



HAL
open science

**Socio-anthropologie des socialisations funéraires
juvéniles et du vécu intime du deuil. Les jeunes face à la
mort d'un(e) ami(e)**

Martin Julier-Costes

► **To cite this version:**

Martin Julier-Costes. Socio-anthropologie des socialisations funéraires juvéniles et du vécu intime du deuil. Les jeunes face à la mort d'un(e) ami(e). Sociologie. Université de Strasbourg, 2010. Français. NNT: . tel-03157595

HAL Id: tel-03157595

<https://hal.science/tel-03157595>

Submitted on 3 Mar 2021

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.

Université de Strasbourg
École doctorale 519 : Sciences de l'Homme et des Sociétés
Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe, UMR 7043

Soutenance Publique le 6 Décembre 2010
par

Martin JULIER-COSTES
Pour l'obtention du Doctorat de l'Université de Strasbourg
Discipline : Sociologie

-

Socio-anthropologie
des socialisations funéraires juvéniles et du vécu intime du deuil

Les jeunes face à la mort d'un(e) ami(e)

-

Thèse dirigée par Pascal Hintermeyer, professeur

Membres du jury :

Mme Marie-Frédérique Bacqué, professeur à l'Université de Strasbourg, rapporteur

M. Jean-Hugues Déchaux, professeur à l'Université Lumière, Lyon 2, examinateur

M. Pascal Hintermeyer, professeur à l'Université de Strasbourg, directeur de thèse

M. Claude Javeau, professeur émérite à l'Université Libre de Bruxelles, rapporteur

M. Denis Jeffrey, professeur à l'Université de Laval, rapporteur

M. David Le Breton, professeur à l'Université de Strasbourg, examinateur

Résumé

En se démarquant du paradigme du *déni social* de la mort, ce travail vise à approfondir des études récentes traitant du vécu intime du deuil et des socialisations provoquées par un décès (J-H. Déchaux, K. Roudaut). Cette recherche, basée sur un travail d'observation et 45 entretiens semi-directifs présentant 31 situations de décès, interroge les réactions de jeunes (de 18 à 30 ans) face à la mort d'un(e) ami(e).

S'inspirant des concepts d'*institué* et d'*instituant* de R. Bastide, l'analyse porte sur les rites officiels (institués) et les autres socialisations funéraires (instituant) avec la fête comme figure emblématique. La perspective socio-anthropologique proposée ici définit un modèle de compréhension des rapports à la mort où l'individu est au centre de multiples cercles d'appartenance et dans lequel la confrontation individuelle à la perte est questionnée au travers d'invariants anthropologiques permettant de dégager une *anthropologie de l'intime du deuil*.

Cette thèse démontre le travail incessant du groupe de pairs et de ses membres pour mettre en sens la mort de leur ami(e). Opposés à des rites et des pratiques qu'ils jugent rigides (le mouvement de « *déformalisation* » décrit par N. Elias), les jeunes plébiscitent le *spontané*, le *naturel*, le *hasard* et la *surprise* comme des modes d'appréhension et de vécu de la perte. La question de l'intime est cruciale puisqu'il est possible d'y retrouver les phases classiques de deuil. Finalement, la mort d'un ami dévoile aux jeunes leur mortalité et leur fait endurer une épreuve qui se révèle être un véritable rite de passage (A. Van Gennep) vers l'âge adulte.

Mots-clés: Mort – Jeunesse – Groupe d'amis – Fête – Socialisations funéraires – Institué – Instituant – Individu multiple – Deuil – Anthropologie de l'intime – Rite de passage

Abstract: En cours.

Sommaire

Remerciements 11

INTRODUCTION **17**

Première Partie : Entre refoulement social et nouvelles ritualisations de la mort **25**

Chapitre I: Evolution des attitudes et des représentations sociales en Occident face à la mort du Moyen Age au XXe siècle..... **25**

- 1. Compréhension anthropologique de l'Homme face à la mort27
 - 1.1 La dialectique individu/collectif27
 - 1.2 Les conceptions premières de la mort28
 - 1.3 La crise de la mort.....30
- 2. Une histoire de la mort du Moyen Age au XXe siècle32
 - 2.1 La mort apprivoisée.....32
 - 2.2 « La mort de soi ».....33
 - 2.3 La mort de toi.....34
 - 2.4 La mort inversée.....36
- 3. Tabou et refoulement social de la mort au XXe siècle39
 - 3.1 Pornographie de la mort39
 - 3.2 Seuls et démunis face à la mort.....40
 - 3.3 De l'église aux pompes funèbres : vers une marchandisation de la mort45
 - 3.4 Des sociétés capitalistes et individualistes critiquées sous fond de nostalgie47
 - 3.5 Le tournant des années 1980.....49

Chapitre II : Individualisation de la mort **61**

- 1. Le rite funéraire à l'épreuve de l'individualisation61
 - 1.1 La personnalisation des obsèques face au manque d'assignation collective.....61
 - 1.2 Cadres et supports de la personnalisation des obsèques et cadres collectifs.....64
- 2. L'émergence de nouvelles formes de rites funéraires.....70
 - 2.1 Le rite funéraire comme objet de négociation70
 - 2.2 Rituels funéraires émergents.....73

2.3 La question du rite funéraire en sciences humaines.....	75
2.4 La mort partagée : les funérailles de François Mitterrand.....	79
3. La mémoire des morts revisitée. Pour une nouvelle culture des défunts.....	81
3.1 Reconstitutions de la mémoire des morts	81
3.2 Circonscrire la mort : traces de mort dans et en dehors du cimetière	83
4. Pour une sociologie des socialisations provoquées par la mort	89
4.1 Intimisation et socialisations provoquées par la perte.....	90
4.2 Pour une sociologie du deuil par les endeuillés.....	92

Seconde partie : Pour une approche socio-anthropologique de la mort 101

Chapitre III : Contribution à l'analyse du traitement social de la mort dans les sociétés occidentales 101

1. Des formes du religieux aujourd'hui	101
1.1 Renouveau des croyances ou la reconstitution du religieux	101
1.2 Mobilité des bornes du sacré ou l' <i>instituant</i> comme base de réflexion	106
1.3 L'expérience du sacré : de l'instituant à l'intime.....	109
1.4 Manifestations contemporaines du religieux : nouveaux espaces et nouveaux temps	111
1.5 Cachez ce religieux que je ne saurais voir.....	117
2. Revisiter la tension entre refoulement social et acceptation de la mort.....	120
2.1 Retour sur un invariant anthropologique	120
2.2 Contrepoints des principaux traits de la modernité.....	122
2.3 La mort comme discours, sources de connaissances et de pouvoir	126
2.4 La mort est partout : introduction à de nouvelles formes de médiation avec la mort et les morts.....	131
2.5 La mort dans les médias	135
3. Méthodologie.....	152
3.1 Le groupe d'amis.....	152
3.2 Méthode d'investigation	156
3.3 La mort comme sujet de recherche	164

Troisième partie: Socialisations funéraires instituées et socialisations funéraires institutantes.....171

Chapitre IV : Les socialisations funéraires instituées. Quand les pairs se préoccupent du devenir du défunt 173

1. Caractéristiques d'un rapport singulier au cadavre	173
1.1 Violence de la mort : des cadavres non visibles	174
1.2 Voir le cadavre d'un(e) ami(e).....	179
2. Représenter l'identité multiple de l'ami(e)	186
2.1. Un encadrement remarquable pour un rite funéraire hors-cadre	187
2.2 Frisques juvéniles	191
2.3 Accompagner l'ami dans sa dernière demeure	197
2.4. Une amitié « gigantesque ».....	204
2.5 La crémation comme synthèse de l'identité multiple.....	208
3. Dissonances sur l'image du défunt	211
3.1 L'après-cérémonie : des amis en retrait.....	211
3.2 L'image de l'ami(e) : reconnaissance et non-reconnaissance	213
3.3 Respecter les vœux des parents.....	215
3.4 Ponts vers les socialisations funéraires institutantes	219

Chapitre V : Les socialisations funéraires institutantes. Trajectoires du groupe des pairs face à la mort d'un des siens..... 225

1. Le corps des pairs face à la menace de mort	227
1.1 Affirmer l'appartenance du mort au groupe des pairs.....	227
1.2 Faire corps	232
1.3 La dimension festive	238
1.4 Formes typiques de socialisations funéraires institutantes	247
2. L'entre-deux : de l'institué dans l'instituant	260

Quatrième partie: Marquer la mort autrement 267

Chapitre VI : Multiplier les temps et les espaces..... 267

1. Circonscrire la mort	267
1.1 Voir et marquer les lieux de l'accident	267
1.2 Poser une plaque	270
1.3 Se rendre visible ou les <i>grafs</i> comme <i>memento mori contemporains</i>	273
1.4 Inscrire la mort sur Internet	276
1.4 Inscrire la mort dans les jeux vidéos	278
2. Les hommages	280
2.1 Hors les murs	280
2.3 Relier les amis.....	286
3. La mort et les genres.....	289
3.1 Des représentations traditionnelles toujours valables	289
3.2 Primauté à la relation au défunt	292

Chapitre VII : Inscrire la mort en soi 297

1. Ressources de l'intime	299
1.1 La mort intimisée	299
1.2 L'intime comme instrument de démarcation.....	302
1.3 La non-prescription du sens de la perte.....	303
2. Anthropologie de l'intime	308
2.1 Lutter contre la mort / contenir et préserver le mort	308
2.2 Le monde des morts	341
3. Un rite de passage par l'intime.....	365
3.1 Des phases de deuil par soi et pour soi.....	365
3.2 La mort de l'ami comme (é)preuve.....	376

CONCLUSION.....387

Bibliographie.....409

Tables des figures.....439

Table des matières.....440

Annexes Voir document ci-joint

Remerciements

Mes premiers remerciements s'adressent aux personnes qui ont accepté de me rencontrer. Les récits de leurs expériences et leur sincérité m'ont accompagné tout au long de ce doctorat et continueront bien au-delà. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma gratitude et cette thèse comme modeste contribution en retour de tout ce qu'ils ont bien voulu me livrer d'eux-mêmes.

Je veux remercier ici doublement mon directeur de thèse, Pascal Hintermeyer. Depuis mon arrivée à Strasbourg, il a su saisir et nourrir ma motivation tout en me laissant la latitude suffisante pour mener à bien ce doctorat. Aux moments clefs, il a su être présent et me proposer les opportunités pour me faire avancer. Je remercie plus indirectement David Le Breton qui a lui aussi été une personne importante, principalement par ses écrits et ses interventions dans lesquels j'ai pu voir et comprendre son engagement. Enfin, je remercie Barbara Michel, qui a su me transmettre le goût pour l'investigation sociologique et l'envie d'aller voir ce que cachent les évidences et l'envers du décor. Ces trois professeurs, à leur manière, ont contribué à construire le chercheur que je suis aujourd'hui.

Je tiens également à remercier les diverses personnes que j'ai pu connaître au cours de mes différentes expériences professionnelles et universitaires : les membres du personnel des Pompes Funèbres Générales de Genève pour m'avoir accueilli et accepté auprès d'eux pendant plus de deux mois ; l'équipe du Baromètre des Quartiers de l'agglomération grenobloise ; les directrices d'écoles de formation genevoises, Anne Fischer et Valérie Schmutz-Gaberell, qui m'ont donné l'opportunité d'assumer mes premiers enseignements, ainsi qu'Anne Dunand et Marcel Fallet avec qui j'ai fait mes premiers pas d'enseignant. Je souhaite adresser un remerciement particulier à l'Institut de Formation des Travailleurs Sociaux d'Echirolles et les personnes qui le font vivre. Enfin, que l'Institut National de la Jeunesse et de l'Education Populaire (INJEP) soit également remercié pour son aide financière ponctuelle.

Mon parcours n'aurait pas été aussi riche sans des rencontres fondatrices, à la fois sur le plan intellectuel et amical. D'abord à Grenoble, les membres de l'association « Qu'on Vive » (café-sociologique), dont certains ont également participé à la création du bureau d'études CEnS (Centre d'Enquêtes Sociologiques). Parmi eux, Emilie Vialatte, Clément Combes et Olivier Gratacap. Un spécial *Big Up* à Laurence Creton-Cazanave qui a participé à toutes ces aventures et qui s'est révélée être une partenaire de thèse exceptionnelle depuis plus d'un an. Ces quatre personnes n'ont pas cessé de m'apporter sur tous les plans. Qu'ils soient ici chaleureusement remerciés. À Strasbourg, je tiens à remercier deux interlocuteurs importants de mon parcours, Jocelyn Lachance et Sébastien Dupont qui, chacun à leur manière, m'ont sollicité et offert diverses opportunités.

Cette thèse doit beaucoup à mes parents, fidèles au poste et moteurs au cours de ces nombreuses années, en doctorat et bien avant. Qu'ils soient chaleureusement remerciés de leur soutien et leur amour. Mes pensées vont également à Pauline, artiste talentueuse et initiatrice d'un prolongement de cette thèse sous forme vidéo.

Enfin, un grand merci à ma compagne, que j'aime appeler Mona. Pour son soutien quotidien, ici ou là-bas, et son aptitude à me percevoir et me mettre au pied du mur. Elle m'accompagne depuis le début de mon doctorat, qu'elle a su porter avec et pour moi. J'espère pouvoir faire de même avec elle.

« Etant elle-même beauté, la jeunesse n'a pas besoin de sérénité : dans l'excès de ses forces vives, elle aspire au tragique et dans sa naïveté, elle se laisse volontiers vampiriser par la mélancolie. De là vient aussi que la jeunesse est éternellement prête pour le danger et qu'elle tend, en esprit, une main fraternelle à chaque souffrance ».

Stephane Sweig, *La confusion des sentiments*, Librairie Générale Française, 1991, p 55

« Pour nous, ce fut notre premier rite de passage commun : la mortalité nous avait été révélée. Nous savions désormais qu'elle n'était pas la chasse gardée des vieux. Pendant plusieurs semaines, la vie nous apparut comme un miracle. Puis le chagrin s'estompa, les souvenirs devinrent beaux et nos larmes ne coulèrent plus que lorsque nous étions soûls ».

Tarun J. Tejpal, *Loin de Chandigarh*, Buchet/Castel, 2005, p 107

INTRODUCTION

La vie n'aime pas le vide provoqué par la mort.

Toutes les actions humaines sont dirigées contre la mort et pour la vie.

Chaque société (et ses membres), d'hier ou d'aujourd'hui, d'ici ou d'ailleurs, ne fait ni moins bien ni mieux qu'une autre face à la mort, elle survit.

Il est impossible de penser la mort. Ce travail ne traite pas de la mort mais de quelques-unes de ses traductions humaines dans les sociétés occidentales.

Ces postulats de base sont volontairement sans nuance et se démarquent des interprétations communes aujourd'hui vis-à-vis des rapports à la mort dans les sociétés occidentales contemporaines. De fait, il s'agit de s'inscrire dans une ligne de pensée émergente, encore trop peu exploitée lorsqu'il s'agit des rites funéraires, du mourir et du deuil. Sans rejeter les connaissances et les savoirs hérités à ce sujet, ma posture de chercheur consiste à prendre le contre-pied d'une vision parfois trop nostalgique véhiculée dans les sociétés occidentales, vision selon laquelle la mort ne serait, d'une part, plus acceptée, encadrée et intégrée à la vie, taboue, occultée, voire niée d'autre part. Ces interprétations sont si présentes et si ancrées qu'elles en viennent à dissimuler les mécanismes concrets à l'œuvre pour faire sens face à la mort. Par l'étude des *socialisations funéraires (instituées et instituant)* ainsi que du *vécu intime du deuil* chez des « jeunes » confrontés à la perte d'un(e) de leurs ami(e)s, j'entends contribuer à l'émergence de nouvelles interprétations et, par là, au développement d'une socio-anthropologie de la mort et du deuil.

La mort crée un sentiment de vide qu'il est nécessaire pour tout groupe, s'il veut survivre, de combler par différents instruments symboliques à même de représenter la séparation fondamentale entre les vivants et les morts. Cette séparation constitue la tension fondamentale à laquelle toute société, et les individus qui la composent, se confrontent. Tension qui n'est pas sans lien avec d'autres tensions, bien connues de l'anthropologie comme celles : entre refoulement et acceptation de la mort, entre absence et présence du mort, entre peur et respect du mort, entre profane et sacré et, enfin, entre ordre et désordre. À titre d'exemple, la mort d'un parent bouscule l'ordre des générations dans une famille tout comme celle d'un(e) ami(e) bouleverse les places au sein de son groupe de pairs. Les deuilés oscillent entre le sentiment d'irréalité de cette mort et sa réalité, et la chambre de la personne défunte souligne pendant une durée variable aussi bien sa présence que son absence. Parce que le mort pourrait

également venir hanter les vivants, il faut aussi lui montrer des signes de respect (notamment à travers les rituels prophylactiques). Enfin, la mort plonge les vivants dans le sacré qui, opposé au profane (le quotidien), nécessite d'être encadré.

Toutes ces tensions sont vécues et mises en sens aussi bien dans le temps, dans l'espace que dans les corps des deuilés. En témoignent les pratiques d'arrêt du temps comme pour mimer la mort et pour marquer les étapes de deuil, de localisation du mort dans un lieu (le cimetière) et du port des habits et/ou des bijoux du mort comme pour mieux *inscrire la mort en soi*.

Il s'agira dans ce travail de décrire et d'analyser ces tensions à travers les discours de jeunes amis ayant perdu un(e) de leurs pairs, et de mettre en exergue les instruments symboliques qu'ils mobilisent, à la fois dans leurs principaux groupes d'appartenance (la famille et les pairs) et dans leur intimité.

Je l'ai déjà évoqué, les rapports des sociétés occidentales à la mort ont longtemps été, et restent encore, interprétés au travers du *paradigme du déni social*. Dans plusieurs travaux, J-H. Déchaux critique l'idée selon laquelle ces sociétés n'auraient fait que refouler la mort, voire la dénier complètement, tandis que d'autres sociétés l'« accepteraient »¹. Cette interprétation alimente une représentation des sociétés contemporaines (et de leurs membres) comme démunies face à la mort. Selon ce paradigme, les traditions qui permettaient de circonscrire et transcender la mort pour affirmer la vie, et « accepter » la mort auraient été rejetées : il ne resterait plus que des bribes de sens visibles ici et là, des fragments émergents ayant néanmoins perdu de leur superbe au regard d'une prise en compte exemplaire de la mort dans les siècles passés, ou dans d'autres régions du monde. Or, les sociétés occidentales, comme toutes les autres, cherchent en fait à « neutraliser l'effroi »² provoqué par la mort et régulent socialement³ leurs rapports à la mort de manière spécifique. De fait, il n'existe pas de société où les énergies, individuelles et collectives, ne soient pas organisées, d'une manière ou d'une autre, contre ce qui la nie et la constitue simultanément. Chacune trouve son propre équilibre en mobilisant les outils symboliques à sa disposition, sinon elle ne survivrait pas.

¹ Voir notamment Déchaux Jean-Hugues, "La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 17-26

² Déchaux Jean-Hugues, "Neutraliser l'effroi. Vers un nouveau régime du deuil", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1153-1171

³ Roudaut Karine, "Le deuil : individualisation et régulation sociale", in *A contrario*, 1/2005 (Vol. 3), pp. 14-27, URL : www.cairn.info/revue-a-contrario-2005-1-page-14.html, Roudaut Karine, "Les nouvelles formes de régulation sociale de la mort et du deuil", in *Les cahiers de l'ARS*, n°3, pp. 227-242

Les sociétés traditionnelles étudiées par L.V. Thomas en Afrique n' « acceptent » donc pas « mieux » la mort que les sociétés occidentales comme il a trop souvent été donné de croire. Elles la contournent et la *régulent socialement* au moyen d'instruments symboliques particuliers et, ce faisant, distincts de ceux des Occidentaux. De même, l'intérêt d'un modèle comme celui proposé par P. Ariès n'a pas tant été de faire croire à une « *mort apprivoisée* » au Moyen-Âge évoluant progressivement vers une mort totalement « *interdite* » et rejetée au XXe siècle, mais plutôt de mettre en avant, avec un prisme historique, les tensions précitées comme intrinsèques à toute condition humaine. Ces dernières sont en fait dialogiques⁴, et elles ne sont pas forcément mises en jeu dans les mêmes espaces, dans les mêmes temps, ni avec les mêmes personnes selon les sociétés et les époques. Les différents penseurs (toutes disciplines confondues) de cette thématique ont décrit pertinemment les espaces où ces tensions ne s'exprimaient plus et pour quelles raisons. La plupart ont conclu à la disparition des expressions symboliques de ces tensions fondamentales dans les sociétés occidentales. Cette interprétation, plus pessimiste que critique, peine à décrire de manière satisfaisante la réalité actuelle en la matière. À titre d'exemple, les individus d'aujourd'hui conversent toujours avec leurs morts et continuent, autrement, à entretenir leurs souvenirs et leur mémoire. Il faut donc changer le regard traditionnel porté aux diverses manifestations et expressions de la mort. Non pas dans une démarche d'opposition stérile, mais avec la volonté et l'espoir de nuancer et complexifier notre compréhension des rapports des individus avec la mort.

Paradoxe éclairant et ironique à la fois, il est intéressant d'observer que les générations actuelles, si durement considérées pour leur rejet de la mort réputé croissant, sont héritières des mouvements auxquels ont participé, en fait, ceux-là mêmes qui les critiquent. Ce sont les générations antérieures qui ont en effet contribué à ébranler de nombreuses institutions traditionnelles, au premier rang desquels le pouvoir religieux. Certes, les rapports contemporains à la mort doivent être interrogés au travers d'une analyse diachronique, permettant d'éclairer ce qui semble avoir changé au cours du temps, ou encore selon les aires géographiques. Mais cette position mérite aussi d'être mise en regard avec une approche plus synchronique des différentes manières de *faire avec* la mort aujourd'hui, dans laquelle on tente d'observer ce qui se passe autour de la mort : qui ? quoi ? pourquoi ? comment ? avec qui ? où ? Le tout sans référer systématiquement ces pratiques à un hier ou un ailleurs idéalisés.

