiance n'est alors plus du tout lugubre. Au contraire, et en contraste total avec l'atmosphère précédente, on rit volontiers et bruyamment, entre autres en évoquant certains événements plaisants ou carrément drôles qu'on a vécus avec le défunt. On s'enquiert des nouvelles des uns et des autres. Même la mère qui vient d'enterrer son fils, et qui hurlait encore de douleur quelques minutes auparavant, participe avec entrain aux discussions.

Quelques heures plus tard, les groupes se dispersent mais les deuilés et d'autres membres de la famille tendent à rester ensemble, occasion de questionner les circonstances de la mort et le caractère approprié des dispositions prises pour les obsèques. Il arrive alors fréquemment que des disputes éclatent, et des bagarres plus ou moins sérieuses peuvent prendre place, phénomènes favorisés par la consommation abondante d'alcool. De fait, tout décès tend à raviver les conflits familiaux.

La période collective du deuil que nous venons de considérer débute dès l'annonce du décès et s'achève au terme de la succession des événements qui entourent l'inhumation. Dans l'intervalle, les membres de la communauté concernée contribuent,

en fonction du plus ou moins grand degré de proximité qu'ils ont avec le mort, à la mise en place d'une expérience partagée qui s'impose comme une représentation collective de la douleur et de la perte. De ce point de vue, ils constituent, selon la formule de VAN GENNEP, une « société spéciale »⁸ qui se caractérise par la restructuration de l'organisation spatio-temporelle de la vie quotidienne. Dans le *sorry business camp* ou la maison qui en tient lieu, les deuilés qui y sont confinés occupent la place centrale autour de laquelle gravitent les autres catégories de participants. Déchargés des tâches ordinaires, assumées par des parents plus éloignés du défunt, ils sont incités à se consacrer entièrement à leur chagrin et à le manifester sur un mode ostentatoire. Les pleureuses participent, quant à elles et comme nous l'avons vu, à l'ajustement de l'intensité des ressentis des uns et des autres. Dans cette première partie de la gestion collective du deuil, le confinement des deuilés dans un espace dédié à l'expression du chagrin, inséré dans la communauté des vivants, renvoie à l'association étroite établie entre eux et le défunt : le corps prostré des premiers se substitue en quelque sorte au corps inanimé du mort en faisant écho à son absence, à sa relégation à l'extérieur. C'est la mise à l'écart des deuilés et du mort, respectivement au centre et à la périphérie de la communauté, qui sous-tend la constitution d'une société spéciale temporaire. De fait, dans la chambre funéraire où repose le cadavre, l'intimité physique des deuilés avec le défunt est transitoirement prolongée. Le jour de l'inhumation, on assiste à la mise en place progressive d'une distance établie entre eux via le passage dans des espaces publics successifs. Dans l'église ou le temple, leur présence conjointe sur le devant de la scène où trône le cercueil les réunit encore mais de façon nettement moins exclusive et privée. Dans le cimetière, la descente du cercueil dans la fosse opère leur séparation physique définitive qui donne lieu à la dernière scène empreinte de pathos. Le cadavre y demeure tandis que les deuilés sont conviés à rejoindre les vivants dans le lieu où prend place la réception qui clôt les funérailles.

L'itinéraire suivi par les deuilés, depuis l'annonce du décès, les fait passer d'un lieu d'enfermement, le *sorry business camp*, à un autre, la chambre funéraire, pour finalement les réintroduire dans des espaces publics de plus en plus ouverts où vont converger, en très grand nombre, divers participants dont la majorité ont des liens plus distancés avec le défunt. La formalité des gestes et des attitudes que ces participants adoptent comme « naturellement » est tout d'abord en phase avec l'intensité des émotions exprimées par les deuilés, et est orchestrée par les divers tiers présents : pleureuses, porteurs, officiants du culte ou des pompes funèbres. Mais en se substituant aux lamentations proférées par les femmes, les chants, tout d'abord religieux puis profanes, entonnés en chœur par l'ensemble de l'assistance redonnent à celle-ci et, par là, à la communauté des vivants, une place dont elle s'était volontairement abstraite pour marquer la solennité du moment. L'ensemble des participants recouvre ainsi progressivement la liberté d'exprimer ouvertement autre chose que la tristesse en donnant à voir toute la gamme des émotions, depuis la joie jusqu'à la colère, à l'instar de ce qui se passe dans la vie quotidienne. Si, au cours de la période qui précède

⁸A. VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Paris : Picard, 1981 [1909], p. 211.

l'inhumation, c'est à n'en pas douter le chagrin exprimé par les deuillements et les pleureuses, qui donne le ton à la mise en place de l'expérience partagée, dès que le mort prend place dans le cimetière, le mouvement s'inverse. C'est au tour des deuillements d'ajuster l'expression de leurs ressentis sur celle des autres participants parmi lesquels se fondent les pleureuses, le rôle de celles-ci étant désormais devenu caduque.