⁴ Voir notamment, Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, éd.ESF, 1990

En outre, le modèle de compréhension au travers duquel ont été comparées ces sociétés (traditionnelles/occidentales, passées/présentes) permet d'expliquer la force du paradigme *du déni social* jusqu'à aujourd'hui. Inspiré des sociétés traditionnelles et occidentales d'hier, ce modèle considère que les tensions anthropologiques précitées sont assumées par le groupe qui protège l'individu des angoisses de mort. Par opposition, dans les sociétés occidentales, c'est à l'individu qu'il revient de les résoudre et ce dernier se retrouve alors seul face à la mort, comme si le groupe ne le soutenait plus dans cette épreuve. Cependant, ces deux types de société sont caractérisés par différents rapports entre groupe et individu. Schématiquement, le premier modèle met en avant un groupe qui prime sur l'individu, et le second un individu qui aurait une importance plus marquée face au groupe. Il nous faut donc considérer que, dans un modèle comme dans l'autre, les moyens de *réguler socialement* la mort sont différents, et qu'il n'est pas pertinent de les opposer sur des échelles de valeur. Pour le second modèle, les tensions susmentionnées se sont progressivement déplacées jusqu'à l'individu, qui se trouve aujourd'hui en devoir de les gérer (*intimisation de la mort*⁵), avec d'autres outils symboliques, et sans nécessairement l'appui, ou le poids, d'une institution qui le dépasse. La dimension démographique associée à la pacification des sociétés occidentales à l'intérieur de leurs frontières⁶, jouent également un rôle important bien que cela soit souvent négligé. En effet, nous ne retrouvons pas les mêmes rapports à la mort selon que les sociétés ont un taux élevé⁷ ou faible de mortalité. L'inversion récente de la pyramide des âges qui caractérise les sociétés occidentales souligne que la mort n'est plus aussi fréquente qu'auparavant. Au contraire, elle revêt aujourd'hui un caractère d'exceptionnalité. La mort est éloignée de l'individu qui naît et l'individu peut atteindre l'âge de 50 ans sans avoir vécu le décès d'un proche⁸. Une société à fort taux de mortalité considère généralement la mort d'un individu comme une menace pour l'ensemble de la collectivité, et le traite socialement comme telle. À l'inverse, dans une société au taux de mortalité faible, la mort d'un individu est d'abord une menace pour son cercle proche.

⁵ Je reviendrai plus loin sur ce mouvement.

⁶ Voir notamment R. Blaumer, "Death and Social Structure", in *Psychiatrie*, 1966, 29, pp. 358-374, cité par K. Roudaut dans sa thèse. Voir Roudaut Karine, *Éléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés*, 496p. Thèse pour le doctorat en sociologie, Université Paris 4, Septembre 2003, p 19

⁷ À titre d'illustration, voir les développements de deux chercheurs colombiens sur les jeunes et leurs rapports à la mort. Blair Elsa, *Muertes violentas. La teatralización del exceso*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín (Colombie), 2004, 204p. Serrano Amaya José Fernando, *Menos querer mas de la vida. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos*, Siglo del Hombre Editors, Bogotá (Colombie), 2004, 228p

⁸ M. Hanus affirme que « le plus grand nombre de nos contemporains, à l'exception de certains professionnels, atteignent la cinquantaine sans avoir vu quelqu'un mourir », in Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Armand Colin, Paris, 1998, p 64

Les analyses de P. Ariès, L.V. Thomas ou encore S. Freud, concernent des sociétés où le groupe prime sur l'individu. Leurs théories sur la mort, les rites funéraires, le deuil et le mourir, émanent de ce postulat. Or, elles sont encore utilisées comme références pour comprendre les sociétés occidentales et leurs rapports à la mort, alors que dans ces dernières prévaut le second modèle. De ce fait, le paradigme du *déni social de la mort* s'est vu confirmer de façon tautologique et l'émergence d'une pensée pertinente de la réalité des contemporains et de leurs rapports à la mort s'est vue bloquée.

Pourtant, ce déplacement vers l'individu est avéré par nombre de chercheurs sur d'autres sujets. Les formes de faire « un », de faire le collectif, changent avec l'avènement de l'individu contemporain⁹. Qu'en est-il alors des rapports à la mort et du vécu du deuil aujourd'hui ? Comment les individus font-ils face à la mort de l'autre et quels sont les outils symboliques qu'ils mobilisent afin d'apporter du sens à la mort, malgré tout ?

Dans ce contexte, J-H. Déchaux propose de baser la sociologie de la mort non plus seulement sur une sociologie du rite mais sur « une sociologie de la « socialisation » (au sens simmélien) de la mort », c'est-à-dire « le processus dynamique d'interactions et d'actions réciproques qui s'établissent entre les individus à l'occasion de la mort¹⁰ ».

Par ce travail sur les socialisations funéraires juvéniles et le vécu intime de la perte, je m'inscris dans cette perspective sociologique. J'ai également souhaité rendre compte d'une dimension plus anthropologique des rapports à la mort en associant ces socialisations funéraires à un autre modèle de compréhension, celui de l'*institué* et de l'*instituant* inspiré de R. Bastide¹¹. Anthropologiquement, ces notions (*institué* et *instituant*) sont indissociables, l'une ne pouvant se passer de l'autre et réciproquement. L'*institué* se sert de l'*instituant* pour se régénérer et s'adapter aux différents changements intervenant dans le social. L'*instituant* a lui besoin d'une base sur laquelle s'appuyer pour mieux s'en écarter et répondre aux besoins d'émancipation ressentis par les individus face à l'*institué*. Dans le contexte de ce travail, les rites funéraires officiels (mise en bière, rite à l'église ou au centre funéraire, et mise en terre) représentent cet *institué*, qui doit être compris comme inséparable de son opposé complémentaire, l'*instituant*, c'est-à-dire toutes les autres *socialisations* qu'une mort provoque entre les vivants. Comme je le démontrerai tout au long de ce travail, les individus ne peuvent s'exempter des questionnements sur la vie et la mort. Chaque individu les investit

⁹ Calame Claude (dir.), *Identités de l'individu contemporain*, Les éditions Textuel, Paris, 2008, 159p.

¹⁰ Déchaux Jean-Hugues, "La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social", *op.cit.*, p 25

¹¹ Bastide Roger, *Le sacré sauvage*, Stock, Paris, 1997, 229p

différemment, ce qui laisse aujourd'hui plus de place à des formes *instituant*es, plus expérimentales, c'est-à-dire moins officielles et visibles, notamment du point de vue de l'*institué*.

Il apparaît donc que pour mon objet, l'*institué* et l'*instituant*, intimement liés, offrent des clefs de compréhension des différentes *socialisations funéraires juvéniles* comme formes d'expressions face à la mort. En sus de ce couple interprétatif, la dimension du *vécu intime de la perte* s'est avérée être un apport essentiel à la compréhension des trajectoires de deuil chez les jeunes de mon échantillon, et a permis, finalement, de dégager une *anthropologie de l'intime* (du deuil) au travers d'invariants anthropologiques.

Notons que les développements de cette recherche sont intimement liés à la population étudiée. En effet, mon échantillon m'a offert d'accéder à une population *a priori* plus encline à l'expérimentation¹² des marges (*instituant*) que les adultes, concernée davantage par une recherche d'autonomisation, et plus susceptible au renouvellement des cadres des générations antérieures (*institué*). En outre, la fourchette d'âges (18 à 30 ans) a permis de cibler un moment de leur vie où les liens affectifs sont particulièrement prégnants. En cela, les jeunes interviewés cristallisent une évolution plus large et caractéristique des sociétés contemporaines aujourd'hui : la *filiation subjectiviste*¹³ revêt une importance presque égale au liens de sang.

Mon travail de terrain a consisté à saisir qualitativement les pratiques et le vécu des jeunes face à la mort d'un(e) ami(e). À cet effet, deux mois aux pompes funèbres de Genève ont été réalisés et 45 entretiens semi-directifs m'ont permis d'étudier 31 situations de décès spécifiques.

¹² Galland Olivier, *Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie*, Arman Colin, Paris, 2007

¹³ Voir notamment Déchaux Jean-Huges, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, coll. « Le lien social », 1997, 326p

La première partie de cette thèse est consacrée à une mise en regard des thèses du refoulement social et du tabou de la mort face à l'émergence de nouvelles ritualisations. En **chapitre I**, il s'agit de présenter l'évolution des attitudes et des représentations sociales de la mort jusqu'aux dernières décennies du XXe siècle pendant lesquelles il est question d'un certain *retour de la mort*. Le **chapitre II** vise à mettre en exergue l'individualisation de la mort comme principe de compréhension des sociétés occidentales face à la mort. Les principaux apports théoriques à la base de ce travail de thèse y sont également exposés.

Une **seconde partie** propose une approche socio-anthropologique de la mort et du deuil. En **chapitre III**, les dimensions de la croyance et des différentes recompositions du religieux aujourd'hui sont explorées pour ensuite défendre la position suivante : à défaut d'être totalement refoulée, voire niée, la mort est autrement représentée et mise en sens dans les sociétés occidentales. C'est dans ce contexte que s'inscrit la partie méthodologique de mon travail.

La **troisième partie** entame l'analyse des entretiens. En **chapitre IV**, il est question des *socialisations funéraires instituées*. Aux côtés des parents vers qui ces socialisations sont principalement dirigées, les jeunes amis cherchent à représenter leur groupe d'appartenance et l'identité multiple du défunt. Le **chapitre V** est lui consacré aux *socialisations funéraires instituant*es dans lesquelles la dimension festive est essentielle et éclaire la compréhension de la trajectoire du groupe des pairs face à la perte d'un(e) des siens.

Enfin, la **quatrième partie** vise à comprendre comment le groupe des pairs, et ses membres, se distingue encore un peu plus par leurs célébrations funéraires. Le **chapitre VI** traite des différents marquages temporels et spatiaux des jeunes face à la mort. Véritables indicateurs de leur créativité, ces *socialisations funéraires instituant*es sont multiples et très diversifiées. Pour finir, le **chapitre VII** vise à mettre en lumière une *anthropologie de l'intime*. Tout en explorant les ressources d'une *mort intimisée*, il s'agit de démontrer comment, dans les discours, les jeunes interviewés se réapproprient des invariants anthropologiques pour faire face à la mort d'un(e) pair. La figure de l'ami défunt y est constamment présente et ce dernier leur impose, par sa mort, un véritable *rite de passage* vers l'âge adulte.

Première Partie : Entre refoulement social et nouvelles ritualisations de la mort

Chapitre I

Evolution des attitudes et des représentations sociales en Occident face à la mort du Moyen Age au XXe siècle

L'objet de cette partie n'est pas d'effectuer un socio-historique complet des sociétés du monde et de leurs rapports à la mort depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. L'exercice serait trop périlleux et ne servirait pas le but recherché, c'est-à-dire éclairer le présent des sociétés occidentales par ce que des chercheurs reconnus nous disent du passé. C'est donc à dessein que j'ai choisi de n'exposer que certains auteurs et ainsi d'être synthétique tout en allant à l'essentiel.

Je débiterai par un angle plus anthropologique avec E. Morin, que l'on peut considérer comme un de ceux dont les réflexions sur la mort sont tout à fait symptomatiques d'un courant de pensées encore actif de nos jours. Dans un ouvrage clef, « L'homme et la mort¹⁴ », l'auteur reprend les bases d'une anthropologie de la mort pour ensuite effectuer un véritable diagnostic de nos sociétés et de leurs rapports à la mort qu'il synthétise sous l'expression « la crise de la mort ». Comme complément, j'évoquerai les analyses de l'historien P. Ariès sur les typologies du mourir en Occident¹⁵, du Moyen-âge jusqu'à nos jours. Cette histoire présente un intérêt indéniable et permet de traverser les siècles pour mieux parler d'aujourd'hui. En outre, les thèses défendues dans ces ouvrages ont fortement participé à la vision d'une mort devenue taboue et privée avec le modèle de « la mort interdite ».

Dans le même registre, j'aborderai les thèses du tabou et de l'interdiction du deuil à travers des auteurs comme G. Gorer et N. Elias. Suite à un détour par l'essor des pompes funèbres

¹⁴ Morin, Edgar, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, 372p

¹⁵ Ariès Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Seuil, Paris, 1975, 223p, Ariès Philippe, *L'homme devant la mort : le temps des gisants (I) ; la mort ensauvagée (II)* Seuil, Paris, 1977, 641p

comme marqueur d'une société en crise avec la mort, j'évoquerai les critiques très acerbes des auteurs tels que L.V. Thomas, J. Ziegler, M. Vovelle et J. Baudrillard, au sujet des sociétés occidentales qui n'en finiraient pas de rejeter et d'occulter la mort. Enfin, je terminerai ce socio-historique par le tournant des années 1980 où l'apparition du sida, la création d'un nouveau rite funéraire comme le Patchwork, l'émergence des soins palliatifs, de la figure du mourant et des problématiques de l'euthanasie, marquent une réintroduction de la mort dans ces sociétés où elle n'aurait, *a priori*, pas sa place.

1. Compréhension anthropologique de l'Homme face à la mort

L'ouvrage d'E. Morin, « L'homme et la mort »¹⁶, présente l'intérêt d'une vision anthropologique des rapports de l'être humain avec la mort à travers des tensions entre l'individu, la société et l'espèce comme le propre de l'Homme de tout temps. L'auteur évoque ensuite une crise de la mort à laquelle les sociétés modernes seraient confrontées qui serait caractérisée par l'avènement d'une individualité nouvelle. Tout en alimentant une vision d'une société où la mort serait taboue et occultée, E. Morin annonce pourtant la naissance d'un nouveau type de société redéfinissant les rapports entre individu, société et espèce. Ainsi, il se démarque quelque peu de cette vision peut-être trop encline à la nostalgie, mais reste toutefois encore marqué par son époque.

1.1 La dialectique individu/collectif

Le refoulement et la reconnaissance de la mort sont des attitudes antagonistes intrinsèques à l'homme avec lesquelles il a toujours dû vivre. Ainsi coexistent en l'homme une conscience traumatique de sa propre mort, signe de son individualité, et la nécessité de la mort afin de perpétuer la vie, c'est-à-dire le groupe. Par cette brève démonstration, E. Morin établit un lien entre l'individu et le groupe afin de produire un schéma illustrant comment le groupe social diminue l'angoisse de mort chez l'individu, mais également comment l'affirmation de l'individu sur ou dans la société augmente les angoisses de mort. Selon lui, les progrès de l'individualité ont été causés par les « supérieurs » qui dans les premiers temps se sont inventés des immortalités en niant l'individualité des autres (esclaves), renforçant ainsi la leur. Par le jeu de la dialectique, une démocratisation du sentiment d'individualité a vu le jour permettant d'accéder à l'égalité de tous les hommes devant la mort.

En fait, l'individu se heurte constamment à la mort et les échappatoires (mythes) qu'il crée illustrent son opposition. L'homme est donc inadapté à la nature (la mort) mais également inadapté à sa propre espèce puisqu'il lui faut mourir pour continuer à vivre. Toutes ces échappatoires sont des réponses à cette mort que l'homme considère toujours comme accidentelle. Ainsi, parce que nous ne concevons pas la mort (espèce, groupe) et qu'en même temps nous en avons conscience (individualité), nous pouvons continuer à vivre.

E. Morin reprend ensuite le schéma opposant l'individu et l'espèce afin d'exprimer un

¹⁶ Morin, Edgar, *Ibid*,

parallèle entre le cannibalisme et le meurtre. Ces deux phénomènes dépendent de cette dialectique dans le sens où le cannibalisme traduit une supériorité de l'espèce sur l'individu et le meurtre une supériorité de l'individu sur l'espèce. Le suicide est, dans ce sens, le paroxysme de l'individualité sanctionnant une solitude, un « dessèchement des participations¹⁷ ». À l'inverse, l'auteur lui oppose le risque de mort qui démontre une richesse des participations (ludiques, morales par la vérité, l'honneur, et sociales pour la patrie, la révolution, *et cetera*). Dans le cas présent, l'individu s'affirme par la mort qui lui révèle son individualité, ce qui veut également dire qu'il la domine. L'individu n'est donc jamais stable et va toujours osciller « entre l'oubli de la mort et l'horreur de la mort et de l'horreur de la mort au risque de mort¹⁸ ». Le paradoxe de toute société est en conséquence le paradoxe de l'individualité (adaptation/inadaptation à la mort). D'ailleurs, les funérailles illustrent ce jeu dialectique qui permet à l'homme de s'adapter et ainsi multiplier ses participations au monde bien qu'étant confronté à une inadaptation fondamentale.

1.2 Les conceptions premières de la mort¹⁹

E. Morin revient régulièrement sur cette conception première de la mort qu'est la mort-renaissance, cette « loi du cosmos (qui) est, appropriée par l'homme, une immortalité²⁰ ». C'est un autre moyen de dire la nécessité pour l'homme d'occulter la mort tout en l'intégrant à sa vie, que cela soit dans les sociétés traditionnelles ou modernes.

Ainsi, en se rattachant à cette loi de la mort-renaissance, l'homme se veut immortel mais c'est pour lui une manière d'utiliser la force de la vie et de la mort. L'exemple du sacrifice est tout à fait parlant en la matière. Par le sacrifice, on recherche la fécondité, le renouveau. La mort est aussi synonyme d'initiation, de passage qu'il faut affronter afin de se purifier. Entre d'autres conceptions importantes de la mort, l'association à la mère est très présente dans toutes les sociétés. Par exemple, la terre est maternisée et c'est là qu'on retourne pour mourir ou c'est encore la mère patrie pour laquelle on meurt.

Dans un autre registre, E. Morin traite des doubles qui sont en fait les représentations des morts pour les sociétés « archaïques ». Ces doubles accompagnent tout un chacun dans sa vie quotidienne et sont à l'origine de croyances envers le cadavre, ses façons de le traiter, le

¹⁷ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 85

¹⁸ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 88

¹⁹ Titre d'une des parties du livre d'Edgar Morin.

²⁰ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 129

séjour des morts, la crainte des morts, *et cetera*, aussi diverses que le nombre de ces sociétés. Selon l'auteur, l'âme serait une variante du double. C'est alors l'occasion pour lui d'affirmer que ces conceptions « archaïques » de la mort se retrouvent aujourd'hui dans le folklore et l'occultisme (astrologues, voyants, guérisseurs, fétiches, peur du noir, superstition du chat noir et de l'échelle, *et cetera*). Dans le parallèle avec l'âme, E. Morin perçoit la dévalorisation du double comme le précurseur des Dieux. Selon lui, dans une société où les morts et les vivants sont indifférenciés, il y a peu ou pas de divin, mais plus ces deux se différencient, plus le divin apparaît, c'est-à-dire les Dieux et leurs pouvoirs que vont s'approprier les Rois.

L'âme est alors devenue une sorte de double intériorisé ce qui pose le problème de l'immortalité autrement : l'âme est à la fois le noyau de l'immortalité de l'individu qui aspire au salut (salut individuel) et âme du monde (salut cosmique). Cette notion de salut, selon E. Morin, est la névrose obsessionnelle de l'humanité répondant à la peur de l'homme de mourir et son désir d'être sauvé. En prolongeant, le christianisme va associer la mort au châtement du péché, en d'autres termes à l'acte sexuel. C'est la sexualité qui crée ainsi la mort et c'est cette haine du péché et de la sexualité qui traduit une haine de la mort. Fruit du péché, l'homme ne peut échapper à la mort et sa rédemption par la souffrance (mort) annule celui-ci, source de culpabilité. Par ce raisonnement, l'auteur en déduit la correspondance entre le développement du christianisme et l'évolution de l'individu car il traduit son angoisse de mort, donc sa conscience.

L'auteur évoque aussi la sagesse antique avec pour illustre penseur Socrate, pour qui le problème de la mort est sans importance. Socrate est indifférent à la mort et s'attache à la vie car, au contraire de la mort, elle est certaine. Par cette réflexion, l'intelligence humaine est considérée, pour la première fois dans l'Histoire, « comme force capable de dominer la mort (...) le moi conscient regarde la mort et s'autodétermine devant elle²¹ ». Cette sagesse rationnelle peut, selon Socrate, réduire les angoisses de mort. À sa suite, les stoïciens vont proposer une propédeutique à la mort. La démarche vise un détachement de tout ce qui ne dépend pas de la conscience faisant ainsi de la conscience individuelle la réalité suprême. L'individu perçoit ses limites et ses faiblesses, maîtrise son corps et sa conscience ce qui lui permet de s'introduire dans une participation cosmique. Dans une perspective plus poussée, les épicuriens considèrent que la mort n'est rien, « elle est une chimère²² » et seule l'énergie de la vie permet de revaloriser l'existence et ainsi dévaloriser la mort.

²¹ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 268

²² Morin, Edgar, *Ibid.*, p 271

Tout comme les conceptions des sociétés « archaïques », la sagesse antique ne fait cependant qu'exprimer autrement le désarroi de l'être humain pour qui la mort est à la fois intolérable et nécessaire.

1.3 La crise de la mort

Selon E. Morin, la fin du XVIIIe siècle voit émerger une nouvelle pensée qui va renouveler le problème de la mort. Cette nouvelle conception est liée aux progrès techniques de l'époque qui, notamment par le développement des sciences de la nature (physiques, chimies, biologie, *et cetera*), vont discréditer le surnaturel et les religions. Parallèlement, l'évolution de l'individu s'orientant vers le refoulement des idées de mort, la philosophie moderne interroge le monde de manière nouvelle. Ainsi, le développement technique, économique et social provoque deux prises de conscience. La première est l'écart de plus en plus grand entre le monde humain et le monde naturel, avec le sentiment de ne plus tant en faire partie mais avec la volonté vaine d'y retourner. La seconde est celle d'un monde humain en devenir.

Ainsi progresse la culture, qui « n'a de sens que comme lutte à mort contre le monde naturel, l'animalité et la barbarie, hors de l'homme et en l'homme²³ ». Conjointement, le risque de mort paraît de plus en plus absurde du fait des progrès scientifiques, et pour autant la mort ne semble pas vouloir être dépassée et de cette frustration émergera la *crise de la mort*. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, tout semble avoir été dit au sujet de la mort et le constat d'échec de la raison face à la mort est insoutenable. L'individualité va comme se recroqueviller sur son animalité, ses instincts et ainsi faire ressurgir les angoisses de mort et ses conséquences. Il s'agit d'une véritable « rupture des participations au monde (qui) renvoie à l'angoisse de mort, et l'angoisse de mort renvoie à son tour à la rupture des participations²⁴ ». La mort hante les poètes de ce siècle jusqu'à l'obsession (Mallarmé, Rilke) et les progrès de la science plongent l'individu dans une conception de l'humanité nouvelle : la terre mourra. Le contexte du XIXe siècle peut être alors décrit comme celui où l'homme pense tout comme absurde. Le monde parce qu'il est mortel, la mort car elle ne peut être dépassée et l'individu puisqu'il va mourir. De cette pensée émergera le nihilisme, source des angoisses modernes. Dans sa contradiction, le nihilisme renvoie à l'abandon des participations au monde à cause de l'angoisse de mort. En retour, ces participations paraissent inutiles, futiles, renforçant ainsi le nihilisme. La tension entre ces deux pôles aboutit alors à une

²³ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 292

²⁴ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 304

rupture caractérisée par les « névroses de mort²⁵ », dissension provoquant un « retour névrotique du salut²⁶ » chez beaucoup d'intellectuels qui croient fermement au salut et oublient la mort en multipliant leurs participations au monde. Cependant, la crise de l'individu se dévoile face à la mort et la pensée pure tout autant que les solutions régressives ne semblent pas résoudre cette contradiction.

En outre, « la science de la mort et le mythe morinien d'amortalité²⁷ » ne fait qu'accentuer cette crise. Selon l'auteur, la science a découvert au XXe siècle l'amortalité unicellulaire, c'est-à-dire le renouvellement indéfini des cellules qui ne sont mortelles qu'à cause d'aspects extérieurs. La mort ne serait donc pas une nécessité de la vie organique et la science développe des études contre la mort et la repousse par les transplantations ou encore les méthodes de rajeunissement. Cette conception participera notamment à un renforcement de la vision de la mort comme un événement accidentel. À travers le développement des sciences de la mort, E. Morin observe ainsi une véritable mutation de l'homme puisqu'il tend à devenir immortel. Ses possibilités grâce à la technique sont infinies, et vaincre la mort spécifique signifie « domestiquer l'espèce sur tous les plans²⁸ » et ainsi faire triompher l'individualité. Selon lui, c'est l'avènement d'une individualité nouvelle. Avec une réédition, E. Morin reprend et modifie ses conclusions vingt ans après et admet que la relation entre individu-société-espèce développée tout le long de son ouvrage donne une part trop importante à l'individu face aux deux autres. Il revient alors sur cette triade pour affirmer qu'aucun des trois ne peut prendre le dessus sur les autres et reconnaît avoir été séduit à l'époque par l'euphorie scientifique ambiante. Il ne rejette cependant pas tout ce qu'il a écrit dans ses premières conclusions car les possibilités de la science sont repoussées tous les jours. En revanche, l'amortalité cellulaire a été remise en cause et la mort est bien un processus naturel. E. Morin perçoit alors à travers ces évolutions « une naissance et un dépassement²⁹ ». Naissance d'une autre société qui se cherche encore et dépassement de l'individu et de l'espèce vers une nouvelle aventure oscillant entre l'indéfini et l'infini.

²⁵ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 307

²⁶ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 308

²⁷ Titre de la partie 10

²⁸ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 348

²⁹ Morin, Edgar, *Ibid.*, p 372

2. Une histoire de la mort du Moyen Age au XXe siècle

2.1 La mort apprivoisée³⁰

P. Ariès décrit les temps du premier millénaire comme celui où « on ne meurt pas sans avoir eu le temps de savoir qu'on allait mourir³¹ ». A cette époque, le mourant est à l'écoute de sa mort et en connaît les prémisses grâce à des signes naturels ou alors une conviction intime. Par tradition, il prend certaines dispositions à l'heure où il sent la vie quitter son corps, et pour ne prendre qu'une des images les plus parlantes : il attend la mort, couché, gisant. De cette position, le mourant entame le premier acte de son chemin vers la mort, sorte de complainte où il évoque les êtres et les choses aimés dans sa vie, sur fond de regret. Cette tristesse n'est pas exprimée avec excès et, au contraire, reste discrète. Ensuite, c'est au tour des proches du mourant et de ceux qui participent à l'assistance de demander pardon du mal qu'ils auraient pu lui faire. Lors du troisième acte, il prie pour le repos de son âme. Au même instant, le prêtre donne l'absolution consistant en la lecture de psaumes, l'encensement du corps et l'aspersion d'eau bénite. Enfin, la dernière prière terminée, la mort peut survenir, ce qu'elle ne tarde généralement pas à faire.

D'après cette succession d'actes, l'auteur tire un premier enseignement caractérisant le mourant à cette époque : l'attente de la mort au lit (« gisant au lit malade³² »). Le second est une cérémonie présidée par le mourant lui-même, publique et organisée, l'empêchant ainsi de déroger à son rôle. Troisièmement, les enfants, contrairement à aujourd'hui, prennent part à ces rites et intègrent les démarches, les pratiques à effectuer lors d'un décès. La simplicité des rites est un élément marquant de ces attitudes et des représentations sociales face à la mort. Ces célébrations prennent place dans un cadre presque calme où les émotions excessives et le caractère dramatique sont rares. Cette attitude générale face à la mort est, selon l'auteur, en complète contradiction avec la mort d'aujourd'hui³³, d'où le terme de *mort apprivoisée* pour qualifier la mort au Moyen-âge, en lien avec la *mort familière*, c'est-à-dire à la fois proche, atténuée et indifférente. Un des autres signes témoignant de cette familiarité avec la mort est la coexistence des morts et des vivants. Historiquement, il y a eu une constante oscillation entre séparation très stricte d'avec les vivants et insertion au monde des vivants. Au Moyen-âge et même jusqu'au XVIIe siècle, les morts appartiennent à l'Eglise (au centre du village la

³⁰ J'ai repris les titres de l'ouvrage de P. Ariès.

³¹ Ariès Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Seuil, Paris, 1975, p 18

³² Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 23

³³ P. Ariès ajoute également que la mort d'aujourd'hui serait devenue *sauvage*.

plupart du temps) et « on s'était parfaitement accommodé de cette promiscuité entre les vivants et les morts³⁴ ».

2.2 « La mort de soi »

Cette *mort apprivoisée* va peu à peu s'effriter et prendre une forme différente, évolution observable par différents phénomènes symptomatiques.

Le premier concerne la représentation du jugement dernier. Avant le XIIe siècle, la responsabilité individuelle n'est pas concevable selon l'eschatologie chrétienne car la destinée est perçue collectivement. À cette date, une iconographie nouvelle apparaît où l'on sépare les justes des damnés, traduisant ainsi une volonté de jugement des hommes selon leur bilan de vie, totalement contraire à la conception du grand retour. Cette « biographie individuelle³⁵ » n'est cependant effectuée qu'à la fin des temps et pas encore à l'instant de la mort.

Le second phénomène concerne le basculement du jugement dernier de la fin des temps à la chambre du mourant, illustré par les traités du bien mourir : *les artes moriendi* (XVe et XVIe siècles). Bien que représentant les mêmes gestes exposés précédemment, ces iconographies reproduisent en plus une scène visible par le seul mourant. C'est celle où s'affronte la Trinité, la Vierge et Satan. Décrite au XIIe et XIIIe siècle comme devant survenir à la fin des temps, elle se passe désormais au chevet du mourant. À l'aide des légendes au bas des gravures, on comprend qu'il s'agit d'une dernière épreuve dont Dieu se fait le juge. Si le sujet résiste à la tentation et affirme l'amour de son prochain, il sera lavé de tous ses péchés. P. Ariès en conclut alors à la substitution du Jugement dernier par cette dernière épreuve. De ce constat, l'auteur observe que les *artes moriendi* reproduisent dans la même scène l'aspect collectif du rite, et son rôle sécurisant, et l'aspect individuel caractérisé par un questionnement personnel vis-à-vis de son devenir. Il établit également le rapport entre « la mort et la biographie de chaque vie particulière³⁶ » qui s'impose définitivement au XIVe et XVe siècle. Ceci explique l'évolution à caractère plus dramatique, plus émotionnel du rituel de mort au lit, dont les classes instruites sont les vecteurs dès la fin du Moyen-âge. De plus, ce changement attribue également une place encore plus grande au mourant puisqu'en plus, au lieu de n'être que le centre de la cérémonie, il en choisit également la fin.

³⁴ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 30

³⁵ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 35

³⁶ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 37

À la même époque apparaît le cadavre, *le transi*. Conscient de sa finitude et de son impuissance face à la nature, l'homme du Moyen-âge n'est absolument pas dérangé par la représentation artistique du cadavre et de sa décomposition.

Le dernier phénomène est l'individualisation des sépultures. À partir du XIIe siècle se retrouvent des inscriptions funéraires (absentes pendant près de neuf siècles) personnalisant les tombes. Réactualisées par des personnalités de l'époque (saints), et encore plus présentes au XIIIe siècle, ces inscriptions ainsi que les effigies vont confirmer une plus grande personnalisation de l'art funéraire jusqu'au début du XVIIe siècle. Outre ces plaques funéraires, les commandes de services religieux (en nombre important) sont une autre manière de perpétuer le souvenir. Ceci permet alors à P. Ariès d'en déduire qu'à partir du XIe siècle « une relation encore inconnue s'est établie... entre la mort de chacun et la conscience qu'il prenait de son individualité (*mort de soi*)³⁷ ».

2.3 La mort de toi

A compter du XVIIIe siècle, un sens nouveau est donné à la mort par les sociétés occidentales. Au fil des siècles précédents, la mort est devenue plus exaltée, plus dramatique, on « la veut impressionnante et accaparante³⁸ ». C'est entre le XVIe et le XVIIIe siècle que la mort comporte une forte connotation érotique dont les représentations les plus connues sont les danses macabres. Dans l'art et la littérature, Eros et Thanatos s'associent et vont jusqu'à être inséparables. Cette combinaison prend alors la forme d'une transgression à laquelle l'homme de l'époque s'adonne afin d'enchanter son quotidien, son travail et briser ainsi la monotonie de la vie. Cette transgression est à interpréter comme une rupture face à l'ancienne conception de la mort, moins excessive. Bien que les gestes soient les mêmes, le XIXe siècle voit se développer une passion nouvelle par l'expression intense de la douleur et la dramatisation des dernières dispositions à accomplir. Selon P. Ariès, il s'agit du premier grand changement apparu à la fin du XVIIIe siècle, trait du romantisme, c'est-à-dire la complaisance à l'idée de la mort³⁹, issue de la période précédente.

Second changement primordial : le rapport du mourant et de sa famille. Jusqu'au XVIIIe siècle, celui ou celle qui allait mourir rédigeait son testament afin de régler le partage de la

³⁷ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 45

³⁸ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 46

³⁹ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 50

fortune et les services funéraires. Le testament était un moyen de la part du mourant de s'assurer du respect de ses vœux et témoignait d'une certaine méfiance envers les proches. Il en est de même à propos de l'église puisqu'il était courant d'inscrire la part du testament concernant les services funéraires dans les églises sur les pierres ou le métal. C'est au milieu du même siècle que le testament va être réduit au seul acte légal de distribution de la fortune. Il s'agit d'un bouleversement important qui, selon P. Ariès, marque l'évolution du sentiment de l'affection dans la famille. Désormais, la fortune est gérée juridiquement et les vœux sont transmis par le mourant à ses proches en qui il a confiance (refusée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle). La famille est alors investie d'un nouveau pouvoir et, bien que le mourant dramatise plus ses derniers instants, c'est en fait « l'attitude des assistants qui a le plus changé⁴⁰ ». En effet, les modalités du deuil de la fin du Moyen-âge à la moitié du XVIIIe siècle permettent l'expression de la peine dans un temps impartit tout autant qu'elle la canalise. Cependant, ces modalités sont dépassées au XIXe siècle où l'on assiste à une véritable ostentation du deuil. C'est l'époque des « deuils hystériques » qui, selon P. Ariès, confirme la difficulté de ses contemporains à accepter la mort de l'autre, qu'ils redoutent plus que leur propre mort.

Ce nouveau sentiment se comprend à la lumière du culte moderne des tombeaux et des cimetières. Au Moyen-âge, les morts sont généralement confiés aux églises et rares sont les signes permettant de repérer l'emplacement du corps. Du XVe au XVIIe siècle, le souci de localisation se fait plus grand sans s'imposer tout à fait. C'est dans la seconde moitié du XVIIIe siècle que les choses change. À l'époque, les églises sont critiquées pour ne s'être occupées que des âmes et pas assez des corps. L'opinion souhaite désormais localiser le corps et devenir propriétaire du lieu de sépulture. « C'est alors que la concession de sépulture est devenue une certaine forme de propriété, soustraite au commerce, mais assurée de la perpétuité⁴¹ ». C'est également ainsi que le cimetière retrouve sa place dans la cité, à la fois physique et morale, qu'il avait perdu au Moyen-âge mais qu'il occupait dans l'Antiquité. Un des signes forts de ce retour est l'opposition de l'opinion publique lorsque Napoléon III a envisagé de désaffecter les cimetières de la ville pour répondre à l'expansion de la ville. Ce qui n'aurait pas posé de problème un siècle auparavant se heurte désormais à la nouvelle sensibilité des hommes du XIXe siècle.

⁴⁰ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 52

⁴¹ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 55

2.4 La mort inversée

Selon P. Ariès, le modèle de la mort familiale, encore présent au XIXe siècle, va brusquement basculer vers une *mort interdite*. La tendance de l'entourage à cacher au mourant son état semble être à l'origine de ce bouleversement. En effet, le mourant s'en remet désormais à ses proches qui eux-mêmes supportent de moins en moins la mort de l'autre. Ainsi, le mensonge se développe progressivement autour du mourant et l'on tarde de plus en plus à lui dire la vérité, d'autant plus qu'avec les progrès de la médecine, l'issue finale est repoussée. Caractéristique de la modernité, cette attitude⁴² va s'étendre à la société toute entière et les familles vont cacher leurs émotions face à la mort et à la laideur de l'agonie. Les rituels restent tout de même en place, mais sont déchargés de leurs aspects dramatiques, signe de l'escamotage progressif des rites funéraires, selon P. Ariès.

C'est entre 1930 et 1950 que cette tendance va s'accélérer avec le déplacement du lieu de la mort. Désormais, on ne meurt plus chez soi entouré des siens mais à l'hôpital, seul. Le glissement observé du mourant à la famille quant à la prise en charge de la mort s'effectue maintenant de la famille à l'équipe hospitalière. Cette évolution accentue également la privatisation des sentiments puisque toute émotion et tous les signes de tristesse sont bannis de l'hôpital. Elle se retranscrit également à l'intérieur de la famille où il ne fait pas bon pleurer ensemble, et surtout pas devant les enfants. « Le deuil solitaire et honteux est la seule ressource, comme une sorte de masturbation- la comparaison est de Gorer⁴³ ». On ne vient également plus visiter les morts et le développement de l'incinération, particulièrement dans les pays anglo-saxons, serait le signe d'une tentation de faire disparaître tous les restes du corps. C'est la *mort interdite* ou *inversée*.

Ce modèle de mort répond à plusieurs facteurs. Le premier est la conséquence de notre développement jusqu'ici : le mourant est progressivement privé de sa mort. Par les progrès de la médecine et l'évolution des sentiments dans la famille, le mourant est dépossédé de sa mort sur lequel il n'a plus aucune emprise. Autrefois acteur et centre de ses derniers instants, le mourant n'est plus en droit d'exprimer sa volonté. Au contraire, il doit se plier aux exigences de l'hôpital (et de la société en général) qui lui imposent le silence et n'acceptent pas de sa part des signes d'agonie car ils pourraient troubler les vivants.

⁴² B. Glaser et A. Strauss parlent également de « conscience feinte mutuelle » in *Awareness of dying*, Adline Publishing Company, 1965, 305p. Tout le monde sait mais évite d'en parler.

⁴³ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 64

En parallèle, la famille subit ce basculement et se voit dans l'interdiction d'exprimer son deuil et ses effets traumatisants. Alors qu'« il a plus besoin de l'assistance de la société qu'à aucun moment de sa vie depuis son enfance et sa première jeunesse (...) notre société lui retire son aide et lui refuse son assistance⁴⁴ ».

Afin de compléter son modèle, P. Ariès introduit une différence entre les Etats-Unis et l'Angleterre. Les deux se ressemblent à propos de l'aliénation du mourant et de la suppression du deuil, mais se distinguent quant à l'enterrement. En effet, les Anglais pratiquent l'incinération afin de faire disparaître rapidement le corps (avec décence) alors que les Américains ont développé des rites nouveaux autour de la toilette funéraire. Il s'agit de l'embaumement du corps afin de résister pour un temps à la décomposition et ainsi restituer les apparences de la vie. C'est le modèle de l'*american way of death*⁴⁵ où le corps est exposé dans un *funeral home*⁴⁶. L'assemblée se réunit autour du défunt comme si celui-ci était encore présent. La mort et la tristesse sont ainsi bannies par cette présentification du corps et comme toute chose aux Etats-Unis, selon l'auteur, le commerce se mêle à ces préoccupations funèbres. Cependant, selon P. Ariès, les Américains sont les seuls à avoir réussi à développer un compromis entre « la déritualisation décente, mais rapide et radicale, de l'Europe du Nord et les rites archaïques du deuil traditionnel⁴⁷ » avec leur *funeral home*.

Les thèses de P. Ariès ont été critiquées, notamment sur la questions des sources et sur l'image d'une mort trop apaisée au Moyen Age (N. Elias, M. Augé, J-H Déchaux), mais elles n'en restent pas moins pertinentes pour une certaine vision historique de nos rapports à la mort. En effet, elles nous permettent de comprendre qu'avec un sujet comme la mort, les sociétés occidentales ont constamment oscillé entre son rejet et sa mise en représentation excessive, ou si l'on reprend une autre terminologie, entre un refoulement et son acceptation. P. Ariès est aussi parmi ceux ayant observé ce mouvement d'individualisation de la mort et mis en exergue ses conséquences néfastes pour les contemporains, tout en alimentant les

⁴⁴ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 188

⁴⁵ Jessica Mitford, citée par P. Ariès, *Ibid.*, p 188

⁴⁶ Une traduction contemporaine de cette *american way of death* se retrouve dans un concept apparu au début du 21^e siècle et inspiré des drive-in, véritable institution aux Etats-Unis : les *drive-in funeral*. Le concept consiste à disposer le corps pour qu'il soit suffisamment proche de la vitre de la voiture afin que les proches puissent faire leurs adieux depuis le siège de leur voiture. Il y en aurait un à Chicago et très probablement dans d'autres Etats, voir <http://www.fogonazos.es/2007/02/weirdest-drive-thrus.html> ou encore un article en ligne du New-York Times du 23 Février 1989, <http://www.nytimes.com/1989/02/23/us/chicago-journal-new-funeral-option-for-those-in-a-rush.html>, tous deux consultés le 31 Août 2010 à 21h27.

⁴⁷ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 192

représentations sociales de sociétés occidentales ne sachant plus comment faire avec la mort.

À travers ces deux auteurs clefs, j'ai pu dessiner de manière schématique, mais néanmoins pertinente, les rapports qu'entretiennent les sociétés occidentales avec la mort au fil du temps. La conclusion principale serait une modernité occidentale essentiellement construite sur un rejet radical de la mort, sur une non-acceptation de sa finitude, vision encore fortement ancrée aujourd'hui. Nous le verrons plus loin, cette interprétation est à nuancer, voire à reconsidérer entièrement, puisque à trop décrire en négatif ces sociétés, il a été oublié que la notion de refoulement ne peut être comprise séparément d'une tentative d'acceptation de la mort⁴⁸. Cependant, ces représentations sociales n'en restent pas moins valables et il est nécessaire de continuer à explorer les caractéristiques de cette *crise de la mort*. Symptomatiques des sociétés occidentales dans la moitié du XXe siècle, les thèses du tabou et du refoulement de la mort ont en effet été alimentées par d'autres penseurs reconnus en la matière. À partir des années 1980, l'apparition du sida, le nouveau rite funéraire du Patchwork, le mouvement des soins palliatifs et l'émergence de la figure du mourant ainsi que les mouvements autour de l'euthanasie, viennent marquer un certain retour de la mort. Néanmoins, la majeure partie de ces actions sert la cause d'une occultation de la mort puisqu'elles seront interprétées comme des réactions contre une société en crise face à la mort.

⁴⁸ Je reviendrai sur ce point plus bas, dans le chapitre III. Revisiter la tension entre refoulement et acceptation de la mort.

3. Tabou et refoulement social de la mort au XXe siècle

Si l'on en croit de nombreux auteurs, les sociétés occidentales semblent sous le joug d'un capitalisme menaçant dont l'un des effets premiers serait la négation de la mort, sa totale occultation au profit de la marchandisation, de la compétitivité et des échanges. En complément des parties 1 et 2, je présenterai les réflexions d'autres auteurs majeurs sur ce thème. Ils ne sont pas les seuls mais ils sont significatifs de ce refoulement de la mort qui semble caractériser ces sociétés, à l'époque où écrivent ces auteurs tout autant qu'à la fin du XXe et le début du XXIe siècle.

3.1 Pornographie de la mort⁴⁹

Dans la seconde moitié du XXe siècle, la mort semble être devenue taboue, tout comme le sexe auparavant. La première personne reconnue à avoir mis en exergue ce tabou est G. Gorer dans son article « The Pornography of Death » en 1955. Tiré de son expérience personnelle et de ses réflexions, cet article aborde les rites funéraires traditionnels qu'il a connus dans son enfance où les marques du deuil étaient respectées par tous. Ensuite, au cours de sa vie de jeune adulte, plusieurs deuils l'ont directement affecté.

Le premier a été celui de sa belle-sœur lorsque son frère sombre dans une longue dépression qu'il n'associe pas tout de suite à une privatisation du deuil. Ce n'est qu'à l'occasion du décès d'un de ses amis qu'il constate des changements significatifs dans le traitement du deuil. Laisée seule avec trois enfants, la femme de son ami est écartée de toute relation sociale pendant près de dix mois et les enfants ne participeront pas au rite funéraire. Dans ce cas précis, la mère n'est pas allée à l'incinération de son mari afin de s'occuper de ses enfants pendant la journée. Lorsque G. Gorer est revenu chez elle, elle a réagi comme si rien ne s'était passé afin de ne pas perturber la vie sociale. D'ailleurs, c'est seulement lorsque ses anciennes amies ont eu l'assurance qu'elle ne trahirait aucune émotion qu'elles sont revenues auprès d'elle. Un peu plus tard, c'est le frère de G. Gorer qui tombe malade (cancer) mais les proches décident de ne rien révéler au malade.

La disparition des conduites rituelles, traditionnellement respectées pour le deuil par la famille et la société, conduit l'auteur à évoquer ce qu'il nomme la *pornographie de la mort*. Progressivement, la mort est devenue un tabou, elle est innommable, et elle semble avoir

⁴⁹ Gorer, Geoffrey, *Ni pleurs ni couronnes* (précédé de *Pornographie de la mort*), E.P.E.L., Paris, 2004, 200p

remplacée le sexe comme principal interdit. La société impose le refoulement, le non-dit et le contrôle de soi. Toute expression publique est bannie et repoussée au plus profond de l'intimité, « as if it were an analogue of masturbation⁵⁰ ». Le deuil étant défendu, le survivant se charge de travail ou alors fait semblant de vivre avec le défunt et parfois même s'associe au défunt en simulant les symptômes de la maladie.

À la lumière de toutes ces observations et réflexions, G. Gorer se demande si « une grande partie de la pathologie sociale d'aujourd'hui n'a pas sa source dans l'évacuation de la mort hors de la vie quotidienne, dans l'interdiction du deuil et du droit de pleurer ses morts⁵¹ ». Cette situation n'est cependant pas due à une indifférence envers les morts. Au contraire, il a été démontré que la mortalité des personnes frappées par le deuil est plus importante que l'échantillon du même âge. Cela confirme qu'un deuil est toujours profondément ressenti mais que son expression est refusée dans les sociétés occidentales de l'époque. G. Gorer analyse ce changement dans l'Angleterre de l'après deuxième guerre mondiale comme le remplacement du tabou du sexe par celui de la mort. Plus les contraintes se relâchaient autour du sexe plus celles sur la mort refaisaient surface. En même temps réapparaissait la transgression de cet interdit, dont l'art et la littérature ont tiré parti en redessinant les contours de l'érotisme et de la mort.