Nous voyons que l'expression collective du deuil repose bien sur la complémentarité des comportements que chacun effectue en fonction des relations qu'il entretenait avec le défunt. La prise en charge de ces comportements par les différentes personnes à la fois les affecte intimement, en modelant leur expérience émotionnelle, et modèle leur façon d'exprimer, face aux autres, cette expérience intime. La mise en scène conventionnelle du deuil substitue aux obligations réciproques complexes du quotidien entre le défunt et ses proches auxquelles sa transformation en cadavre a mis fin, les obligations mutuelles définissant les relations prescrites entre les deuillements et les autres catégories de participants. Cette réciprocité reconfigurée va se déployer dans des espaces particuliers proprement rituels au sein desquels la temporalité ordinaire est suspendue : tout un chacun doit disposer de suffisamment de temps pour se consacrer pleinement au travail (*business*) requis pour tisser avec les autres l'expérience du partage collectif des émotions (*cf.* la prolongation du temps de garde habituel du cadavre imposée par les Aborigènes aux pompes funèbres). Elle est médiatisée par des tiers professionnels ou quasi professionnels, ici respectivement les officiants des pompes funèbres ou du culte chrétien et les pleureuses et les porteurs. Les relations rituellement instaurées, et qui sont cependant en continuité avec celles de la vie ordinaire, se réalisent au travers d'interactions simplifiées par leur formalité dont le moteur est alimenté par les émotions générées par l'exhibition ostentatoire du chagrin. Mais ces émotions ne vont pas dans le même sens pour les deuillements et pour les autres. Les intimes du défunt qui sont le plus affectés par sa mort sont incités à extérioriser les émotions internes et intenses qui les habitent. En revanche, ceux qui sont plus éloignés du mort, en étant transformés en spectateurs obligés de cette mise en scène de la douleur associée à la perte, sont mis en contact intime, interne et intense avec leurs propres morts, leurs propres sentiments de tristesse et de perte. La performance rituelle, par le biais de la complémentarité des gestes effectués par ceux occupant des places distinctes vis-à-vis du mort, médiatise par les ajustements réciproques qu'elle implique l'harmonisation de l'intensité des sentiments ressentis par les uns et les autres.

Un rituel de commémoration des défunts en Papouasie-Nouvelle-Guinée

Dans certaines cultures, des rites sont exécutés à distance de la gestion initiale du cadavre afin de continuer à commémorer collectivement les défunts. Chez les Kaluli de Papouasie-Nouvelle-Guinée, les rites de ce type sont appelés *gisaro*⁹. Au cours de cette

⁹ Pour l'ethnographie originale et une analyse plus complète de ce rite, voir E. SCHIEFFELIN, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York: Saint Martin's Press, 1976 ; S. FELD, *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia: University of Pennsylvania

performance, des hommes venus d'une localité voisine, en évoquant les défunts de la localité qui les reçoit, vont provoquer des explosions de rage spectaculaires de la part de leurs hôtes. La représentation particulièrement poignante de la douleur mise en scène dans le *gisaro* est un autre exemple de partage collectif de l'expérience émotionnelle associée au deuil.

La cérémonie se déroule durant toute une nuit à l'intérieur d'une maison communautaire dont l'allée centrale est éclairée par des torches. Les hôtes sont assis dans l'ombre, de chaque côté de cette allée centrale, dans des espaces réservés à chaque famille. Certains invités sont revêtus d'ornements somptueux évoquant des oiseaux associés aux esprits des morts. Le visage baissé et impénétrable, ils dansent avec lenteur le long de l'allée centrale, en chantant à voix basse. Leurs mélodies décrivent, au travers d'images poétiques suggérant l'abandon, la perte et la solitude, les lieux dispersés sur le territoire de leurs hôtes. Ces derniers, profondément émus, sont ainsi amenés à se remémorer les personnes récemment disparues qu'ils associent à ces lieux. La scène suivante est typique de celles qui ne vont cesser de se répéter durant la nuit¹⁰. Un ancien, mis en fureur par le chagrin qui l'a soudain submergé, se met à proférer de bruyants hurlements de souffrance et se lève d'un bond. Il se saisit alors d'une torche et en enfonce l'extrémité enflammée dans l'épaule nue du danseur-chanteur qui reste impassible. Puis il se précipite dehors pour gémir sur la véranda. Au petit matin, les visiteurs mirent abruptement fin à la cérémonie :

« Les danseurs, dont les épaules étaient assez sérieusement brûlées, payèrent alors une compensation [servant à faire des parures corporelles] à ceux qu'ils avaient fait pleurer, et tous les visiteurs quittèrent ensemble la maison pour rentrer chez eux. Parce que beaucoup de gens avaient pleuré, la cérémonie fut tenue pour réussie. Certains des visiteurs partirent en gémissant par sympathie pour ceux de leurs parents, parmi les hôtes, qui avaient été envahis par le chagrin »¹¹.

Ici encore, la convention rituelle d'expression des émotions de douleur et de deuil permet aux deuilés de faire passer leurs sentiments internes qui les lient au défunt, à l'extérieur d'eux, sur d'autres qui ont charge d'évoquer l'absence du défunt. Les images lyriques de solitude véhiculées par les chants sont associées aux lieux spécifiques où le deuilé avait pour habitude de se rendre avec un parent proche aujourd'hui disparu. Elles exacerbent ainsi la présence de l'absent dans les souvenirs des deuilés, en actualisant dans l'ici et maintenant du rite, le sentiment, pour le deuilé, de la perte définitive de l'intimité qu'il a autrefois partagée avec le défunt. Mais, en même temps, le comportement rituel consistant à pleurer de manière ostentatoire et à brûler le chanteur sert d'exutoire au chagrin intime.

Les émotions des deuilés sont réifiées par les blessures infligées aux danseurs-chanteurs et échangées contre des présents concrets dont les hôtes vont se revêtir. Les parures corporelles, tout comme les blessures visibles infligées aux chanteurs,

Press, 1982 ; N. MUNN, « An Essay on the Symbolic Construction of Memory in the Kaluli Gisalo », in D. DE COPPET et A. ITEANU (dir.), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford: Berg Publishers, 1995, p. 83-104.

¹⁰ E. SCHIEFFELIN, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, op. cit p. 23.

¹¹ *Ibid.* p. 24.

extériorisent les blessures internes et invisibles que les chants ont réouvertes. L'émotion personnelle est ainsi objectivée et, en tant que telle, transformée en objet de partage au plan collectif. Ce partage de la tristesse participe, en effet, au cycle d'échanges qui lie les différents groupes kaluli les uns aux autres, tout comme un tel partage participe, chez les Aborigènes, de l'ensemble des obligations réciproques que se doivent les différents membres participant d'un même réseau de parenté élargi qui résident dans diverses localités réparties sur le territoire australien. De fait, les ressorts de l'expression collective des émotions dans le rituel kaluli renvoient, comme dans le cas aborigène évoqué précédemment, à la volonté expressément acceptée – les chanteurs ont répondu positivement à l'invitation formelle que leurs hôtes leur ont adressée afin qu'ils exécutent ensemble un *gisaro*, et ces derniers répondront, à leur tour ultérieurement, à une telle invitation – de manifester publiquement, de manière ouverte et ostentatoire, leurs douleurs intimes et d'être profondément affectés par les émotions des autres.