3.2 Seuls et démunis face à la mort

3.2.1 La perspective sociologique

L'hôpital et plus largement la médecine et ses progrès sont également décrits comme des acteurs importants de cette crise. Beaucoup d'intellectuels ont dénoncé ces mouvoirs qui deviennent les hôpitaux à l'époque, et l'un des plus connus est N. Elias avec son ouvrage intitulé « La solitude des mourants »⁵².

L'auteur observe l'absence de transmission du savoir sur la mort et le refoulement individuel (incapacité d'apporter du soutien aux mourants car l'individu voit sa propre mort) et social (les questions existentielles sont occultées par la société dans son ensemble) de la mort. Il accepte le modèle de P. Ariès mais le critique en dénonçant la vision trop complaisante envers la mort d'autrefois. Selon lui, elle n'avait rien de paisible (pas de médicaments, morts

⁵⁰ Tiré de l'article « Pornography of death » de Gorer, Geoffrey, *Ibid.*

⁵¹ Ariès, Philippe, *Ibid.*, p 189

⁵² Elias Norbert, *La solitude des mourants*, Pocket, Paris, 2002, 120p

violentes, *et cetera*) et tout le monde y participait, entre autres à cause de la petitesse de la maison.

Comme de nombreux chercheurs, N. Elias remarque la mise à l'écart des enfants des rites funéraires pour qui la mort serait trop dure à supporter ainsi que le manque de vocabulaire collectif afin d'exprimer sa peine. « L'exagération du tabou de civilisation qui interdit l'expression des sentiments violents et spontanés paralyse assez souvent la langue et la main⁵³ ». Parallèlement, la solennité règne lors des rites puisqu'on bannit les rires et les plaisanteries, il faut parler tout bas pour ne pas troubler le repos. Plus qu'un respect envers le mort, ces comportements traduisent, selon N. Elias, la peur du mort et de la mort et renforcent le pouvoir des vivants. L'homme moderne n'accepte pas la finitude et n'en prend pas acte dans l'organisation sociale et son rapport à l'Autre. « Aujourd'hui, les hommes se voient trop souvent comme des individus isolés, totalement indépendants des uns des autres (...) La quête d'un certain sens pour soi, d'un sens indépendant de tous les autres humains, se présente alors comme la tâche la plus importante de la vie. Il ne faut pas s'étonner que dans leur quête d'un sens de cette sorte, les hommes trouvent leur vie absurde⁵⁴ ».

L'auteur évoque également l'allongement et le contrôle de la vie traduisant une quête de l'immortalité⁵⁵ et le fait d'évoluer dans des sociétés pacifiées (par rapport aux sociétés traditionnelles) accentue le sentiment d'agression que représente la mort vécue de plus en plus comme accidentelle. N. Elias insiste aussi sur la solitude du mourant et des proches émanant de cette individualisation qui se dessine dans les sociétés modernes. Le « moi intérieur » semble s'être séparé du « moi extérieur ». Les mourants meurent désormais seuls sans pouvoir donner un sens à leur vie puisque « la réalisation du sens est très étroitement liée à la signification et à l'importance qu'un homme a pu prendre pour les autres au cours sa vie⁵⁶ ». Les progrès de la médecine (allongement de la vie, baisse de la mortalité infantile, etc.) et le déplacement du lieu de décès de la maison à l'hôpital (et leurs conséquences⁵⁷) sont des caractéristiques importantes des rapports entretenus avec la mort par les sociétés occidentales, auxquelles on peut associer l'évolution de l'individualisme et la chute des grands

⁵³ Elias, Norbert, *Ibid.*, p 43

⁵⁴ Elias, Norbert, *Ibid.*, p 50

⁵⁵ Une version actualisée de cette thématique peut être retrouvée dans l'ouvrage de Lafontaine, Céline, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Seuil, Paris, 2008, 226p

⁵⁶ Elias, Norbert, *Ibid.*, p 85

⁵⁷ Voir notamment l'article d'Agnès Echène, "Haine de la vieillesse", in *Le Débat*, n°129, 2004, pp. 136-142, Caradec, Vincent, *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Armand Colin, Edition 128, Paris, 2008, 128p ou encore Marin, Isabelle, *Allez donc mourir ailleurs*, Buchet/Chastel, Paris, 2004, 226p

mouvements collectifs (dont la religion).

À l'intérieur de cette crise de la mort, la famille va aussi s'affirmer en tant qu'acteur incontournable dans l'organisation des rites funéraires. À la faveur d'un individualisme grandissant, la mort se replie sur la cellule familiale (privatisation de la mort) dont la demande envers les pompes funèbres est logistique et organisationnelle, et traditionnelle vis-à-vis des églises⁵⁸. La famille prend place progressivement dans le choix de la musique, des chants, des textes et autres paroles exprimés lors de la cérémonie. Fruit d'une négociation avec le religieux, les rites funéraires tendent désormais à intégrer des symboliques plus séculières. Parallèlement, les rites funéraires tendent à s'occuper des vivants alors qu'auparavant ils étaient principalement dirigés vers la personne défunte. Dans un ouvrage important « Rites de mort pour la paix des vivants », L.V. Thomas décrit cette inversion qu'il explique notamment par ce mouvement de personnalisation⁵⁹ des obsèques où il s'agit plus aujourd'hui de reconforter les vivants que de se préoccuper du devenir du défunt. Une nouvelle fois, ces évolutions sont interprétées comme un signe du déclin des rites funéraires et des questionnements sur l'au-delà.

3.2.2 La perspective psychologique

La vision d'un individu moderne seul et démuné face à sa propre mort a aussi été entretenue par la psychologie qui, à la même époque, a connu un essor impressionnant. C'est à elle que l'on doit, entre autres, la diffusion de l'expression « travail de deuil » (inspirée des écrits de S. Freud), aujourd'hui ancrée dans le vocabulaire commun, avec toutes les phases par lesquelles passeraient chaque endeuillé. S'appropriant ce domaine de réflexion, la psychologie a porté le regard essentiellement sur les difficultés des contemporains à vivre avec la mort, à la représenter et à la symboliser, avec comme sous entendu une perspective teintée de critiques sur le système capitaliste et individualiste. Par l'interprétation des écrits de S. Freud⁶⁰, l'expression de « travail de deuil » est devenue commune et symptomatique des rapports contemporains avec la mort, c'est-à-dire posée comme un problème qu'il faudrait résoudre, voire supprimer. Les représentations sociales d'un travail de deuil à faire se sont imposées, avec pour corollaires la multitude de deuils compliqués, angoisses et autres pathologies dont

⁵⁸ La tradition d'avoir un officiant religieux à la cérémonie reste mais ne signifie pas que les participants croient en Dieu.

⁵⁹ Ce point sera abordé plus bas.

⁶⁰ Principalement Freud, Sigmund, *Deuil et Mélancolie*, in *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1986, 185p et Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Payot, 2001, 252p

seraient victimes les contemporains lors d'un décès. Cette discipline a largement contribué à focaliser l'attention sur les angoisses individuelles propres à notre temps et à insister sur le cheminement imposé à l'individu seul et démuné face à une mort désocialisée.

C'est d'ailleurs ce que relève très bien P. Baudry dans l'introduction de son livre « La place des morts » : « Ne traiter que sur un seul versant « psychologique », en fait sous forme d'une psychologisation du deuil toute l'affaire des rapports aux défunts, se conçoit aisément. Un tel discours ne peut que s'imposer tant il trouve ses appuis dans les preuves qu'il produit lui-même. À forcer l'individu à se prendre pour un individu, on ne lui fait raconter que des histoires individuelles et l'on justifie le traitement individué qu'on veut faire de ses récits⁶¹ ».

La psychologie, et ses protagonistes, a effectivement basé ses travaux autour de la mort et du deuil par rapport au déficit apparent des traditions instituées, dont une des fonctions importantes est de lénifier les angoisses individuelles en assurant l'administration de la mort. Les rites funéraires « escamotés » dont on aurait du mal à cerner le sens exact et des phases de deuil qui ne seraient plus les mêmes qu'auparavant, sont évoqués comme les symptômes de ces rapports compliqués avec la mort en général. L'individu moderne ne saurait donc plus gérer la perte puisque esseulé et les cadres traditionnels du rite funéraire et des phases de deuil auraient volé en éclats.

Cette psychologisation du deuil a eu des effets particulièrement importants sur les chercheurs puisque rien ou presque n'est exprimé quant à la dimension sociale du deuil, c'est-à-dire comment maintenir le lien des survivants avec la personne défunte et entre les survivants eux-mêmes. Si cette dimension est exprimée, elle ne l'est que par défaut, pour signaler un manque.

La psychologie s'est donc emparée de ces thématiques en prenant acte d'une vision de la société où la mort serait taboue et repoussée jusqu'au fin fond de l'inconscient des individus et sans possibilité pour eux de se rattacher à de quelconques repères puisqu'ils auraient disparu. Sans affubler la psychologie de tous les maux, il s'agit simplement d'observer que depuis plus d'une quarantaine d'années, cette discipline s'est accaparée ces sujets. Elle a produit beaucoup de connaissances et elle est devenue incontournable quant aux questions de la mort et du deuil. Quelques indicateurs actuels peuvent nous le confirmer aisément. Par exemple en France aujourd'hui, les formations sur le deuil et nos rapports à la mort sont presque uniquement le fait de psychologues. La figure française de ce mouvement est incarnée depuis longtemps par M. Hanus qui est présent dans toutes les revues, scientifiques

⁶¹ Baudry Patrick, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, coll. « Chemin de traverse », 1999, p 16

ou non, et les formations traitant de ces thématiques⁶². Il est également courant aujourd'hui d'aller consulter un psychologue pour faire face à un deuil et ce sont des cellules psychologiques qui sont mises en place lors de grands drames collectifs⁶³. Le mouvement des soins palliatifs a également été fortement investi par les psychologues à travers le modèle du « bien mourir⁶⁴ ». Les livres à succès sur la mort, le mourant et les étapes du mourir d'E. Kübler-Ross⁶⁵ ou M. De Hennezel⁶⁶ sont aussi des ouvrages fortement emprunts de psychologie et où le regard est particulièrement porté sur le chemin individuel que chacun parcourt vers la mort à l'intérieur d'une société ne sachant plus comment faire collectivement avec elle.

Néanmoins, cette vision du deuil n'est pas neutre et si l'on en croit notamment le travail de la psychologue clinicienne M. Molinié⁶⁷, les interprétations du travail de S. Freud sur le deuil ont conduit les modernes, à ne privilégier qu'un aspect de ce dernier. Selon cette chercheuse, S. Freud a préféré « souligner la peur et l'ambivalence au détriment du désir de maintenir le lien⁶⁸ (avec les morts) » et a « fait donc du deuil le prototype normal d'une entité pathologique : la mélancolie⁶⁹ ». La notion de deuil chez S. Freud est donc le synonyme de perte ou de renoncement, indiquant explicitement à l'individu un travail à faire. Citant J. Allouch, M. Molinié en conclut alors que « le deuil freudien est mélancolique⁷⁰ ». Le deuil en psychologie est ainsi empreint d'un postulat péjoratif n'insistant presque que sur ce que l'individu perd suite au décès d'un proche. Non pas que la psychologie ait eu « tort » de développer toutes ces connaissances. Au contraire, ce sont des outils d'analyse pertinents, mais qui, seuls, ne permettent plus d'appréhender globalement la problématique du deuil, trop imprégné de la notion freudienne se centrant sur l'individu et ce qu'il perd.

⁶² Parmi d'autres, voir Hanus Michel, *Les enfants en deuil. Portraits du chagrin*, Edition Frison-Roche, Collection Face à la mort, Paris, 1997, 405p, Hanus Michel, "Les deuils en famille aujourd'hui", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), L'Esprit du temps, Paris, coll. « Psychologie », 1998, pp. 231-248 ou encore Hanus Michel, "Evolution du deuil et des pratiques funéraires", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 121, 2002

⁶³ Sur le traitement social des morts collectives, voir notamment le travail de Clavandier, Gaëlle, *La mort collective*, CNRS Eds, Paris, 2004, 256p

⁶⁴ Castra, Michel, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, PUF (Lien Social), Paris, 2003, 392p

⁶⁵ Kübler-Ross, Elisabeth, *Mémoires de vie, mémoires d'éternité*, Jean Claude Lattes, Pocket, 1998, 361p et Kübler-Ross Elisabeth, *La mort, dernière étape de croissance*, Editions du Rocher, Monaco, 1985, 210p

⁶⁶ De Hennezel, Marie de, *La mort intime : ceux qui vont mourir nous apprennent à vivre*, Robert Laffont, Paris, 1995, 231p

⁶⁷ Molinié, Magali, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Le Seuil/Les empêcheurs de tourner en rond, Paris, 2006, 328p

⁶⁸ Molinié, Magali, *Ibid.*, p 49

⁶⁹ Molinié, Magali, *Ibid.*, p 50

⁷⁰ Molinié, Magali, *Ibid.*, p 64

Il est important de souligner également que ces dernières remarques valent aussi bien pour la psychologie que pour les autres disciplines de sciences sociales. En effet, ce modèle freudien du deuil a été accepté par la majeure partie des scientifiques spécialistes de ce thème. À leur manière, des disciplines comme la sociologie et l'anthropologie, acceptant comme acquise cette vision du deuil pour les sociétés occidentales, ont développé un ensemble de connaissances, qui elles aussi, ont contribué à entretenir l'image d'une société occidentale dont les rapports avec la mort ne sont que problématiques, voire pathologiques, et où la mort ne serait plus source de sens ou en tout cas beaucoup moins qu'auparavant.

3.3 De l'église aux pompes funèbres : vers une marchandisation de la mort

C'est au cours du XXe siècle que les pays occidentaux connaissent un développement très important des métiers de la mort. Aujourd'hui, l'ensemble des décès est pris en charge par les pompes funèbres et les familles frappées par le deuil ne peuvent les éviter. Cette évolution des pompes funèbres s'effectue parallèlement à la crise de la religion⁷¹. En effet, les grandes religions, et plus particulièrement les catholiques, ont connu, et connaissent encore, une baisse de fréquentation de leurs églises, une chute du nombre de leurs croyants inscrits et une crise des vocations⁷². Les institutions ecclésiastiques ayant subi un revers flagrant, elles ont remis en cause certaines de leurs traditions dont on peut citer la plus importante à ce jour, à savoir la modification de la liturgie du rite funéraire catholique par le Concile du Vatican II entre 1962 et 1965.

Interprétée comme une manifestation caractéristique d'un rejet social de la mort, la professionnalisation des métiers de la mort l'est donc encore plus puisqu'elle est associée à une perte des repères religieux. Parallèle à une urbanisation croissante, l'évolution de ces métiers est perçue comme le signe d'une marchandisation évidente de la mort et de son occultation de la sphère publique. L'interprétation qui semble prévaloir pour beaucoup de chercheurs est bien que la mort était le dernier champ encore vierge de toute exploitation capitaliste, mais que désormais elle est comme tous les autres, c'est-à-dire privatisée, marquant pour certains le signe de l'inhumanité de notre époque. Les gens semblent bouder

⁷¹ Pour plus de précision se reporter au chapitre III et la partie intitulée « Renouveau des croyances ou la recomposition du religieux », s'inspirant des écrits de Danielle Hervieu-Léger.

⁷² Bobineau, Olivier et Tank-Stoper, Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, coll. "128", 2007, 128p

les rites funéraires et les cimetières⁷³, la plupart des tâches attribuées aux familles auparavant sont maintenant prises en charge par les pompes funèbres et les enfants sont souvent écartés des questions posées par la mort.

À cette époque et aujourd'hui encore, les métiers de la mort semblent donc prendre un certain avantage sur les religions qui délaissent l'aspect organisationnel et logistique des rites funéraires. Une véritable professionnalisation de la mort est donc en marche et elle est critiquée violemment. C. de Cacqueray, directeur de la communication des pompes funèbres Générales en France en 1997, l'évoque d'ailleurs non sans amertume : « pour eux (*les critiques*), il (*le funérarium*) est l'outil de privatisation de la mort. Il s'y joue une entreprise de maquillage à travers les soins de thanatopraxie. Enfin, ils sont le cadre idéal pour l'organisation de rites civiles ou religieuses qui détourneraient le public des lieux de cultes, par nature, publics. À quoi il faut sans doute ajouter la question du coût d'un tel service⁷⁴ ». Dans une étude récente, P. Trompette (sociologue) et O. Boissin (économiste) analysent les services funéraires et leur passage d'un monopole à un marché concurrentiel⁷⁵. Pour ce faire, les deux auteurs présentent l'évolution des pompes funèbres en France avec comme point d'orgue d'un renouveau dans le monde funéraire la loi Sueur de 1993, ouvrant le monopole des services funéraires à la concurrence. « L'histoire du marché funéraire se raconte à travers la concurrence, les négociations, les jeux de pouvoirs de trois acteurs (Eglise, Etat, entrepreneurs) qui prennent les uns après les autres la main sur le jeu économique. Si elle consacre définitivement la victoire des entrepreneurs dans l'appropriation du commerce funéraire, la loi de 1993 entend cette fois donner également la main à ce nouvel acteur qu'est le consommateur⁷⁶ ». Ainsi, les pompes funèbres sont reconnues dans leur rôle de véritable « maître d'œuvre des opérations funéraires⁷⁷ » et au service des consommateurs qui sont devenus les endeuillés. Ce nouvel acteur dont il est question est considéré comme un client de

⁷³ Le sociologue J.D. Urbain parle lui de double négation au sujet du cimetière. Selon lui, le cimetière contemporain se nie lui-même en tant qu'espace regroupant les morts car il est indifférencié aussi bien en termes architecturaux que symboliques dans notre monde urbain. D'autre part, le cimetière n'est également plus le signe d'une altérité fondamentale, représentée traditionnellement par les défunts.

⁷⁴ Cacqueray, Christian de, *La mort est notre métier*, in Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », p 20

⁷⁵ Trompette Pascale, Boissin Olivier, *Les services funéraires. Du monopole public au marché concurrentiel, étude pour la DARES* (Direction de l'Animation de la Recherche des Etudes et des Statistiques), Ministère des affaires sociales, du travail et de la solidarité. Convention n°E322, 2000-2002, 265p. Voir également Trompette Pascale, Boissin Olivier (2000), « Entre les vivants et les morts : les pompes funèbres aux portes du marché », *Sociologie du travail*, vol. 42, n°3, pp. 483-504 et Trompette, Pascale, *Le marché des défunts*. Presses de Sciences Po, 2008, 300p.

⁷⁶ Trompette, Pascale, *Les services funéraires. Du monopole public au marché concurrentiel*, *op.cit.*, p 263

⁷⁷ Trompette, Pascale, *Ibid.*, p 97

plus en plus exigeant à qui il faut assurer la meilleure prestation tout en tirant du profit. L'esprit de la seconde moitié du XXe siècle, tout autant qu'aujourd'hui, est donc à la focalisation sur ces métiers perçus comme symptomatiques de la privatisation et du refoulement de la mort dans les sociétés occidentales. Bouc émissaire d'une société plongée dans le refus de la mort, les pompes funèbres ont une image négative et tout comme la mort, seraient taboues.

3.4 Des sociétés capitalistes et individualistes critiquées sur fond de nostalgie

À ce stade, il est déjà possible d'apercevoir clairement les manifestations principales du tabou et du refoulement social de la mort. Volontairement schématiques, ces représentations sociales n'en sont pas moins présentes dans les dernières décennies du XXe siècle et au début du XXIe siècle. En complément, qu'il me soit permis de présenter plusieurs auteurs dont les réflexions ont contribué fortement à la diffusion de ces thèses.

Les sociétés occidentales semblent être dominées par un capitalisme agressif envers ce dernier bastion qu'était la mort. Les idéaux de gestion et de profit auraient alors pour première conséquence la négation de la mort et sa totale occultation au profit de la marchandisation, de la compétitivité et des échanges. J. Ziegler propose une interprétation proche lorsqu'il pose comme hypothèse que « le tabou dont la société capitaliste marchande frappe la mort n'est qu'un aspect d'une stratégie d'occultation plus vaste : c'est la stratégie culturelle que la classe dominante met en œuvre pour sauvegarder, masquer et renforcer le système d'inégalité qui la privilégie⁷⁸ ». Ou plus loin lorsqu'il écrit : « l'occultation de la mort, rationnellement fondée dans la stratégie sociale de la classe capitaliste au pouvoir, semble désormais intériorisée, acceptée, par la majorité des mourants⁷⁹ ». M. Vovelle admet lui aussi que « notre XXe siècle vit à l'heure du tabou sur la mort qui aurait remplacé l'ancien tabou sur le sexe⁸⁰ » et que notre société promeut « le modèle de la mort marchande⁸¹ ». Dans son monumental ouvrage *Anthropologie de la mort*, L.V. Thomas émet, lui aussi, une forte critique contre « le système d'exploitation (...) fondé sur l'oubli de la mort⁸² ». D'ailleurs, cette dénonciation du système capitaliste va souvent de pair avec une société obsédée par l'hygiène : « la société occidentale n'accepte la mort qu'à condition de l'aseptiser (..) la mort aseptisée en effet, masque mal le

⁷⁸ Ziegler, Jean, *Les vivants et la mort*, Seuil, Paris, 1975, p 14

⁷⁹ Ziegler, Jean, *Ibid.*, p148

⁸⁰ Vovelle, Michel, *L'heure du grand passage : chronique de la mort*, Gallimard, Paris, 1993, p103

⁸¹ Vovelle, Michel, *Ibid.*, p108

⁸² Thomas, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975, p 235

déni de la mort⁸³». Le développement de la crémation et les cimetières situés non plus au cœur des villes mais rejetés à l'extérieur sont associés au corps et à son évacuation comme autant d'arguments supplémentaires pour les thèses d'un refoulement social de la mort qui pour certains peut aller jusqu'au déni.

L'évolution de l'individualisme au sein des sociétés modernes ne fait qu'accentuer ce sentiment de disparition des repères fondamentaux pour faire face à la mort : « le principe d'individualisation rend impossible ou impensable le remplacement automatique du défunt, qui ne manque pas de susciter plus d'un traumatisme grave⁸⁴ ». La perte des anciennes formes de solidarité comme la veillée funèbre, les cortèges et le soutien de la communauté aux endeuillés en sont des conséquences directes. Critiquant ces mêmes auteurs, M. Augé perçoit qu'ils interprètent la mort dans les sociétés occidentales comme si elle n'était plus un « moment de socialisation intense⁸⁵ ». Elle ne serait plus l'occasion de retrouvailles entre familles, entre proches et moins proches, ni l'affirmation des liens entre les personnes. Leurs interprétations des mourants les décrivent comme stockés dans des mouiroirs, avec des proches ne trouvant plus de sens à la mort qu'ils trouvent désormais inutile, improductive et qu'ils laissent à la charge des seules pompes funèbres.

À cela s'ajoute des modèles différents de traitement social de la mort venus d'autres continents et qui contribuent à alimenter une culpabilité et un sentiment de mise à l'écart de la mort. En effet, J. Ziegler considère notre système comme thanatocratique et que « la charge sémantique véhiculée par le geste africain est infiniment plus riche, plus profondément humaine que celle de l'enterrement européen qui remet un corps inerte, poussière rejoignant la poussière. Le geste africain, par contre, reste fidèle à la grandeur de l'homme⁸⁶ ». Il en est de même pour L.V. Thomas qui loua tout au long de sa carrière la sagesse africaine. Dans les premières pages de son *Anthropologie de la mort*, son point de vue est clair : la société occidentale d'aujourd'hui qui est soucieuse avant tout de l'accumulation des biens accélère le processus d'individualisation, abandonne l'homme à ses fantasmes mortifères et mortiphobes (...) il la refuse (...) une telle société ne peut que mépriser la vie (en dépit de ses

⁸³ Thomas, Louis-Vincent, *Ibid.*, p 338-339

⁸⁴ Thomas, Louis-Vincent, *Ibid.*, p151

⁸⁵ Augé, Marc, *La mort, et moi, et nous*, Textuel, Paris, 1995, p 74

⁸⁶ Ziegler, Jean, *Ibid.*, p 218. Jean Baudrillard est également à compter parmi les chercheurs dénonçant l'aspect capitaliste des pompes funèbres et des sociétés occidentales plus qu'en difficulté dans leurs rapports à la mort. Voir Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976

proclamations contraires) et entraîner sa propre mort⁸⁷ » et il termina en conclusion finale sur le même ton : « il y a une société qui respecte l'homme et qui accepte la mort, l'africaine ; il en est une autre, mortifère, thanatocratique, que la mort obsède et terrifie, l'occidental⁸⁸ ». Ainsi présenté, il est indéniable que la mort ne paraît plus être dans la vie et que les sociétés occidentales semblent définitivement perdues. Ce constat quasi général est également renforcé par des « nouvelles » figures de la mort apparues à la fin du XXe siècle.

3.5 Le tournant des années 1980

3.5.1 Peurs et fantasmes : l'apparition du sida

L'apparition officielle du sida (Syndrome d'Immuno-Déficiences Acquises) à la fin de l'année 1981 est vécue comme un choc dans le monde médical et la société en général. Elle marquerait la réintégration de la mort dans les consciences collectives jusqu'ici absorbées par leurs rapports au sexe et l'utopie du progrès médical, source de tous les espoirs, et évacuant toute trace de mort.

Au début des années 1980, le sida va alors tout bouleverser et se révéler comme « la plus sociale des maladies mortelles⁸⁹ ». Jusqu'en 1983, les interprétations sur les caractéristiques exactes de la maladie et comment elle se contracte vont tout azimut. Pendant plusieurs années, la rumeur court comme quoi il s'agirait d'un « cancer gay », ou « peste gay », provoquant une immuno-dépression. S'enclenche alors un processus de stigmatisation très fort de quatre populations particulières désignées comme les quatre « H », et qui diffuseraient le virus : les homosexuels, les hémophiles, les héroïnomanes, et les haïtiens. Les morts les plus visibles touchent principalement la population homosexuelle et pendant longtemps tout le monde pense que cette maladie ne touchera pas les hétérosexuels. C'est la maladie de l'Autre, celui qui est différent, le marginal. On s'apercevra ensuite qu'elle touche toutes les catégories de population ce qui amplifiera les phénomènes que je vais décrire.

Dans les sociétés occidentales et pacifiées, la surprise est totale tellement l'optimisme sanitaire et l'éradication des longues épidémies participent à l'euphorie du progrès. En outre, l'indicateur démographique progresse grâce à une baisse de la mortalité et les sociétés occidentales sortent d'une phase d'essor économique important (les 30 glorieuses) et, en quelque sorte, dominant le monde.

⁸⁷ Thomas, Louis-Vincent, *Ibid.*, p 42-43

⁸⁸ Thomas, Louis-Vincent, *Ibid.*, p 527

⁸⁹ Citation de Montagnier, le médecin ayant identifié le sida.

Le sida a renversé la représentation commune de la maladie, auparavant associé à la détection de symptômes afin d'en établir les causes et agir en conséquence. Avec le sida, les symptômes ne sont pas associés à des causes puisqu'on ne meurt pas du sida, mais d'un cancer ou d'une autre maladie provoquée par la déficience immunitaire. Parmi les conséquences inédites, le temps de latence du sida est variable et fait apparaître une catégorie inconnue de malades : les personnes dites asymptomatiques qui constituent un groupe entre la santé et la maladie. Le sida est une maladie du système immunitaire qui, lui, est censé protéger l'être humain. Il touche à l'intimité de la personne avec le sang et la sexualité (synonymes de vie). À ces dimensions symboliques s'ajoute un contexte particulier puisque au début des années 1980, les pays occidentaux sortent d'une vague dite de libéralisation sexuelle (période "hippie", "peace and love") où les rapports n'étaient pas « contraints⁹⁰ ». Conjointement, les personnes les plus touchées sont des personnes en pleine force de l'âge, c'est-à-dire la tranche de la population qui est en âge de reproduire, qui est active et dont les sociétés dépendent. Face à une telle maladie, l'imaginaire et les fantasmes de contagion (peste noire, choléra) ressurgissent et le sida représente une véritable menace de mort pour l'ensemble des sociétés concernées. Cette menace est d'autant plus accentuée que les personnes atteintes du sida meurent vite et par milliers. Les hôpitaux et autres institutions sociales ou sanitaires qui les accueillaient sont débordés. De nombreux écrits font part de cette période très dure pour les proches et le personnel accompagnant. J'ai pu récolter plusieurs témoignages à Grenoble ou à Genève et tous racontent la même histoire, celle d'une hécatombe, avec plusieurs décès par jour dans une même unité, et où de nombreux représentants religieux (de toutes obédiences) ont refusé pendant longtemps d'officier lorsqu'il s'agissait de morts du sida⁹¹. Dans certains hôpitaux, on les refusait par peur de la contagion et/ou par mépris pour leur orientation sexuelle, et seuls quelques médecins acceptaient de les soigner. Sans nécessairement

⁹⁰ La question se pose également au niveau de la prévention qui ne peut être la même en France ou dans les pays africains par exemple. En France, Claude Got a été mandaté en 1988 par Claude Evin afin de rédiger un bilan sur le sida. Ce rapport explique que cette maladie doit être combattue localement selon des optiques différentes et propres à chaque société ou groupe d'individu. En effet, elle est interprétée de différentes manières selon les cultures, les usages, les mœurs car la sexualité et le sang se représentent différemment selon ces « micro-sociétés ». Cela a notamment posé beaucoup de problème lorsque les pays du Nord ont voulu apporter leur aide, essentiellement technique et sans prise en compte des spécificités culturelles, aux pays du Sud.

L'usage du préservatif n'est pas une chose évidente, ici en France, ou ailleurs. Par exemple, en France ou en Suisse, faire de la prévention auprès des jeunes est délicat puisque le message à propos du préservatif peut être interprété comme : « je me protège de toi » (qui pourrait avoir le sida) alors que lors d'une première relation sexuelle, c'est plutôt la relation de confiance qui est importante. Un autre problème de la prévention est celui du préservatif utilisé comme contraceptif.

⁹¹ Parmi ces témoignages, j'ai pu m'entretenir avec une pasteure à Genève qui s'est confrontée à cette maladie et qui a été l'une des seules à célébrer des funérailles pour les sidéens de Genève dès le début. Elle m'a confirmé la succession infernale des enterrements et pendant une dizaine d'années elle a été appelée presque toutes les semaines et par période plus régulièrement, car elle était reconnue comme la seule acceptant de jouer le rôle d'officiant religieux. Cela s'est ensuite considérablement apaisé avec l'apparition des trithérapies en 1996.

poursuivre, toutes ces indications sont bien symptomatiques du désarroi et des peurs que cette maladie véhicule à l'époque et dont nous ne sommes pas totalement sortis.

Un autre exemple du phénomène social que représente le sida est visible dans le développement rapide d'associations d'activistes telles qu'Act Up, Sol en Si et Aides (pour la France). Très actives et très dynamiques sur la scène publique, ces associations se sont réunies afin d'imposer leurs points de vue dans les prises de décision autour du sida. Évolution historique en la matière puisque tout protocole concernant les tests ou les lois qui touchent au sida passe par ces associations avant d'être ratifié. Par leur engagement envers les malades et leurs proches, l'organisation de groupes de paroles et de soutien émotionnel, les aides financières et juridiques, et leur combat centré sur la recherche et la production de connaissances autour du sida (« activisme thérapeutique »), ces associations⁹² ont réussi à prendre part aux décisions des médecins et à influencer la recherche comme jamais auparavant. Ces associations vont dénoncer les limites de la médecine moderne uniquement centrée sur la technique et incapable de faire face toute seule. D'une certaine manière, elles prennent en main le côté social de la maladie. Elles mettent en exergue les questions autour de la relation médecin/malade et vont chercher à démontrer le rôle central que peut avoir le malade au cours de sa maladie. Cette démarche contribue fortement à mettre sur le devant de la scène la question des droits des personnes malades à être dédommagées s'il y a faute médicale, ce qui n'était pas possible auparavant. Elles mettent aussi en lumière les failles du système hospitalier, notamment en dénonçant l'escamotage de la mort. On peut parler de véritable prise de pouvoir de la part de ces associations face à un monde médical désarmé. Les associations de sidéens ont permis de mettre en avant la place du patient dans les soins et plus largement, c'est la question des profanes face aux professionnels, face aux experts, qui est posée. Avec le sida, on voit pour la première fois le pouvoir médical céder et partager des décisions avec ces associations qui représentent le malade et ses proches, c'est-à-dire des profanes. Certains parlent alors de démocratie sanitaire dans le sens où la question du traitement thérapeutique et tout ce qui l'entoure n'est plus seulement entre les mains d'un ou des groupes de professionnels mais doit être discutée avec les représentants du patient et des

⁹² Il y a également eu mobilisation des associations dans d'autres pays que la France comme l'Afrique du Sud par exemple. Grâce à un élan sans précédent de ces associations, soutenues par une majorité de la population locale et internationale, ce pays s'est vu autoriser l'achat de médicaments génériques pour les trithérapies alors qu'il avait violé le système de brevet et les lois internationales de commerce et de propriété intellectuelle. Sous la pression, les grandes firmes pharmaceutiques ont dû céder.

En parallèle, il est important de noter que la mort de nombreux intellectuels et artistes dans les années 1980 ont participé à rendre la cause plus visible et à faire évoluer les choses dans ce sens.

proches. En ce sens, les acteurs concernés ont participé activement à l'établissement de liens entre l'approche médicale, celle des proches et du patient dont on doit repenser son rapport à la douleur et sa participation aux soins ainsi qu'à l'élaboration des lois sur les droits du patient, dont la dernière en date est celle du 4 mars 2002.

Dans leur sillage sont également nés les rituels du Patchwork ou dits du Quilt. L'association homosexuel/sang/sexualité/mort, et tous les tabous et fantasmes qui leurs sont rattachés, a effectivement fortement touché cette communauté de malades, qui ont dû faire face à ce vide cérémoniel. Ce n'est qu'à partir de 1996, date officielle de l'apparition des trithérapies, qu'on a vu une baisse significative des décès.

3.5.2 Le rite des Patchworks⁹³

Né en 1987 à San Francisco dans la communauté « gay et lesbienne », le *Patchwork* ou *Quilt* a connu un succès mondial. Dans ces années, l'homosexualité est encore loin d'être entrée dans les mœurs, mais la communauté homosexuelle de cette ville est bien développée et constitue un réseau important et très soudé face au rejet qu'elle subit de la part du reste de la société. Avec le sida, la communauté « gay et lesbienne » va être frappée très durement et va faire face à de nombreux décès et ce jusqu'en 1996 avec l'apparition des trithérapies. Rejetés par la société en général mais également par leur propre famille et même par les officiants religieux refusant d'effectuer les rites funéraires, les proches des personnes décédées se sont retrouvées face à un vide rituel. Ils ont alors créé des nouvelles formes de célébration axées sur le souvenir de la personne défunte et son groupe d'appartenance, et c'est ainsi que le rite du *Patchwork* a vu le jour.

Le Patchwork consiste dans l'élaboration d'un panneau à l'effigie du ou de la défunte, qui sera ensuite exposé en public avec cinq autres sur un plus grand panneau lors des grandes marches. À la fin de la manifestation, tous les noms des personnes décédées suite au sida sont énoncés un à un dans un silence impressionnant⁹⁴.

⁹³ Je reprends ici les éléments essentiels décrits par Fellous, Michelle, *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, L'Harmattan, Paris, février 2001, 244p, ainsi que sur le site Internet du Names Project Fondation : <http://aidsquilt.org/index.htm>. Ce site est très instructif sur l'histoire du Quilt et informe sur tout ce qui est à trait à ce rite (comment le fabriquer, comment le conserver, ...).

⁹⁴ Il est intéressant de noter que ce type de rite a été repris, notamment au mois d'avril 2004 aux Etats-Unis. En effet, une émission de télévision a été entièrement consacrée à la lecture du nom de chacun des GI's américains décédés en Irak à titre de protestation contre la guerre.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 1 : *Quilt du Patchwork*, (Extraite du site : : <http://aidsquilt.org/index.htm>, le 19.07.09, 16h50)

Le premier volet de ce nouveau rite funéraire est la confection d'un panneau permettant de le personnaliser et ainsi restituer une présence corporelle. De la taille d'une tombe (180cm sur 90cm), on peut voir tout ce que représente la personne aux yeux de ses proches : une couleur, une photo, un dessin, des paroles ou un poème. L'élaboration de ce panneau est l'occasion pour les proches de discuter de la personne défunte, de la pleurer, de rire, de réfléchir, bref elle permet d'être ensemble et de se soutenir.

Le deuxième volet consiste à donner le panneau à l'association *Names Project* qui va en assembler six pour pouvoir ensuite les afficher au monde lors de manifestations dénonçant le fléau qu'est le sida. Généralement, la confection des panneaux s'effectue déjà dans les locaux de l'association. Ainsi, les proches de la personne décédée se retrouvent dans un environnement propice à un tel événement, avec des personnes d'expérience et de la même communauté de cooptation qui pourront les aider, répondre à leurs questions et offrir une écoute. Le fait de mettre côte à côte six panneaux permet également une grande visibilité lors des manifestations et donne à la mort de chacune de ces personnes une dimension sociale.

Le troisième volet vient concrétiser la double dimension singulière et collective nécessaire à un rite funéraire. En énonçant un par un le nom des personnes décédées du sida, le rite donne un sens à la vie et à la mort, il fait advenir à l'existence (contrairement aux statistiques) ; c'est une sorte d'exorcisme contre l'oubli qui rappelle le lien entre les vivants et les morts. C'est un moment très particulier où il règne une atmosphère presque religieuse tellement l'esprit de

chacun est concentré sur l'instant présent et sur le souvenir.

M. Fellous démontre comment ce rite funéraire a été l'une des façons pour la communauté homosexuelle d'affirmer sa place dans la société et en quoi le *Patchwork* a fait écho dans l'imaginaire américain. En effet, le *Quilt* remonte à la création des Etats-Unis et aux pèlerins qui confectionnaient des couvertures avec les restes de tissus ce qui symbolise l'union domestique, mythique du temps fondateur, la ténacité et la rigueur morale. En se réappropriant un symbole commun, la communauté homosexuelle s'est ainsi intégrée dans une société qui les niait. Plus loin, l'auteur écrit qu' « une des fonctions du rite est de transmuter un événement subjectivement vécu ou un parcours, en réalité sociale, en un moment fondateur d'une identité collective ou vice-versa⁹⁵ ». C'est le cas pour le rite du *Quilt* qui répond également à la dimension singulière du rite par une personnalisation des panneaux et à la dimension sociale par l'affichage de ces panneaux lors de grands rassemblements. L'énonciation de tous les noms entérine le rite funéraire tout en réaffirmant les liens qui lient ces personnes à la communauté humaine.

C'est à ce titre que le rite du *Patchwork* est considéré comme un nouveau rite funéraire puisque les personnes impliquées ont réellement inventé des gestes et une symbolique particulière qu'ils ont su mettre en scène.

Dans cette partie, j'ai souhaité évoquer l'impact et l'importance que revêtent le sida et le rite du *Patchwork* dans l'appréhension de la mort, par les sociétés occidentales tout du moins. En cela, la mort a été réintroduite à travers des figures particulières. Elles n'en sont pas moins des produits d'une vision d'un rejet de la mort et du besoin de remise en question profonde pour les sociétés occidentales de leurs rapports à la mort. C'est d'ailleurs dans cette dynamique que s'inscrivent les soins palliatifs.

3.5.3 Les problématiques de la fin de vie

3.5.3.1 Les soins palliatifs

Afin de rendre compte de l'émergence des soins palliatifs en France, je m'appuierai sur les écrits de M. Castra. Selon lui, « cette nouvelle discipline constitue certainement un événement marquant, révélateur des transformations à l'œuvre dans l'approche de la mort⁹⁶ ».

⁹⁵ Fellous, Michèle, *Ibid.*, p 108

⁹⁶ Castra, Michel, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs, op.cit.*, p 2

Apparu dans les années soixante en Grande-Bretagne, le mouvement des soins palliatifs a connu un développement rapide au Canada et aux Etats-Unis. Ce n'est cependant qu'en 1987 que la France se dote de ses premières unités de soins palliatifs. Au cours des années soixante-dix, la médecine en France est très critiquée dans sa capacité à gérer la mort. La souffrance, la solitude du mourant, l'acharnement thérapeutique, l'excès de soins, et enfin l'émergence du sida, sont au cœur de cette crise que traverse la médecine. Avec le temps, la médecine a dégagé une image des derniers instants de la vie très négative et peu humaine, orientant ainsi le débat sur la figure du mourant puis sur celle du malade en fin de vie. Certains médecins et des infirmières se sont alors appuyés sur des expériences étrangères et sur leurs propres connaissances afin de créer les premières unités de soins palliatifs : « constituant la fin de vie comme un problème médical à part entière, les pionniers des soins palliatifs s'engagent dans un processus de médicalisation d'une nouvelle forme de gestion du mourir qui prend la voie de la constitution d'un segment au sein de la profession médicale pour se développer⁹⁷ ». À contre courant d'une médecine technico-scientifique, les soins palliatifs vont alors développer un secteur privilégiant l'accompagnement de la fin de vie, point faible de la médecine, et vont contribuer ainsi à restaurer une légitimité menacée.

L'émergence de cette discipline n'a cependant pas pu se passer d'appuis et les acteurs des soins palliatifs se sont entourés de bénévoles et de psychologues. Les associations ont joué un rôle déterminant dans l'avènement de ce mouvement en créant des ponts entre les professionnels et les profanes, légitimant ainsi l'action des soins palliatifs tout en leur donnant une dimension collective.

Marginalisés au début des années 1990, les soins palliatifs sont devenus à la fin de la décennie une priorité publique, signe d'une évolution des sensibilités collectives à l'égard de la mort et de la fin de vie. « Cette médecine palliative représente sans doute l'archétype moderne d'une médecine de la sollicitude qui révèle le choix d'une présence solidaire auprès du mourant, associée à une prise en charge globale valorisant une approche individualiste et subjectiviste de la fin de vie⁹⁸ ». L'image d'une médecine centrée sur le patient répond au nouveau modèle du « bien-mourir » dont les soins palliatifs sont emblématiques et dans lequel la subjectivité du malade est prioritaire. Il s'agit alors de resocialiser la mort et d'accompagner la personne en insistant sur son expérience de vie, ses sentiments et sa propre trajectoire. Ce travail de

⁹⁷ Castra, Michel, *Ibid.*, p 342

⁹⁸ Castra, Michel, *Ibid.*, p 344

cheminement intérieur du patient est attendu par les professionnels et caractérise ce mouvement des soins palliatifs qui tend à laisser le sujet maître de sa trajectoire et à l'accompagner jusqu'à la fin.

Cette image d'une mort moins violente, sans douleur, pacifiée, peut néanmoins être interprétée comme une volonté de neutraliser le désordre provoqué par la mort. Elle s'inscrit alors dans le « processus de civilisation » décrit par N. Elias mettant en exergue « le besoin social de plus en plus grand d'autocontrôle (et) de distanciation émotionnelle », traduisant un refoulement social de la mort. S'inspirant de cette réflexion, M. Castra propose cependant une vision plus nuancée. Selon lui, les soins palliatifs et la construction du nouveau modèle du « bien-mourir » sont à interpréter comme un « cadre organisé qui, en prescrivant des attitudes particulières, des modèles de comportements, des interactions stéréotypées, permet de donner forme aux conduites à tenir face aux malades en fin de vie, facilitant ainsi la maîtrise de ces situations difficiles et la mise à distance d'un réel éprouvant ». De plus, la théorisation, parallèle à la mise en pratique, permet de donner un sens à la trajectoire de la fin de vie, tout autant pour les malades que pour les soignants. D'un côté, ce nouveau modèle contribue à faciliter le difficile équilibre imposé à chaque soignant entre une implication trop forte dans le processus du mourir et sa fonction et ainsi gérer au mieux cette violence quotidienne qu'est la mort en soins palliatifs. D'un autre côté, ce modèle organise autour du patient un espace propice à l'expression des sentiments et à leur maîtrise, en centrant le travail d'équipe sur l'écoute et le cheminement intérieur du malade.

Cependant, cette interprétation semble minoritaire tant les soins palliatifs sont encore jugés collectivement comme le lieu où l'on tente d'effacer la mort (notamment avec l'effacement de la douleur avec la morphine) et au mieux un lieu qui ne servirait en définitive qu'à se dédouaner d'une société gangrenée par un rejet général de la mort. C'est d'ailleurs au modèle du « mal mourir », c'est-à-dire à l'escamotage de la mort, que s'oppose le modèle du « bien-mourir »⁹⁹.

⁹⁹ Dans ces années 80, le mouvement des soins palliatifs est soutenu par des mouvements associatifs créés le plus souvent à l'initiative de médecins et de soignants. Des professionnels de la santé cherchent à l'extérieur de l'hôpital à penser ensemble une philosophie du soin. Comme pour le Sida, ce sont des personnes extérieures au monde médical (des profanes) qui vont apporter les connaissances pour comprendre le mourant.