Notons que le rôle tenu par les pleureuses dans le cas aborigène revient, dans le *gisaro*, aux danseurs-chanteurs : ils jouent le rôle de tiers médiateurs de l'ajustement des émotions entre les individus immédiatement affectés par les émotions liées à la perte d'un proche (les deuilés) et les spectateurs affectés de façon consécutive en raison de l'exhibition du chagrin des premiers. L'expression fermée des danseurs-chanteurs au cours de leur performance, allant de pair avec la lenteur de leurs mouvements et la tonalité basse de leurs chants tristes et lancinants, participe de la tension ascensionnelle ressentie par l'ensemble des participants. Cet effacement conventionnel de l'expression de leurs émotions atteint son acmé lorsqu'ils font montre d'une impassibilité ostentatoire au moment où ils sont brûlés. Il dénote aussi la nécessité protocolaire, au cours du rite, de ne pas usurper la place centrale conférée aux deuilés qui sont alors seuls incités à faire montre, à l'inverse de manière explosive, du ressenti vécu dans leur for intérieur, attestant ainsi de la réussite du rite. Ce qui ne veut pas dire que les exécutants invités, au même titre que les autres spectateurs, ne ressentent rien mais qu'ils n'ont pas alors à l'exhiber. Par contre, une fois le rite achevé, ils sont libres d'exprimer leur propre ressenti de chagrin comme l'illustre le fait que certains visiteurs partent en gémissant « par sympathie » avec ceux qu'ils ont fait souffrir. La clôture du rite marqué par le don des présents faits par les visiteurs à leurs hôtes leur permet de recouvrer leur capacité à donner libre cours à des émotions sur un mode plus ordinaire, c'est-à-dire celui de la vie quotidienne, non contraint par les exigences de l'organisation des interactions proprement rituelles. L'impassibilité performée participe de la structure complémentaire des positions occupées par chacun au cours du rite : il y a bien ajustement mais non confusion des ressentis à partir d'une distinction des places clairement établies. Et cette complémentarité des positions des uns et des autres s'inversera lors des *gisaro* ultérieurs exécutés dans la localité des visiteurs.

Le *gisaro* est consacré au partage collectif d'une expérience émotionnelle prenant acte de ce que la mort fait aux vivants. Il le fait au travers d'une organisation conventionnelle qui introduit une césure dans le cours de la vie sociale ordinaire, généralement diurne, au travers de la mise en place d'une temporalité suspendue – toute une nuit – et d'un espace spécialement apprêté pour l'occasion. Celui-ci est composé

d'un centre, seul illuminé, réservé à la performance rituelle proprement dite, et d'une périphérie où règne l'obscurité composée d'espaces privés où sont assis les hôtes. La performance est ponctuée par les appariements successifs d'un danseur-chanteur avec le deuilleur affecté par son exécution, celui-ci passant de l'ombre à la lumière, de l'intimité au public, à l'instar des affects du deuil : réparties respectivement entre un visiteur-performeur et un hôte, retenue et décharge émotionnelles extrêmes se renforcent l'une l'autre. Ces appariements jouent le rôle d'opérateur du partage, entre l'ensemble des personnes présentes, des divers ressentis négatifs (tristesse, colère) que les défunts induisent chez leurs proches.

C'est, en effet, au travers de ce type d'interactions dyadiques à la complémentarité particulièrement bien accordée que ces ressentis, dont les deuilleurs font l'expérience dans leur for intérieur, sont mis en circulation au sein du collectif disparate rassemblé pour un *gisaro*. Ainsi, la décharge émotionnelle des personnes les plus affectées, suscitée par les conditions spécifiques mises en place par le rituel – structuration spatio-temporelle, foisonnement symbolique, formalisme interactionnel exceptionnel – induit, chez les autres participants, des sensations physiques cénesthésiques (*infra*) qui participent de la mutualisation des émotions.

La qualité distinctive des émotions rituelles

Les moments forts des performances que nous venons d'examiner sont clairement organisés de manière à privilégier certains registres affectifs : la détresse ostentatoire des deuilleurs aborigènes lorsque le cercueil est fermé ou descendu dans la tombe, la fureur de ceux qui brûlent les chanteurs lors d'un *gisaro*. Les propriétés spécifiques des actes rituels nous permettent d'avancer quelques propositions à propos des émotions rituelles. Tout d'abord, il existe à la fois une continuité et une coupure entre les manifestations quotidiennes de l'affectivité individuelle et l'expression des émotions dans les rites collectifs. La tristesse et le désarroi que donnent à voir les participants lors des cérémonies de deuil ne sont pas de nature radicalement différente des sentiments de chagrin et de détresse qu'ils peuvent manifester à d'autres occasions. Cependant, en tant qu'expression systématique et épurée de ces sentiments, médiatisée par une coordination collective et animée par des prescriptions conventionnelles, elles s'en distinguent nettement¹². Ce sont des mises en forme synthétiques et éphémères qui s'imposent à ceux qui y prennent part, non pas comme des modèles réalistes pour le comportement de tous les jours, mais comme des expériences conventionnelles, à la fois « privilégiées »¹³ et énigmatiques, à l'aune desquelles le quotidien peut être (ré)évalué. Ainsi, selon la fameuse distinction de Clifford GEERTZ¹⁴, les manifestations affectives de la vie courante fournissent un modèle pour l'élaboration des émotions rituelles dont

¹² F. BERTHOMÉ et M. HOUSEMAN, (2010), « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society* 2010, 1, p. 57-75.