3.5.3.2 La figure du mourant

Le modèle « du bien mourir » est soutenu notamment par la figure du mourant décrit très pertinemment R. W. Higgins. Selon cet auteur, nous aurions repoussé la mort dans ce statut du mourant, « statut victimaire qui délègue aux mourants émissaires nos difficultés avec la mort¹⁰⁰ ». Nous aurions psychologisé à outrance la mort et nous l'aurions rendue strictement privée, nous détachant ainsi de toute relation réellement collective avec le mourant que l'on exclu. La « froideur et l'objectivité » du progrès médical et la désymbolisation et la déritualisation visibles dans les obsèques actuelles marqueraient également nos comportements vis-à-vis de la mort et du mourant. Ce dernier servirait l'illusion d'une mort pacifiée et nous débarrasserait de la mort sous couvert d'autonomie du sujet. Sans aller plus loin, on comprend que la description du mourant est encore interprétée à travers le prisme ambiant d'un refoulement social de la mort. Mon propos n'est pas d'aller entièrement contre cette analyse mais toujours de rappeler qu'il n'y a pas de refoulement sans tentative d'appropriation de la mort et inversement. Les analyses de R.W. Higgins ne décrivent le mourant qu'à travers une facette de la même pièce. Bien qu'il évoque certaines tentatives d'appropriation par les différents bricolages et arrangements personnels face à la perte, elles ne sont interprétées que par défaut et pour mieux insister sur le refoulement.

3.5.3.3 L'euthanasie

La thématique de la mort est donc bien au cœur des préoccupations de nombreux contemporains de cette fin de XXe siècle. Pour être tout à fait complet dans ce socio-historique, il me faut rappeler la place d'associations comme l'Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD¹⁰¹) pour la France qui a participé activement à faire connaître publiquement les problématiques d'euthanasie. Ces dernières années, cette thématique a également été médiatisée par des situations individuelles (comme Chantal Sébire dernièrement) mettant à l'épreuve les conceptions de la fin de vie « traditionnelle ». Nos voisins comme la Hollande ou encore la Suisse sont pris en exemple sur les questions de

¹⁰⁰ Higgins, Robert William, "L'invention du mourant. Violence de la mort pacifiée", in *Esprit*, Janvier 03, p 139, Higgins, Robert William, "Le sujet mourant. La mort en état d'exception", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1091-1108, Higgins Robert William, "La mort orpheline. La question du deuil impossible", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1641-1653

¹⁰¹ <http://www.admd.net/>. Dans ce domaine, la loi française évolue également, avec la loi Leonetti en 2005 sur la fin de vie et depuis 16 février 2010, un proche peut demander un congé et recevoir une allocation pour s'occuper du mourant à domicile.

l'accompagnement au suicide. Dans ce dernier pays notamment, l'association Exit¹⁰² exerce cet accompagnement particulier. Elle en a même tiré un films/documentaire saisissant : « Exit », de Fernand Melgar, où l'on suit la fin de vie de quelques personnes et le travail des bénévoles. Il a été primé dans plusieurs festivals européens. « Le temps des adieux » est également un film sur la fin de vie. Le réalisateur Mehdi Sahebi a filmé les neufs derniers mois de la vie de Guisepe Tommasi, 44 ans, en phase terminale d'un cancer et a été diffusé dans plusieurs pays européens¹⁰³. Plus polémique, certaines personnalités « people » ont souhaité se faire filmer dans leurs derniers instants. Parmi elles, on peut citer Jade Goody en Grande-Bretagne au début de l'année 2009. Au-delà des critiques sur le côté « Big Brother » et autres aspects financiers, il s'agit bien de montrer la fin de vie, d'une manière ou d'une autre.

Connexe, la problématique du vieillissement a poussé les pays occidentaux à mettre en place des plans d'actions d'envergure. En Europe, on envisage sérieusement de faire de l'année 2012 « l'année européenne du vieillissement actif et de la solidarité intergénérationnelle¹⁰⁴ » avec tous les questionnements que cela signifie sur la fin de vie. Déjà, tous les mouvements précédemment cités ont amorcé des réflexions quant à la qualité de vie face à la quantité. Avec une forte minorité de personnes âgées dans les prochaines décennies, les pays occidentaux devront faire face à des populations qui par leur nombre les forceront à reconsidérer profondément leurs conceptions et leurs rapports à la mort.

Aux côtés de la maladie du sida, du rite du *Patchwork*, des soins palliatifs et de la figure du mourant, l'euthanasie¹⁰⁵ est caractéristique d'un mouvement d'individualisation de la fin de vie et plus largement de la mort. La subjectivité est l'élément essentiel du « bien mourir » et aujourd'hui, tout un dispositif technique, politique, juridique et social est en fait articulé

¹⁰² <http://www.exit-geneve.ch/>. C'est un modèle encore rare en Europe et qui pose question, notamment parce que ses membres sont des bénévoles au sein d'une association.

¹⁰³ http://www.lemonde.fr/cinema/article/2007/10/30/le-temps-des-adioux-la-passion-de-giuseppe-reconquete-d-une-dignite-perdue_972882_3476.html, consulté le 20.07.09, 15h15.

¹⁰⁴ <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=fr&catId=89&newsId=560&furtherNews=yes>, consulté le 20.07.09, 17h45

¹⁰⁵ Voir également Hintermeyer, Pascal, *Euthanasie, la dignité en question*, Buchet/Chastel, Paris, 2003, 169p. Hintermeyer Pascal, « La quête de la bonne mort », in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, sous la direction de Pennec Simone, Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 100-110. Hintermeyer Pascal, « Les critères du bien mourir », *Gérontologie et société*, n°108, Paris, 2004, pp. 73-88

autour de la personne¹⁰⁶. Le dispositif est centré sur la personne dont on attend qu'elle partage son expérience, ses sentiments, son vécu intérieur ou ce que l'on appelle aussi son « cheminement intérieur ». On attend également d'elle qu'elle puisse progressivement accepter son sort et regarder en face sa propre mort, en être pleinement conscient afin d'atteindre l'idéal de la bonne mort¹⁰⁷. Autrement dit, le processus normatif dont sont emblématiques tous ces mouvements autour de la fin de vie nous indique clairement une prise en compte et une mise en acte collective de l'individualisation de la mort. Pour autant, même s'il semble être intégré dans les pratiques, voire même dans les discours, ce modèle basé sur l'individualisation de la mort est encore interprété de manière très péjorative et l'ensemble des analyses développées à ce sujet observe uniquement ce que nous aurions perdu par rapport à un modèle antérieur.

Poursuivant une démarche de mise en contexte de ma problématique, je continuerai mon développement dans le chapitre II où il sera question de ce que l'on entend communément par la personnalisation de la mort, pour ensuite aborder l'incidence de l'individualisation sur les rites funéraires et la question de la mémoire des morts. Je conclurai cette première partie par une proposition pour une sociologie des socialisations de la mort telle que peuvent l'entendre J-H Déchaux et K. Roudaut.

¹⁰⁶ Ce mouvement s'observe bien au-delà des problématiques sur la fin de vie et s'observe par exemple dans d'autres sphères comme les droits de l'usager en travail social.

¹⁰⁷ L'expérience singulière de la fin de vie du patient est l'enjeu principal de tous les professionnels qui travaillent dans ces unités. Le cheminement intérieur du patient est attendu de la part des professionnels et il est formalisé par certaines étapes bien précises afin de réaliser une « bonne fin de vie ». On assiste ici à un processus de normalisation de la fin de vie. À travers leur modèle, les soins palliatifs proposent une « bonne » manière de mourir comme s'il y avait une bonne et une mauvaise façon de mourir. En ce sens, un patient qui n'a pas envie de raconter sa vie, de réaliser son « cheminement intérieur » et de ne pas affronter la mort en face, va donc être exclu du modèle proposé, c'est-à-dire que sa mort correspondra à une mauvaise mort. La contradiction est similaire pour les soignants qui, si le patient n'est pas arrivé à passer toutes les étapes, se sentent coupables de quelque chose, comme s'ils avaient mal fait quelque chose, alors que la mort est toujours problématique et qu'elle crée toujours du désordre. En ce sens, les soins palliatifs sont les porteurs d'une image sur la « bonne » façon de mourir et d'une attitude acceptable et convenable. Le fait de passer par certaines étapes est considéré comme la mort « idéale » ce qui suppose qu'il y a des mauvaises morts, et exclue, théoriquement, tous ceux qui ne rentrent pas dans ce modèle.

Chapitre II : Individualisation de la mort

D'un certain point de vue, l'esprit capitaliste aurait réussi à corrompre la seule instance qui lui résistait encore en commercialisant la mort et en l'inscrivant dans un schéma visant le profit. Marchant de concert, l'individualisme participerait lui aussi d'un mouvement de négation, de privatisation et d'occultation de la mort. Présentée sous cet angle, la mort ne paraît plus être dans la vie, et les thèses du déni social et du tabou de la mort continuent ainsi de bénéficier d'un terreau fertile et toujours à s'ancrer plus profond dans l'imaginaire des sociétés occidentales. Toutefois, nous verrons que ce point de vue « conclut à la carence là où s'observent surtout des recompositions¹⁰⁸ » à travers des pratiques et des tendances dont l'originalité porte à croire qu'elles renouvellent les formes d'expressions de la mort et sa symbolisation, aussi bien au sein du rite officiel qu'à l'extérieur.

1. Le rite funéraire à l'épreuve de l'individualisation

1.1 La personnalisation des obsèques face au manque d'assignation collective

Les sociétés modernes se caractérisent par leur tendance à mettre plus en avant l'individu, mouvement souvent interprété comme au détriment de la collectivité. La notion d'individualisme s'est communément imposée comme le synonyme d'égoïsme de la part de l'individu contemporain, incapable de penser plus loin que sa seule personne. Cet « excès » d'individualisme a « précipité l'homme en lui-même » et contribué à un « souci du moi¹⁰⁹ » de plus en plus marqué. L'individu moderne ne semble valoriser que sa vie personnelle, il se concentre sur lui-même et cherche sa satisfaction personnelle avant de penser à la communauté. Cette tendance s'observe sur les problématiques autour de la mort : « le principe en est que chacun a désormais le droit d'organiser sa propre vie et sa mort en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable¹¹⁰ ». On constate une nécessité d'« exprimer le désir

¹⁰⁸ Déchaux, Jean-Hugues, « La fin du culte des morts? », in *Les familles face à la mort, op.cit.*, p 279

¹⁰⁹ Citations d' Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calman-Levy, Paris, 1983 in Fellous Michèle, *A la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, L'Harmattan, Paris, février 2001, p 228

¹¹⁰ Déchaux, Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric, « Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain », in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 317

de les personnaliser (les codes collectifs), de les mettre en accord avec les besoins et les désirs de chacun dans son cercle privé sans rechercher davantage l'assentiment du plus grand nombre¹¹¹ ». Brillamment éclairé par L.V. Thomas, le passage d'un rite funéraire pour le mort à un rite funéraire dirigé vers les (sur)vivants¹¹² est venu accompagner ce mouvement de personnalisation des obsèques. Auparavant, la symbolique mobilisée lors de ces événements ne concernait presque que le devenir de la personne défunte et son parcours dans l'au-delà et les proches ne prenaient que peu de place au moment précis du rite officiel. Au contraire aujourd'hui, les gestes et paroles des rites funéraires sont directement orientés vers les survivants et comment est-ce qu'ils vont pouvoir (sur)vivre sans le défunt.

Ce mouvement de personnalisation des obsèques verra émerger ainsi de nouvelles notions correspondantes comme celles de communauté de destin (Denis Jeffrey)¹¹³, de filiation subjectiviste (J-H Déchaux) ou encore de communauté de cooptation (M. Fellous). À leur manière, tous ces auteurs notent que les liens entre les individus sont désormais plus électifs qu'assignés. L'équilibre de la tension entre ces deux formes de filiation tend à basculer pour la filiation subjectiviste ce qui pose le problème de la continuité, car « un lien électif, librement consenti entre les individus, ne peut par définition leur survivre¹¹⁴ ». Lors du rite commémoratif, il s'agit d'affirmer symboliquement la permanence du lignage au sein d'une communauté mais, mis à part les rites du patchwork qui font référence à une « communauté dotée d'une identité et d'une tradition collective¹¹⁵ », ce que l'on nomme les nouveaux rites funéraires n'ont apparemment aucun lignage significatif sur lequel s'appuyer.

Le rite concerne l'ordonnement du monde, des rapports des hommes entre eux et avec leur environnement. Or, « si aucun message n'est échangé avec des acteurs sociaux autres que ceux qui prennent part à la célébration, alors nous sommes en présence d'une cérémonie et non d'un rituel¹¹⁶ ». La majorité des nouvelles célébrations mortuaires ne seraient donc que des rites et bien qu'elles soient signifiantes pour les participants, elles se concentrent sur eux plus qu'elles n'affirment un ordre du monde. C'est bien sur ce point qu'il semble y avoir

¹¹¹ Hanus, Michel, "Les deuils en famille aujourd'hui", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, *ibid.*, p 242

¹¹² Voir notamment Thomas, Louis-Vincent, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, 294p

¹¹³ Jeffrey, Denis, *Jouissance du sacré*, op.cit.,

¹¹⁴ Déchaux, Jean-Hugues, "La fin du culte des morts?", *Ibid.*, p 289

¹¹⁵ Déchaux, Jean-Hugues, *Ibid.*, "La fin du culte des morts?", p 289. Nous verrons les rites du patchwork plus loin et plus précisément.

¹¹⁶ Déchaux, Jean-Hugues, "Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain", in *Les familles face à la mort*, *Ibid.*, p 322

problème pour l'ensemble des penseurs, car la personnalisation des obsèques, bien qu'elle ait permis le dépassement des années d'occultation de la mort, n'exprime pas encore symboliquement « un monde commun¹¹⁷ », c'est-à-dire « une continuité qui transcende l'existence individuelle¹¹⁸ ». La tendance à la personnalisation des obsèques contient donc en son sein « le risque d'un rétrécissement des perspectives temporelles¹¹⁹ » par son manque d'assignation et de continuité. Traditionnellement, le rite privilégie le « faire », qui dans sa forme instituée canalise la souffrance tout en la rendant exprimable, alors que le rite moderne favorise le « dire », qui sous couvert de recherche d'authenticité, peut ne pas arriver à satisfaction¹²⁰. De plus, la personnalisation des obsèques pousse les familles à mobiliser des ressources symboliques qui sont généralement plus accessibles aux familles à fort capital culturel qu'aux autres.

Ainsi, les sociétés modernes seraient donc toujours dans un rejet de la mort malgré cette personnalisation dont l'un des problèmes majeurs reste ce manque d'assignation et de continuité, d'autant plus fort dans une société privilégiant l'individualisation et le libéralisme. Les familles se trouvent face à de nouveaux rapports à la mort et à la vie lorsqu'un décès survient. Relativement libres d'organiser un rite funéraire comme bon leur semble, elles seraient néanmoins confrontées à « une sorte de vacance du cérémoniel¹²¹ ». Autrefois soutenues par la communauté qui s'occupait de l'organisation des obsèques, les familles se retrouvent devant une liberté presque imposée qui les laisserait seules face à la réalité de la mort. Pour de nombreux contemporains, la personnalisation de la mort aurait donc tendance à éloigner les gens plutôt qu'à les regrouper comme autrefois. Les proches feraient désormais face à la mort sans le soutien collectif auparavant de mise et devraient en conséquence développer « des ressources individualisantes qui permettent de surmonter la perte¹²² ».

Cette individualisation des rites funéraires serait également un frein à l'expression des émotions, en tout cas en public (privatisation du deuil), qui si elles se révélaient, entameraient

¹¹⁷ Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calman-Levy, Paris, 1983 in Fellous, Michèle, *A la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, L'Harmattan, Paris, février 2001, p 228

¹¹⁸ Déchaux, Jean-Hugues, Déchaux, Jean-Hugues, "Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain", in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 323

¹¹⁹ Déchaux, Jean-Hugues, Déchaux, Jean-Hugues, "Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain", in p 325

¹²⁰ Voir également Rouault, Yolaine, "La place des familles dans l'évolution de la ritualisation des obsèques", in *Les familles face à la mort, Ibid.*, pp. 217-226

¹²¹ Rouault, Yolaine, *Ibid.*, p 225

¹²² Rouault, Yolaine, *Ibid.*, p 223

le bon déroulement de la cérémonie. De plus, dans la société actuelle, n'acceptant plus les signes publics du deuil et n'ayant plus les mêmes exigences à cet égard, certaines familles peuvent ressentir un mal être dans un cadre où la souffrance et les émotions n'ont plus les mêmes espaces d'expression. L'absence de « bagage funéraire », c'est-à-dire une méconnaissance des choses à effectuer en cas de décès, accentuerait également ces sentiments.

Pour toutes ces raisons, l'adage commun voudrait que ces rites funéraires ne soient que de pâles copies des rites traditionnels d'antan. À ce titre, l'ensemble des chercheurs sur le sujet s'accorde depuis plusieurs décennies à interpréter ce mouvement d'individualisation comme la cause directe d'une *escamotage* des rites funéraires, perpétuant et renforçant ainsi les images d'une société occidentale où la mort est massivement occultée. Pourtant, ce mouvement d'individualisation de la mort est visible à travers la personnalisation des obsèques et est aussi source de sens et dirigé vers un collectif (« un monde commun » H. Arendt) qui le dépasse. Tout comme les dispositifs évoqués plus haut sur la fin de vie, on peut en effet observer pour les obsèques une politique d'accompagnement et une valorisation de cette individualisation à travers des cadres et des supports aujourd'hui admis et intégrés dans un pays comme la France.

1.2 Cadres et supports de la personnalisation des obsèques et cadres collectifs

1.2.1 Les pompes funèbres¹²³

Cette forte tendance à la personnalisation des rites funéraires est parallèle à une professionnalisation croissante des métiers de la mort et une sécularisation¹²⁴ des sociétés occidentales. Aujourd'hui, les membres de la famille et les proches prennent part de plus en plus à l'organisation des obsèques tout en réclamant des professionnels pour les encadrer. Cette double responsabilité répond dans une forme singulière à la double injonction d'un rite funéraire dont on doit pouvoir extraire à la fois une dimension subjective et une autre plus objectivée, correspondant à un collectif qui dépasse la première. Ne peut-on pas alors interpréter les pompes funèbres actuelles comme participant d'un dispositif s'assurant de la

¹²³ Outre les auteurs cités plus loin, cette partie est également inspirée par des documents sonores: *Sur les docks*, "Autopsie d'un légiste", in *France Culture* (Podcast), 1^{er} Novembre 2006, *Sur les docks*, "Croque la mort", in *France Culture* (Podcast), 2 Novembre 2006, *Zone de libre échange*, "La mort", in *France Culture* (Podcast), 13 décembre 2008, *La fabrique de l'Histoire*, "Histoires des cadavres", in *France Culture* (Podcast), Laurentin Emmanuel, épisodes 1, 2, 3, 4, du 5 au 8 octobre 2009

¹²⁴ Bobineau, Olivier et Tank-Stoper, Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, coll. "128", 2007, 128p

mise en application de ces deux dimensions ? Elles ont développé en effet toute une logistique et un accompagnement des familles et des proches afin qu'ils puissent personnaliser au mieux les obsèques. Face à une certaine crise de la religion, les services funéraires sont donc devenus des interlocuteurs privilégiés pour les familles. Selon C. de Cacqueray, « les familles en deuil en attendent beaucoup et c'est vers eux qu'elles se tournent dès l'annonce d'un décès¹²⁵ ». Longtemps tenues comme responsables de la privatisation de la mort, les pompes funèbres ont effectué un travail de réflexion important sur leur propre pratique afin de correspondre au mieux aux attentes des familles. Cela passe par la proposition de formules pour personnaliser l'hommage au défunt (lectures de textes, diffusion de musiques appropriées, souvent classiques) ou encore par des contrats de prévoyance funéraire permettant à la personne de décider du déroulement de la cérémonie et du mode de sépulture¹²⁶. Les lieux de célébrations commencent également à changer de forme et bien qu'une majorité se déroule encore dans les églises, les rites tendent à prendre place dans les centres funéraires où tout se trouve sur place (chapelles, funérarium administration). Bien qu'associé généralement à une uniformisation des rites funéraires, la professionnalisation des métiers de la mort est devenue le support de cette personnalisation des obsèques : « l'organisation et le déroulement des obsèques, orchestrés par les professionnels de la mort, n'empêche pas, peut-être même encourage, en tout cas facilite la mise en scène de certaines initiatives personnelles par la famille endeuillée¹²⁷ ».

Ainsi, les pompes funèbres sont le réceptacle et les garantes d'une dimension plus objective des rapports à la mort en tant que société tout en basant leur organisation et leurs valeurs sur l'individualisation des obsèques. Il n'est pas question d'occulter l'aspect commercial des pompes funèbres mais simplement d'observer les discours qu'elles mettent en avant. En outre, elles ont la charge de faire appliquer les nombreuses législations concernant les droits des familles, le corps du défunt, sa conservation, les cimetières et les concessions. On peut le juger regrettable ou le critiquer, mais ce sont bien les pompes funèbres qui organisent et encadrent tout ce que les sociétés occidentales ont décidé collectivement qu'il était important

¹²⁵ Cacqueray, Christian (de), "Les professions funéraires et les pratiques rituelles", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, 1998, n°114, p 18. Lire également, Cacqueray, Christian (de), "Comment prépare-t-on ses obsèques ?", in *Les familles face à la mort*, op.cit., pp 147-152, et Cacqueray, Christian (de), "La mort est notre métier", in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), op. cit.,

¹²⁶ Cela engendre d'autres problèmes puisque la mort a le moyen de s'insérer encore un peu plus dans la gestion que font les vivants de sa propre mort. À titre d'exemples, à Lausanne, les directives anticipées sont signées avec une mention particulière: "pour autant que ma famille le veuille".

¹²⁷ Rouault, Yolaine, "La place des familles dans l'évolution de la ritualisation des obsèques", in *Les familles face à la mort*, Ibid., p 222

de faire ou non quant à nos morts et à la mort. En cela, elles participent activement à un dispositif de mise en sens collectif de la mort, visible entre autres dans le rite funéraire.

1.2.2 La crémation

L'augmentation croissante de la crémation est également un signe des temps que les pompes funèbres essaient d'adapter au mieux aux besoins des familles (jardins du souvenir, célébrations spécifiques, ébauche de ritualisation du temps de crémation) bien qu'un certain vide rituel persiste encore. La crémation est un dispositif de plus en plus usité comme instrument d'une personnalisation des obsèques et correspond à des représentations et à des conceptions de la mort propres aux sociétés occidentales. C'est le choix d'environ 30% des Français et les indicateurs dénotent une croissance constante en la matière. D'ailleurs, c'est une des raisons pour lesquelles les entreprises de pompes funèbres investissent massivement dans des complexes funéraires¹²⁸. Cependant, cette tendance n'est interprétée qu'à travers le prisme du tabou ou d'un refoulement social de la mort accompagné de son cortège de critiques sur la privatisation de la mort et une personnalisation des obsèques qui seraient dangereuses ainsi qu'une société de consommation obsédée par l'hygiène et sans réelle symbolique à même de soutenir les images de la crémation. Le fait que des millions de Français choisissent la crémation ne serait d'aucun sens selon ces analyses ou alors le serait par défaut, autre signe d'une société décidément bien mal en point.