¹³ C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford / New York : Oxford University Press, 1992.

¹⁴ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York : Basic Books, 1973.

l'expression offre, en retour, aux participants une modélisation de leur affectivité quotidienne.

Hors rituel, les comportements sont, en règle générale, censés être en phase avec les intentions des individus. La structuration des actes rituels semble, pour sa part, se fonder plutôt sur la reconnaissance de divergences significatives à la fois entre ce que ressentent les différents acteurs, et pour chacun d'eux, entre leurs sentiments intimes et les manifestations affectives qu'ils mettent en scène. Leurs ressentis respectifs prennent corps au travers d'actions et d'interactions conventionnellement régies par des contraintes particulièrement fortes dont l'exigence d'une coordination sans heurt. Cette régulation systémique spécialement resserrée entraîne une schématisation simplificatrice des relations rituelles qui se nouent entre les acteurs. De façon concomitante, les émotions rituelles, qui sont à comprendre comme les corrélats sensibles de ces relations¹⁵, acquièrent une qualité flagrante et épurée, comme en témoignent par exemple les exhibitions dramatiques de désespoir au cours des rites funéraires. En même temps, les actions et interactions conventionnelles auxquelles se livrent les participants sont marquées par une complexité distinctive : le comportement des deuilés les identifie au défunt tout en témoignant de leur séparation radicale avec lui, les danseurs-visiteurs du *gisaro* s'adonnent à des lamentations pour des défunts qui ne sont pas les leurs tout en s'exhibant comme des oiseaux associés aux esprits des morts. C'est cette complexité qui rend les actes rituels, les relations qu'ils définissent, et les émotions qu'ils mettent en scène partiellement obscures et difficiles à appréhender à l'aune des intentions et attitudes propres à la vie quotidienne. Or, l'incertitude qu'introduit cette complexité, associée au caractère à la fois exacerbé et stylisé des états affectifs que les rituels donnent à voir, ne peuvent que favoriser une importante variabilité dans la façon dont chacun vit ces expériences exceptionnelles. En somme, les émotions rituelles, reconnaissables mais singularisées, interviennent davantage comme des embrayeurs de vécus affectifs que comme des repères émotionnels normatifs.

Enfin, les manifestations affectives dissemblables auxquelles se livrent différentes catégories de participants se doivent d'être coordonnées entre elles. En effet, comme on l'a dit en introduction, ceux qui prennent part à un rituel élaborent leurs vécus affectifs dans le cadre d'une préoccupation commune, à savoir celle d'accomplir correctement et de concert les actes qui le constituent. Cette intention partagée des participants – un alignement de leurs *concerns*¹⁶ focalisé sur le rite lui-même – se traduit concrètement par les obligations réciproques qui les engagent les uns vis-à-vis des autres et qui sont mises au service du bon déroulement de leur performance conjointe. Ainsi, les manifestations de tristesse lors des rites funéraires obéissent à une coordination complexe dans laquelle des personnes appartenant à des catégories distinctes se doivent de moduler leurs expressions émotionnelles respectives en fonction de celles des autres. Cet engagement personnel dont font preuve les participants fournit les conditions, non tant d'un partage d'une même émotion, que de l'expérience de ressentir ensemble

¹⁵ J. BONHOMME, « Des pleurs ou des coups. Affects et relations dans l'initiation au Bwete Misoko (Gabon) », *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 2008, p. 133-163.

¹⁶ M. SALMELA, « Shared Emotions », *Philosophical Explorations* 2012, 15, p. 33-46.

simultanément des émotions diversifiées dont les expressions sont cependant étroitement ajustées les unes aux autres ; c'est bien en ce sens, et en ce sens seulement, que les ressentis sont partagés. C'est la reconnaissance par les participants de cette émotion de partage, centrée sur l'expérience quelque peu mystérieuse du rite lui-même, qui s'exprime, par exemple, dans la détente enjouée qui règne lors de la réception qui suit un enterrement aborigène, tout comme dans les expressions de chagrin et de sympathie des danseurs-visiteurs envers leurs hôtes à la fin du *gisaro*.