Sans nier certaines difficultés pour des contemporains d'accorder la crémation à leur tradition liée plutôt à l'inhumation, la crémation est, dans le même temps, significative d'une nouvelle forme de réappropriation de la mort puisqu'elle permet une latitude très importante pour les familles dans le choix du lieu où les cendres seront reposées ou dispersées. Même avec la mise en application de la nouvelle loi sur la destination des cendres, les familles restent les dépositaires de la dernière demeure de la personne défunte. De l'aveu d'un de mes informateurs aux pompes funèbres, cette loi ne change finalement pas les usages puisque dès que les cendres sont rendues à une personne désignée, les familles ne sont pas du tout contrôlées. En outre, les jardins du souvenir et autres lieux dans les cimetières semblent encore tellement pauvres en symbolique que les familles les dispersent elles-mêmes. Pour certaines d'entre elles par exemple, le fait de choisir une dispersion des cendres dans la nature (montagne, mer, lac, jardin) participe activement à une mise en sens de la mort. L'endroit où elles ont été dispersées évoque pour elles leur défunt(e) et permet de le localiser, d'une

¹²⁸ *La mort*, in Zone de libre échange, France Culture, Emission du 13.12.08

manière particulière certes, mais pas moins qu'une tombe ou une urne placée au funérarium. En d'autres termes, les familles ont bien compris l'avantage de s'approprier cette pratique particulière puisque, de cette façon, elles reprennent du pouvoir vis-à-vis des autres acteurs présents lors de la mort. En s'opposant à cette pratique et n'étant pas en position de force, l'église catholique en France a laissé un vide. Les pompes funèbres ainsi que les familles se sont comme engouffrées dans cette faille pour mieux peser dans les décisions à l'égard du lieu du repos éternel. La crémation est donc d'une certaine manière un des outils à la disposition des familles afin d'assurer leur prise en compte dans les funérailles en les marquant de leurs empreintes personnelles.

Conjointement, la crémation en Occident correspond à des représentations et des symboliques particulières quant à la mort. Elles ont été longuement décrites par des auteurs comme L.V. Thomas, J. Ziegler, J.D. Urbain et de nombreux autres, mais elles n'ont été décrites qu'à travers un prisme pessimiste, ne faisant ainsi que soutenir ce qu'ils critiquaient. Ce sont les images d'une société hantée par la peur de la décomposition, souhaitant la disparition du corps, hygiéniste et technicienne qui seront mis en avant avec des interprétations trop dépréciatives pour être réellement adéquates. Au contraire, toutes ces images sont en fait des cadres collectifs qui définissent les rapports particuliers de ces sociétés avec la mort. Toute société contourne la peur de la mort en l'isolant dans des objets, des lieux et des représentations et les sociétés occidentales ne font pas exception. La crémation est effectivement en contradiction avec les traditions d'inhumation des sociétés occidentales de culture catholique (dad : chrétienne), mais sa progression est bien le signe de symboliques signifiantes pour les contemporains et participe ainsi d'un dispositif collectif cohérent de mise en sens de la mort. C'est ce que je démontrerai plus longuement à travers l'analyse de mon échantillon.

1.2.3 L'église catholique en France

À l'image de la religion catholique, les religions instituées connaissent un certain recul quant à l'organisation des rites funéraires et de leurs symboliques, face principalement aux familles et aux pompes funèbres. Dans sa globalité, cette tendance est majoritaire dans les autres pays occidentaux, même s'il existe des différences et si l'on assiste à un certain renouveau. Comme date symbolique d'un renouveau des rites funéraires, la réforme liturgique du rite funéraire par le Concile Vatican II entre 1962 et 1965 représente le point de départ d'une évolution des rites funéraires vers plus de prise en compte de l'individu. Réponse

officielle à un mouvement déjà engagé depuis quelques années, le Concile Vatican II permet plus de souplesse en matière de choix des textes, d'implication de la famille dans le rite et abandonne la lecture des textes bibliques en latin, langue de moins en moins comprise par la majorité des participants. À partir de cet événement, les rites funéraires catholiques (représentant toujours la majorité des célébrations en France) vont évoluer dans le sens d'une implication de plus en plus importante des familles conduisant ainsi à une personnalisation forte du rite.

Interlocuteur important lors d'un décès, l'institution ecclésiastique a profondément évolué dans la seconde moitié du XXe siècle. Jean Kammerer¹²⁹, à côté de Christian Biot notamment, est une des ces personnes d'église (en France) qui se sont penchées sur ces transformations. Selon lui, l'église catholique a beaucoup investi dans la rencontre avec les familles et un nombre important de publications ou de colloques sur ces questions confirme cet investissement. L'autorisation à des laïcs de participer à l'accueil en vue d'obsèques (et même à officier dans certains cas) est à ce titre significatif même si cette décision a notamment été motivée par la baisse des vocations. Les responsables religieux semblent reprendre une place dans l'accueil des familles et l'importance « d'adapter les propositions de célébration à la demande qui s'exprime¹³⁰ » tout en veillant à l'introduction de lectures bibliques et/ou prières religieuses afin d'introduire une dimension symbolique.

Il est désormais normal lors d'un rite d'écouter la musique préférée de la personne décédée, de jouer d'un instrument ou encore de lire un poème ou un texte profane et tout ceci côte à côte avec un message religieux. Parallèlement, la souplesse des temporalités et l'espace laissé à l'improvisation sont des vecteurs importants de cette nouvelle vitalité du rite. En effet, le cadre de la cérémonie n'est plus aussi rigide qu'auparavant et l'officiant peut ainsi composer avec ce qui se vit dans l'instant : une personne qui veut parler sans avoir prévenu, une autre qui ne peut finalement pas lire son texte ou encore un moment de silence plus ou moins long. Ainsi, la structure de ces rites funéraires facilite l'appropriation du rite par les participants qui en deviennent acteurs et non plus spectateurs tout en proposant une dimension collective propre aux croyants et non imposée aux autres participants d'obédiences religieuses distinctes ou non-croyants.

¹²⁹ Kammerer, Jean, "Les rites funéraires et leur prise en compte actuelle dans l'église catholique", in *Etudes sur la mort, op.cit.*, pp. 23-28 et Kammerer, Jean, "Les interventions religieuses auprès des familles", in *Les familles face à la mort, op. cit.*, pp. 153-164, voir également Besanceney, Jean-Claude, "Evolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles", in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires, op. cit.*, pp. 167-198

¹³⁰ Kammerer, Jean, "Les rites funéraires et leur prise en compte actuelle dans l'église catholique, *Ibid.*, p 24

1.2.4 De nouveaux rites funéraires

Les rites funéraires se sont donc réactualisés et réagissent aux différentes évolutions de la société. Face à la baisse des religions, les familles et les pompes funèbres sont venues s’immiscer de plus en plus dans la construction du rite funéraire. C’est à ce titre que certains parlent de nouveaux rites funéraires¹³¹. Les rites traditionnels d’antan avec une liturgie très stricte, centrée sur le jugement dernier et la demande de pardon pour le défunt, où la famille¹³² n’a que peu de place et où le service funéraire est réduit à son strict minimum, ne sont plus d’actualité. Désormais, la famille négocie¹³³ le déroulement du rite avec les représentants des églises et ceux des pompes funèbres qui, tous deux, affichent leurs volontés de laisser la place aux familles dans les choix de la célébration. Ceci est un des « idéal type » au sens weberien et dans la réalité, il subsiste encore beaucoup de traditions et nombreuses sont les familles ne prenant pas réellement part au déroulement du rite. Cependant, il est aujourd’hui fréquent qu’une musique ou un texte profanes soit intégré au rite funéraire et la politique des églises tout autant que celle des pompes funèbres est de faciliter l’implication des familles dans le rite. Au cours du XXe siècle, on peut ainsi dire que les institutions religieuses en général ont perdu de leur influence dans les prises de décision quant au rite funéraire tout en gardant une place importante. Il est indéniable que le caractère religieux de ces rites a perdu de sa ferveur au profit de leur caractère cérémoniel et qu’elles concernent moins la société que les familles. Tous ces changements ont contribué à l’émergence de nouvelles modalités de célébration qu’il est possible de ranger dans une caractéristique principale : la personnalisation des obsèques. Désormais, les rites funéraires font une place de plus en plus grande à « une religiosité plus intérieure, plus psychologique¹³⁴ ». Les participants sont invités, à côté du célébrant, à lire des textes, des poèmes ou à faire écouter une musique appréciée du défunt.

¹³¹ Il y a cependant un type de rite dont nous n’avons pas parlé, ce sont les grandes obsèques nationales qui comme pour Victor Hugo ou Colette, mobilisaient la France entière. Ce genre de phénomène s’est quelque peu tari à la fin du 20^{ième} siècle, mais il est apparu sous d’autres formes. Nous pensons notamment aux obsèques de Lady Diana. Voir également Naudin, Olivier, “La mort dans l’actualité”, in *Les familles face à la mort, ibid.*, pp. 85-96 et *Monument aux morts*, entretien avec Raoul Girardet, in *Deuil : vivre c’est perdre*, Autrement (Série Mutations), n°128, n° spécial, mars 1992, pp. 180-190. Voir également, Baudot, Pierre-Yves, *La fabrique de l’événement : socio-histoire des funérailles présidentielles (1877-1996)*, Paris, Editions du CNRS, à paraître [Titre provisoire] et Hervieu-Léger Danièle, “Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président”, in *Le Débat*, n° 91, 1996, pp. 23-30

¹³² Voir également Rouault, Yolaine, “La place des familles dans l’évolution de la ritualisation des obsèques”, in *Les familles face à la mort, ibid.*, pp. 217- 226

¹³³ Voir partie suivante

¹³⁴ Déchaux, Jean-Hugues, Hanus, Michel, Jésus, Frédéric, “Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain”, in *Les familles face à la mort, ibid.*, p 315

Conjointement, les rites funéraires et les commémorations n'ont jamais vraiment disparu puisque 80 % des Français désirent des obsèques religieuses et plus de la moitié se rendent encore au cimetière lors de la Toussaint¹³⁵. Après de telles observations, il est honnêtement difficile de penser que les Français continuent à faire vivre ces « traditions » sans accorder du sens à leurs morts et ce qu'ils représentent.

La personnalisation des obsèques contient en soi la possibilité d'un manque d'assignation collective, mais j'ai pu démontrer que les sociétés occidentales prennent soin de contrecarrer cette tendance avec un dispositif dont j'ai pu esquisser certaines formes. Les sociétés occidentales semblent avoir mis à leur disposition et à celle de ses membres une multiplicité d'outils mobilisables à l'occasion de la mort assurant aussi bien une dimension subjective et une autre plus collective, toutes deux nécessaires à une mise en sens de la mort.

Afin d'étayer ces arguments, je présenterai une synthèse d'un travail où j'ai cherché à mettre en exergue les négociations en jeu lors de la construction du rite funéraire actuel. En complément, j'exposerai ensuite certains rituels et micro-rituels comme des signes de l'individualisation de la mort, mouvement sur lequel il me faudra revenir à travers une partie synthétique sur la question du rite en lui-même. Je conclurai cette partie par les funérailles du président F. Mitterrand dont les modalités expriment et préfigurent les tendances actuelles en matière de rite funéraire et plus largement de rapports à la mort dans les sociétés occidentales.

2. L'émergence de nouvelles formes de rites funéraires

2.1 Le rite funéraire comme objet de négociation

Il est dit du rite funéraire « classique » ou « traditionnel » qu'il aurait perdu de sa superbe face à la privatisation de la mort dont serait responsable le mouvement d'individualisation. Il n'aurait aujourd'hui plus autant de signification qu'auparavant, mais c'est observer bien mal ce qui peut se passer dans un rite funéraire. En effet, les analyses sur le rite officiel ne prennent pas en compte la dimension de négociation entre les différents acteurs impliqués, comme si les rites funéraires n'étaient pas le fruit d'interactions entre des individus. Si l'on s'attache aux multiples définitions du rite funéraire, ce dernier est généralement défini comme

¹³⁵ Déchaux, Jean-Hugues, Hanus, Michel, Jésus, Frédéric, "Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain", in *Les familles face à la mort*, *Ibid.*, p 314

quelque chose de figé, immuable et imposé. Il est rarement fait mention des acteurs du rite comme participant à l'élaboration du sens, ces derniers semblant jouer un rôle quasi nul dans le déroulement et sa symbolique. Ou alors, ces rôles accordés aux participants ne sont interprétés qu'à travers la notion de perte par rapport à des rites funéraires d'antan et/ou d'ailleurs. La perspective interactionniste permet d'interpréter sous un autre angle le cadre du rite funéraire qui, s'il n'est pas investi par les intervenants perd toute sa signification. Ainsi abordé, il est intéressant d'interroger le vécu de la perte par les survivants et le sens que ces derniers accordent au rite.

Au cours d'une observation de deux mois aux pompes funèbres de Genève¹³⁶, j'ai observé le processus de construction du rite funéraire à travers le parcours des familles lors d'un décès. Assimilé aux membres des pompes funèbres, j'ai pu aller et venir partout dans les locaux administratifs et au centre funéraire et côtoyer les familles. En tant qu'observateur, j'ai pu être présent à toutes les phases d'interactions entre la famille et les membres des pompes funèbres. J'ai pu référencer 34 familles et me suis concentré sur 16 d'entre elles avec leur parcours « complet », c'est-à-dire où j'ai pu assister à l'entretien avec l'agent funéraire, ensuite au rite funéraire au centre funéraire, (ou à l'église ou au temple) et enfin obtenir un entretien avec un membre de la famille, ainsi qu'avec l'officiant religieux lorsqu'il était présent. Dans une perspective interactionniste inspirée de A. Strauss et B.G. Glaser, il m'a alors été donné de démontrer qu'un rite funéraire ne peut pas être compris sans cette dimension d'interaction et de négociation. Le rite funéraire n'est jamais donné *a priori*, mais est toujours à construire et dépend des acteurs qui s'y impliquent.

J'ai ainsi décrit les différentes étapes d'interactions dans la construction d'un rite funéraire classique et les différents acteurs impliqués. La première peut être considérée comme celle où la famille vient annoncer le décès aux pompes funèbres dans leurs locaux administratifs. Lors de cet entretien entre les membres de la famille et l'agent funéraire, il est discuté de tout ce qui concerne le rite et les papiers administratifs relatifs au décès. Ensuite, la famille peut avoir recours à un officiant religieux, deuxième interaction majeure quant à la négociation sur la construction du rite funéraire. Ne pouvant pas l'observer, je l'ai questionné dans les entretiens avec les familles et les officiants religieux. Enfin, lors du jour de célébration, la famille se retrouve en interaction avec un autre cadre, le plus souvent celui des pompes funèbres avec le centre funéraire et ses chapelles. Elle rencontre d'autres agents funéraires qui lui indiquent

¹³⁶ Julier Martin, *Pouvoir et négociation au coeur du rite funéraires. Etudes des Pompes Funèbres Officielles de la ville de Genève*, Mémoire de Master 1 en sociologie UPMF, 111p., Grenoble, 2002

la marche à suivre dans ces lieux tout en se mettant à sa disposition. On peut considérer celle-ci comme la troisième phase d'interaction.

L'intérêt de ce travail a été de démontrer qu'à travers ces interactions¹³⁷ se cristallisent des enjeux majeurs entre des acteurs qui contribueront à la forme finale du rite funéraire. Si l'on pense aux pompes funèbres, celles-ci imposent plus ou moins un temps précis de célébration, un cadre, une procédure pour le déroulement de la cérémonie, *et cetera*, éléments avec lesquels la famille va devoir articuler ses propres volontés. Un maître de cérémonie que j'ai questionné à propos des fleurs autour du cercueil m'a répondu qu'il s'appliquait à les disposer de façon à ce que le cercueil soit presque invisible. Sous couvert d'éviter un choc trop grand pour les participants à sa vue, cette action lui permettait, selon ses « aveux », de ne pas avoir à gérer une trop grande émotion lors du rite. L'officiant religieux, s'il y en a, va également poser sa marque sur le déroulement de la cérémonie, par ses gestes, ses mots envers les survivants et le défunt. Ce dernier est également un acteur important du déroulement et du sens proposé lors du rite. En effet, il peut exprimer ses dernières volontés par son testament ou alors ce qu'il a dit aux survivants avant de mourir, mais il est aussi maintenant d'autant plus présent dans l'organisation de ses propres funérailles avec le développement des plans obsèques¹³⁸. Chacun des acteurs ainsi impliqués dans le rite funéraire va contribuer à le façonner d'une manière spécifique. Chacun ayant la possibilité d'intervenir, même si c'est de façon inégale, ils participent donc tous à la symbolique et la mise en sens du rite funéraire.

L'articulation d'une observation des membres des pompes funèbres et des familles lors de ces différentes phases avec des entretiens de famille et d'officiants religieux est une démarche de recherche à poursuivre. Pour l'heure, il m'a permis d'ouvrir des perspectives sur ce qu'est un rite funéraire à l'heure actuelle et à démontrer qu'il est plus que nécessaire d'aborder différemment les objets d'analyse concernant la mort. La négociation¹³⁹ au sein du rite funéraire, et plus largement appliquée aux différents acteurs concernés par la perte, est une des pistes pertinentes en la matière et qui se retrouve dans l'analyse de mon échantillon.

¹³⁷ On peut observer également des interactions intermédiaires ou plus mineures qui vont également avoir une influence sur le rite funéraire. À titre d'exemple, celles à l'hôpital où est généralement annoncé le décès. La famille a un contact avec le personnel hospitalier, voire même le service religieux de l'hôpital. Pendant les trois jours de préparatif, la famille peut également aller voir le corps dans les chambres funéraires, premier contact avec le centre funéraire, et aussi avec le mort. *Idem* entre les membres de la famille.

¹³⁸ Avoir un pouvoir sur le vécu par les vivants de sa propre mort rejoint les analyses de N. Elias sur la volonté d'*auto-contrôle*, qu'il a pu décrire notamment dans *La dynamique de l'Occident*, Pocket, Paris, 2003, 320p

¹³⁹ J'ai terminé ce travail en articulant mes observations avec les interactions au travers du pouvoir, plus spécifiquement le concept de *bio-pouvoir* chez M. Foucault. Cette articulation n'a pas été concluante à l'époque, mais elle reste, selon moi, une hypothèse de travail à approfondir.

2.2 Rituels funéraires émergents

L'objet de mon travail de doctorat fait partie de cette créativité rituelle de plus en plus visible dans l'espace social actuel quant à la symbolisation des grands passages de la vie. La naissance, l'alliance, la séparation et la mort¹⁴⁰ sont des invariants de la condition humaine qu'il est nécessaire de symboliser afin de mieux les apprivoiser et d'en extraire du sens. L'objectif de cette partie est de rendre compte brièvement des nouvelles formes de ritualités funéraires que l'on voit apparaître dans nos sociétés modernes et qui n'ont pas toujours voix au chapitre, ou tout du moins insuffisamment.

Une des pratiques funéraires apparues dernièrement est celle mise en place dans certains services de maternité¹⁴¹ pour faire face aux bébés mort-nés et/ou ceux qui n'ont pas de statuts juridiques car des complications sont survenues lors de la grossesse. Cette situation provoque l'impensable puisque la mère « donne » la mort. Ce n'est que très récemment que l'on délivre des actes de naissance et de décès aux familles confrontées à ce genre de situation. Symboliquement et juridiquement, ce bébé, aussi petit soit-il, n'avait pas d'existence et n'était pas reconnu¹⁴². La tâche de ces services a été d'entamer des démarches afin de redonner une réalité à l'enfant, en passant notamment par l'inscription de son nom dans le carnet de famille. Parallèlement, la famille est encadrée par le personnel qui s'occupe d'habiller l'enfant, de le prendre en photo, d'organiser l'adieu tout en faisant participer les parents (personnalisation du fœtus) et ainsi leur laisser assumer cet événement. Cette pratique permet donc une reconnaissance de l'émotion que l'acte déclenche et engage les acteurs (l'équipe médicale et les parents) au partage de la responsabilité.

¹⁴⁰ Fellous, Michèle, *op. cit.* et Péruchon, Marion, *Rites de vie, rites de mort : les pratiques rituelles et leurs pouvoirs*, ESF Editeur, Paris, 1997, 231p

¹⁴¹ Fellous, Michèle, "Mourir sans être né", *Ibid*, pp. 39-88 . Voir également Legros Jean-Philippe, "Accompagner la mort d'un nouveau-né en maternité", in *Etudes sur la mort*, n°114, 1998, et Riffard Pierre, "Les morts innomées : peut-on développer des rites lors de l'interruption médicale de grossesse ?", in *Etudes sur la mort*, n° 114

¹⁴² C'est depuis 1993 que le fœtus (que l'on peut aussi inhumer) existe administrativement et légalement (carnet de famille) à partir de 180 jours, et depuis 2001, une circulaire l'a baissé jusqu'à quatre mois et demi. Informations tirées de Le Coz, Jean-Pierre, "Interruption médicale de grossesse et nouvelles figures de ritualisation de la mort", in *Rituels de la mort. Inventions, transformations et recompositions*, Journée d'études A. Moussaoui (dir.), MMSH, Aix-en-Provence, 19 mars 2004. Le fœtus est également objet de multiples interrogations, car on vient de créer avec cette reconnaissance une nouvelle catégorie de mort et de statut. Voir également Boltanski, Luc, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Gallimard, NRF Essai, Paris, 2004, 420p et Atlan, Henri, *L'utérus artificiel*, Seuil, La librairie du XXIème siècle, Paris, 2005, 215p

Si ce premier exemple est encore assez connu et reconnu comme significatif et efficace, il en existe d'autres dont on parle peu mais qui pourtant semblent être tout aussi importants pour les personnes concernées, que significatifs dans une analyse des ritualités funéraires actuelles. Il s'agit de certaines formes de célébrations prenant place hors des institutions funéraires et/ou ecclésiastiques. Historiquement, la mort et sa célébration ont toujours été l'objet de conflits de pouvoir afin de savoir qui aurait l'autorité de dire ce qu'est la mort et ainsi contrôler l'au-delà et par association contrôler la vie ici-bas. L'histoire des églises, par leur lutte contre les traditions païennes pour imposer ses règles, le confirme aisément. De tout temps, des célébrations funéraires ont échappé au contrôle émanant d'une institution religieuse (ou autre) et notre époque ne fait pas exception¹⁴³.