Cette mutualisation des vécus affectifs de chacun dans le cadre de l'agencement de leurs comportements prescrits respectifs se fonde sur la contribution conjointe à un accordage de l'intensité affective. Cet accordage est sous-tendu par l'intrication de la modulation gestuelle et sonore – lamentations funéraires, chants soutenus par les chœurs dans le *gisaro* – qui participe de sensations physiques d'ordre cénesthésique¹⁷ dont elle favorise l'ajustement. Ces sensations sont suscitées par la stimulation de récepteurs internes dont le fonctionnement dépend, non du système nerveux central régissant la motricité volontaire et la cognition, mais du système nerveux dit autonome ou neuro-végétatif qui régit des phénomènes physiologiques tels que, entre autres choses, les fréquences cardiaque et respiratoire et la sudation. Les phénomènes de cet ordre tendent à s'ajuster entre les personnes rassemblées dans un collectif. Lors d'une décharge émotionnelle particulièrement intense – événements traumatiques mais également configurations relationnelles particulièrement significatives et tendues – l'amplification de ces réactions viscérales sont susceptibles de favoriser la déconnexion d'avec les afférences corticales en inhibant partiellement ou totalement la capacité à les contrôler par la volonté, l'expérience et sa mémorisation se centrant alors sur les ressentis et les perceptions associées aux circonstances qui les ont déclenchées. C'est, par exemple, ce qui est à l'origine des symptômes itératifs et particulièrement invalidants du syndrome de stress post-traumatique. C'est pourquoi on peut en inférer que, dans des situations hautement régulées mais tout aussi chargées, telles que les rituels considérés, les sensations cénesthésiques concourent en grande partie à assurer l'harmonisation de l'intensité des ressentis qui sous-tend la mutualisation des émotions.

Comme il a été dit ici à plusieurs reprises, le bon déroulement du rite repose sur une dynamique continue de coordination des comportements des participants qui dépend en grande partie d'un ajustement réciproque de l'intensité des expressions affectives que ces comportements occasionnent. Pour ce faire, le recours à des tiers – les officiants rituels que sont, par exemple, dans les funérailles aborigènes, les pleureuses, dans le *gisaro*, les chanteurs – est tout à fait crucial : ils n'agissent pas en leur nom personnel mais au nom de la charge qu'ils assument de médiatiser les relations des uns et des autres en sorte que leurs expressions affectives respectives constituent un tout cohérent. Cette intervention de tiers médiateurs va de pair avec le rôle central que joue dans ces pratiques la figure de l'appariement. La complémentarité des gestes entre les deuilés et chaque visiteur dans le *sorry business camp* aborigène sous la houlette des

¹⁷ M. MOISSEFF, « Cadavres et Churinga : des objets culturels exemplaires ? », *Arch. de Sc. soc. des Religions* 2016, 174, p. 255-278.

lamentations des pleureuses, ou l'affrontement dramatique entre visiteurs-performeurs et deuilés dans le *gisaro* en sont autant d'exemples. L'interdépendance dyadique, en raison des dynamiques d'identification et de différenciation réciproques qu'elle induit, impose des contraintes particulièrement fortes aux interactions et à leur expression émotionnelle. En engendrant ainsi des sites d'intensification de l'expérience vécue des participants dont elle marque le tempo, elle s'impose comme le ressort privilégié de la structuration du champ relationnel qu'instaurent les performances rituelles. De ce point de vue, le recours à des tiers médiateurs à même d'incarner une autorité propre aux pratiques cérémonielles, d'un côté, et la mise en place de dispositifs d'appariement, de l'autre, contribueraient de façon décisive à l'expression rituelle des émotions.

La symphonie est caractérisée par la multiplicité des exécutants et la diversité des timbres, et le concerto par l'articulation d'un ou plusieurs instruments solistes avec l'orchestre. De ce point de vue, l'orchestration rituelle de l'expression des émotions telle qu'on a ici tenté de la décrire renverrait à une symphonie concertante où fusionnent les deux genres : la coordination systématique et conventionnellement réglée des corps d'un ensemble disparate de participants médiatise la constitution d'un collectif extraordinaire, à la fois en continuité avec et disjoint de la vie quotidienne, au sein duquel, sans abolir la distinction de leurs places respectives, l'accordage du vécu affectif idiosyncrasique des individus particuliers à celui des autres concourt à la réalisation d'une expérience émotionnelle partagée d'une ampleur exceptionnelle. Et c'est pour cette raison qu'elle est mémorable.