Bien qu'un processus d'uniformisation des rites funéraires se soit enclenché dans les sociétés modernes, il est possible d'observer des célébrations funéraires « non-institutionnelles ». Ce sont celles généralement effectuées en complément des rites officiels ou alors en complète opposition. En effet, dans certains cas, la mort est d'une violence telle que des personnes ressentent le besoin de se réunir, généralement en plus petit comité, autre part et dans d'autres conditions que celles imposées par l'Eglise ou les pompes funèbres. Les décès d'enfants ou d'adolescents lorsqu'ils surviennent touchent notamment tout un ensemble de personnes d'une institution : l'école. « La mort d'un élève¹⁴⁴ », de la maternelle au lycée, a des conséquences plus ou moins importantes sur les différentes personnes concernées de près ou de loin. C'est pour cette raison que plusieurs circulaires de l'Education Nationale incitent tous les établissements scolaires de France à mettre en place des « protocoles de soutien et d'accompagnement des événements psycho-traumatisants¹⁴⁵ ». Ces protocoles formalisent les différentes démarches préconisées par l'Education Nationale dans le cas d'un deuil à l'école. Il s'agit d'organiser avec l'aide des personnels, c'est-à-dire les médecins scolaires, les infirmières, les assistantes de service social et les psychologues scolaires, l'annonce officielle

¹⁴³ Pour un exemple parmi tant d'autres, voir Lalouette, Jacqueline, "Funérailles civiles : d'un siècle à l'autre", in *Deuil. Vivre c'est perdre*, Autrement, pp 190-220. Il est question des enterrements civils promulgués par les libres-penseurs et les francs-maçons au 19^{ème}, farouchement opposés à l'Eglise, et la comparaison avec ceux d'aujourd'hui. Ils atteignent le même taux qu'à la fin du 19^{ème} siècle (environ 25%), bien que les formes soient différentes.

¹⁴⁴ Donnadieu, Sylvie, "La mort d'un élève", in *La Mort d'un enfant. Fin de vie de l'enfant, le deuil des proches*, dir. Michel Hanus, Broché, 2006, coll. Espace Ethique, pp. 241-247, voir également Dubroca-Lafitte, Brigitte, "La mort d'un élève, protocole d'accompagnement en milieu scolaire mis en place dans l'académie de Rouen", in *La mort, le deuil, le suicide à l'école*, Études sur la mort 2007- 1 (n° 131)| ISSN 1157-0466 | ISSN numérique : en cours | ISBN : 2-84795-104-2, pp. 87 à 94

¹⁴⁵ Donnadieu, Sylvie, *Ibid*, p 241

du décès auprès des élèves et des parents d'élèves, d'organiser des espaces d'écoute, de respecter les différentes réactions des élèves tout en y étant attentif, même après les funérailles. Bien que ces documents aient été d'abord élaborés en cas de suicide, ils s'appliquent également aux autres types de décès et aux décès d'enseignants. Ainsi, lorsque la mort survient à l'école, il est courant de porter « un livre de condoléance ou d'amitié (...) à la disposition de tous pour exprimer sa sympathie, son émotion, son souvenir. Poèmes, dessins et mots d'amitié pourront également être remis dans une boîte pour la famille¹⁴⁶ ». Il se peut également qu'une collecte soit organisée, qu'une fresque soit élaborée ou qu'il y ait une minute de recueillement. Dans les recommandations du protocole, il est dit que poser l'image du ou de la défunte peut être mal vécu mais que planter un arbre peut être une action plus positive. Cet acte de planter un arbre pour signifier l'élève décédé est une pratique courante et régulièrement évoquée dans les journaux régionaux. Par toutes ces dispositions, il est donc tout à fait pertinent de croire qu'une multitude de rituels sont mis en place chaque année dans les établissements scolaires touchés par la mort d'un élève ou d'un professeur. Elles ne sont encore que très peu étudiées, mis à part dans un objectif de prévention, et constituent, selon moi, un terrain d'études spécifiques à même d'éclairer, avec d'autres, les nouvelles manières d'être et d'agir face à la mort d'un proche.

2.3 La question du rite funéraire en sciences humaines

2.3.1 Une sociologie de la mort par le rite

Des fonctions psychologiques aux fonctions anthropologiques, le rite funéraire traditionnel est toujours pris comme référence pour penser les rites d'aujourd'hui. Plus haut, nous avons pu voir qu'il était rarement question de sa construction, comme si c'était quelque chose d'évident ; il serait froid et hors participants, rien n'est dit (ou très peu) sur leur participation alors que sa mise en sens dépend aussi d'eux. Les réflexions à ce sujet ont interprété l'écart entre les cadres proposés et le non-investissement des participants dans ces derniers comme une régression de la part des Occidentaux vis-à-vis de leurs questionnements existentiels sur la vie sur terre et sur la mort. Schématiquement, ils n'iraient plus à l'église car ils ne croiraient plus en Dieu, et ils ne respecteraient plus les traditions funéraires d'antan qui elles étaient « sensées », réellement significatives. Ou encore, les rites funéraires actuels ne seraient qu'un mélange maladroit de différentes croyances plus ou moins claires et qui n'aurait aucun sens.

¹⁴⁶ Donnadiou, Sylvie, *Ibid*, p 245

Cet angle d'analyse du rite funéraire est limité. D'une part parce que ces évolutions peuvent également être interprétées comme une non-correspondance du cadre, ici du rite funéraire traditionnel et des représentations de la vie et de la mort, pour une grande partie des contemporains. Le cadre du rite funéraire propose un sens, il n'est pas dit qu'il soit investi par les participants, et c'est peut-être ce que l'on a trop souvent omis de prendre en compte. Ceci a pour conséquence non plus de penser que les contemporains n'accordent plus aucun sens à la mort et ne se questionnent plus à son sujet, mais au contraire de chercher ce que justement n'apporte plus le cadre traditionnel du rite funéraire pour les participants, et où et comment vont-ils combler cette « perte ». L'une des dimensions essentielles que les rites funéraires traditionnels n'expriment peut-être plus suffisamment est justement cette dimension subjective de la mort, dimension ayant (re)trouvé un espace d'expression avec l'avènement d'une société individualiste¹⁴⁷ et la personnalisation de la mort. C'est également oublier l'aspect peut-être trop pesant de la religion et ses significations dans la mort, la rigidité d'un cadre dont les familles et les proches se sentaient peut-être exclus jusqu'au point de ne plus pouvoir attribuer de sens aux gestes et paroles proposés traditionnellement. D'autre part, les obsèques religieuses, qu'importe leur forme, reste, malgré tout, la forme privilégiée des Français dans 80% des cas¹⁴⁸. Refuser de prendre en compte ne serait-ce que ce simple fait revient à penser que l'ensemble des Français se trompent et n'accordent aucun sens au rite funéraire actuel.

Si l'on accepte la définition de J-H Déchaux selon laquelle « le rite lui-même, qui est un moyen de prendre acte de la mort, d'en reconnaître le caractère événementiel, est aussi une manière de la nier, du moins d'en nier la radicalité en supprimant l'idée d'anéantissement (...) bref (que) par le rite, la conscience humaine nie et reconnaît la mort tout à la fois¹⁴⁹ », il nous faut alors repenser toutes les thèses du tabou et du déni social de la mort sous un autre angle. C'est en ce sens que les sciences humaines n'ont effectivement pas su se départir d'un modèle théorique basé essentiellement sur le rite, contribuant ainsi à perpétuer les interprétations à travers le vocabulaire de la perte, de l'absence et de la rupture. Toute tentative de faire le lien autrement que dans une forme « classique » a été jugé dérisoire, insignifiant ou encore

¹⁴⁷ Tout comme J.H. Déchaux, la particularité de l'individu contemporain est justement de privilégier un rapport à soi mais toujours dans l'optique d'aller vers l'autre, ce « souci de soi » (J-H Déchaux) n'est jamais dirigé uniquement sur soi mais aussi vers l'autre.

¹⁴⁸ Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric, “Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain”, in *Les familles face à la mort*, *Ibid.*, p 314

¹⁴⁹ Déchaux Jean-Hugues, “La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social”, in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, p 19

forcément le signe d'un malaise face à la mort par rapport à un avant souvent magnifié. En France, c'est J-H. Déchaux qui a le mieux décrit cette tendance d'une tradition de pensée sur les thématiques de la mort fortement marquée par une sociologie du rite, elle-même héritière de notre tradition intellectuelle de penser le cadre, l'ensemble, la structure, en postulant qu'elle est presque invariable : « de Durkheim à Thomas, la sociologie de la mort est d'abord une sociologie du rite »¹⁵⁰. Ainsi, nous n'avons eu qu'un seul point de vue sur les sociétés occidentales et leurs rapports à la mort, une position très holiste et déterministe, celle de penser des rapports à la mort uniquement à travers le rite funéraire.

De la même manière, les nouvelles terminologies du rite funéraire (nouveaux rites funéraires, rituels, ritualités, ritualisation, pratiques funéraires, bricolage, escamotage) ont été utilisées afin de signifier le processus d'individualisation à l'œuvre dans le rite funéraire. En effet, ces termes ont émergé afin d'illustrer la dimension de mouvement, d'actes en train de se faire et leur caractère éminemment plus individuel que collectif de prime abord, tout l'inverse de la définition d'un rite funéraire « classique », plutôt figé et s'adressant à un ensemble plus large. Ces termes ont mis également en valeur la créativité des contemporains face à la mort, ou à tous grands instants de la vie. Pourtant, les analyses effectuées à ce sujet les décrivent trop souvent comme des pièces rapportées, des fragments d'une unité perdue. Ces formes rituelles semblent trop dispersées et sans réel dénominateur commun, elles seraient trop individualisées, elles ne concerneraient qu'un nombre trop restreint d'individus pour être réellement signifiantes aux yeux de tous. C'est une manière d'aborder le problème qu'il faut savoir prendre en compte mais également qu'il ne faut pas considérer comme l'unique interprétation. Certes, un éclatement des signifiés semble avoir été diagnostiqué et accepté par tous, mais l'erreur serait de considérer cette multiplicité des signifiés uniquement comme le signe d'un appauvrissement ou d'un manque, ce qui semble avoir été le cas pour une majorité des analyses concernant ces problématiques. Il est même possible de penser qu'au-delà de la pertinence des réflexions menées jusqu'ici, cet angle d'interprétation des manifestations actuelles quant à la mort aujourd'hui dénotent plus une incapacité ou une réticence à comprendre ce qui se passe ici et maintenant sans effectuer de référence nostalgique et magnifiée à un avant ou à un ailleurs.

¹⁵⁰ Déchaux Jean-Hugues, "Neutraliser l'effroi. Vers un nouveau régime du deuil", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, p 1157

2.3.2 Du bricolage à l'escamotage

Une observation similaire est possible à travers la notion de bricolage dans les rites funéraires actuels. Empruntée à C. Lévi-Strauss¹⁵¹, cette notion a permis de mettre en valeur les différents changements intervenus dans le rite funéraire. Cependant, cette dernière a toujours été interprétée comme une notion à bas prix qui ne serait qu'une solution a minima par rapport à l'efficacité des rites d'autrefois ou des rites traditionnels étrangers. Les contemporains bricoleraient des rites funéraires pour faire face à la mort, mais ceux-ci ne seraient en rien aussi efficaces et significatifs que ceux autrefois reconnus par tous. On oublie ici trop facilement que cet autrefois magnifié a pourtant volé en éclats et s'est vu remis en cause par l'ensemble des sociétés occidentales. D'ailleurs, il est à noter que les plus critiques des spécialistes en la matière en viennent presque à déplorer un temps qu'ils n'ont peut-être même pas réellement connu eux-mêmes où tout le monde était vêtu de noir et suivait le cortège funèbre à travers le village avec « une tête d'enterrement ». Ce postulat est tout à fait regrettable pour l'analyse s'il est pris comme l'unique point de référence car il ne définit la « réalité » actuelle que par défaut et dans une vision diachronique. En outre, il y a fort à parier qu'aucun des contemporains souhaiterait réellement un retour en arrière. C'est oublier trop vite les raisons qui ont poussé les générations antérieures à faire éclater le cadre du rite funéraire, ces dernières que l'on peut voir pris en exemple lorsqu'il s'agit de penser combien les rites funéraires d'autrefois étaient respectés et significatifs pour tous.

Ce schéma de pensées basé sur le rite comme principal et unique forme d'expression face à la mort a vu naître également la notion d'escamotage des rites funéraires (et par conséquent du deuil), signalant ainsi d'une autre manière le déni social de la mort dont seraient caractéristiques nos sociétés occidentales. Tout comme les multiples observations et analyses usant des terminologies telles que nouveaux rites, rituels, ritualités, ritualisation, pratiques funéraires et bricolage, l'escamotage des rites funéraires semble plutôt décrire des pratiques funéraires maladroites ou des initiatives isolées et sans réelle cohérence aux yeux de la société. Il ne resterait que des miettes, des traces d'un passé révolu dans lequel les individus piocheraient un peu au hasard pour faire face à la mort.

¹⁵¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 325p

Les notions de bricolage et d'escamotage décrivent des rites funéraires actuels imprégnés des images de tabou et de déni de la mort. Or, est-ce que tout rite n'est pas escamoté ? Bricolé ? Est-ce que les formes du rite funéraire dans la religion catholique sont restées figées pendant des siècles ? Non, et c'est pour cela qu'il s'est maintenu, parce que les formes du rite changent pour mieux s'adapter aux individus et au contexte de l'époque. Par conséquent, l'escamotage des rites funéraires (et par association du deuil) aujourd'hui devient caduc puisqu'en fait, il en est ainsi de tout temps, l'homme ne peut faire autrement que contourner la mort. Tout rite est à la fois une tentative d'appriivoiser la mort tout autant qu'un refus (refoulement) de cette dernière. Le rite funéraire actuel reste donc un des outils d'analyses pour les chercheurs mais il doit être pensé à travers cette tension et comme un des instruments à disposition pour faire sens face à la mort. Il n'est cependant pas le seul et on peut observer des ritualités parallèles qui ne se déroulent ni dans les mêmes temps et les mêmes espaces, ni avec les mêmes personnes.

2.4 La mort partagée : les funérailles de François Mitterrand

La mort est objet de négociations entre les acteurs et leurs formes sont variables selon les contextes. Aujourd'hui, les formes peuvent être singulières, multiples, fragmentées et flottantes. Elles sont à interpréter non pas comme des freins mais plus comme des instruments de mise en sens pour les acteurs qui les investissent. C'est dans cette perspective que je reprends l'analyse des obsèques de François Mitterrand par D.H. Léger, présentée à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) lors d'un séminaire et intitulée : « Une messe est possible : les doubles funérailles du Président ¹⁵² ».

La directrice de l'EHESS distingue trois rites organisées à cette occasion. Deux sont organisées simultanément, une à Notre Dame de Paris, avec tous les politiciens et autres personnes importantes mais sans le corps, et une autre à Jarnac, avec les intimes et avec le corps. La première regroupe ce que D.H. Léger nomme la *communauté émotionnelle* du Président, c'est-à-dire ses amis et les grands de ce monde. Le cardinal Fustiger dit l'homélie en abordant l'ambiguïté de Mitterrand vis-à-vis de sa foi mais sans l'évoquer. Contrairement à Notre Dame où la célébration est filmée, on ne voit que très peu de chose de ce qui se passe à

¹⁵² Hervieu-Léger Danièle, "Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président", in *Le Débat*, n° 91(dossier), 1996, pp. 23-30 Disponible également sur Internet : Hervieu-Léger Danièle, "Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président", Séminaires en ligne, 2003-2004 (Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux) <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/seminaires-en-ligne.html> (consulté le 22 Avril 2006)

Jarnac. Le corps sort de l'église sur l'air de « l'hymne à la joie », il traverse le village pour marquer l'ancrage terrien et villageois de l'homme et passe même à côté du temple protestant. Déjà la configuration avec deux célébrations simultanées est originale. Elle l'est encore plus si l'on rend compte de la troisième organisée la veille entre socialistes, à Bastille. Selon D.H. Léger, c'est à cet endroit que de véritables funérailles religieuses ont eu lieu. Ceci s'est illustré, entre autres, à travers les seules paroles prononcées par Mitterrand et reprises à Bastille et qui évoquent une forme de transcendance : « je ne vous quitterai pas », sur son lit de mort, ou encore à son dernier conseil des ministres « l'esprit de Jaurès et de Blum restera ».

A mon sens, le bricolage et le syncrétisme de ces obsèques correspondent de manière idéal-typique (au sens wébérien) aux possibilités qui s'offrent aux individus lorsqu'ils sont confrontés à la mort. Très astucieusement, François Mitterrand a écrit dans son testament qu'une messe était possible et en ceci à laisser planer le doute sur sa croyance, source éternelle de discussion. De la même manière, chacune des célébrations répertoriées correspond à une image particulière de sa personne qui, comme sa foi, ne pourra pas être enfermée dans une catégorie claire et précise. Et l'auteur de conclure : « est-il vraiment mort celui qui est indéfiniment discuté ? (...) à partir du moment où on laisse derrière soi une postérité d'interrogations, on a choisi d'une manière assez originale de reposer pour l'éternité ».

A l'image des funérailles de F. Mitterrand, il semble qu'il y ait une place grandissante pour les différents groupes d'appartenance du défunt à l'intérieur et à l'extérieur du cadre du rite funéraire, ce que nous retrouvons avec les jeunes de mon échantillon. En d'autres termes, le rite funéraire n'est plus à considérer comme le baromètre évaluant le degré des rapports entretenus par une société et ses membres avec la mort, mais bien comme un des indicateurs, parmi d'autres, des tendances en matière funéraire.

Dans le même esprit, je continuerai mon développement par les questions autour de la mémoire des morts où là aussi s'observent des recompositions et non pas des disparitions.

3. La mémoire des morts revisitée. Pour une nouvelle culture des défunts

3.1 Recompositions de la mémoire des morts

Tout comme le rite funéraire, il semblerait que la mémoire des morts soit escamotée, voire tende à disparaître sous l'action d'un individualisme grandissant. À l'aide des écrits de J.H Déchaux, je soutiendrai au contraire qu'il s'agit en fait d'une recomposition « des modalités d'expression (de la mémoire) qui se transforment et deviennent moins perceptibles¹⁵³ ». Comme point de départ, l'auteur commente des réflexions plus ou moins actuelles selon quoi le déni de la mort se répercuterait sur la famille qui s'empresserait d'oublier le mort. L'« individualisme familial¹⁵⁴ » serait alors responsable d'une érosion du souvenir des morts. Bien que les liens changent entre les membres de la famille, il a été démontré qu'on ne peut conclure à la disparition de celle-ci. Au contraire, c'est grâce à sa plasticité et sa constante adaptation que la famille perdure. Il en est de même pour le souvenir des morts¹⁵⁵.

Afin de mieux comprendre les changements dans les formes d'expression du souvenir, il est nécessaire d'opposer les filiations *lignagères* et *subjectivistes*. Les familles à filiation *lignagère* (familles traditionnelles) considèrent le souvenir des morts comme une tradition très importante qui impose des règles de comportements stricts entre parents. Au contraire, la filiation *subjectiviste* paraît plus indéterminée « parce qu'elle est subjectivement éprouvée plutôt que socialement reconnue et consacrée¹⁵⁶ ». Lors d'un décès, le souvenir du mort va donc concerner chaque personne individuellement et non pas le groupe ou la famille toute ensemble. Il s'agit d'une mémoire « bricolée » par l'individu qui ne sera pas commémorée comme dans la tradition. La descendance est alors devenue imaginaire, c'est-à-dire à soi, qu'on ne partage pas nécessairement avec ses proches. Dans cette vision de la lignée, les statuts familiaux ne vont pas forcément créer de mémoire collective. En étudiant la fête des morts et sa permanence malgré le déni social de la mort, J.H. Déchaux démontre ainsi que la mémoire des morts s'est reportée sur la conscience personnelle plus que sur le groupe familial

¹⁵³ Déchaux, Jean-Hugues, «La fin du culte des morts ? », in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 279

¹⁵⁴ Déchaux, Jean-Hugues, «La fin du culte des morts ? », in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 284

¹⁵⁵ Fellous, Michèle, *A la recherche de nouveaux rites, op. cit.*, p 228, confirme également ce phénomène : « l'expérience clinique des thérapeutes... sociologique et anthropologique aussi... montrent que l'exigence de s'inscrire dans une durée et une mémoire collective demeure tout en se recomposant ».

¹⁵⁶ Déchaux, Jean-Hugues, «La fin du culte des morts ? », in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 286

ce qui lui permet d'opposer « le souvenir (intime, personnel) à la commémoration (familiale et collective), là où jusqu'alors les deux se confondaient¹⁵⁷ ».

De ce constat, trois démarches sont possibles. La première est le refus du rite commémoratif principalement pour sa trop forte rigidité qui brime toute implication personnelle. Il en découle deux attitudes consistant soit à privilégier la parole entre proches ou avec un professionnel de l'écoute, soit à célébrer la mémoire dans le silence car elle est trop intime. La seconde, qui est la plus répandue, est celle des personnes se pliant au rite commémoratif mais sans y croire. Elles ne croient plus en l'efficacité de ce rite et par conséquent prennent de la distance et sont même très critiques envers son efficacité. Enfin, la troisième démarche est caractérisée par l'invention de nouveaux rituels commémoratifs. Il s'agit d'une commémoration collective où les proches ont un souci particulier de rendre un hommage très personnel. Contrairement aux deux premières qui ne privilégient que le « dire », cette démarche concilie le « faire » et le « dire ». Cette démarche doit également se fonder « sur la proximité des souvenirs et des émotions¹⁵⁸ », confirmant ainsi la primauté des liens affectifs sur les liens familiaux. L'organisation des funérailles se confronte également à l'intégration de la famille (les parents) et des proches qui n'ont pas obligatoirement les mêmes points de vue et les mêmes attentes. Il s'agit ici d'un équilibre tensionnel entre ces deux parties qui dans bien des situations peut poser des problèmes lorsque les proches veulent participer ou simplement signifier aux yeux de tous leurs attachements à la personne défunte.

L'individualisme s'est donc infiltré dans la sphère familiale et en a modifié les caractéristiques pour donner une place de plus en plus grande au groupe d'appartenance et à l'individu. Les anciennes formes de collectivité ayant volé en éclats, les liens familiaux, ce que J-H Déchaux appelle la filiation *lignagère*, se sont transformés et ne subsistent plus autant les convenances d'autrefois. Les liens au sein des familles deviennent de plus en plus électifs. Bien que l'on ne choisisse toujours pas sa famille, on élit tout de même ceux que l'on préfère. D'autres groupes d'appartenance, basé sur la filiation *subjectiviste*, sont devenus tout aussi importants, voire même plus importants pour certains, que le groupe familial. Un exemple significatif, même s'il est particulier en raison des conditions de son émergence¹⁵⁹, est celui des homosexuels qui ont créé un nouveau rite funéraire au sein de leur communauté. Le rituel du Patchwork semble être le seul à l'intérieur duquel le groupe d'appartenance ait pris autant

¹⁵⁷ Déchaux, Jean-Hugues, « La fin du culte des morts ? », in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 286

¹⁵⁸ Déchaux, Jean-Hugues, « La fin du culte des morts ? », in *Les familles face à la mort, Ibid.*, p 289

¹⁵⁹ Voir Chapitre I, 3.5.1 L'apparition du Sida et le rite du Patchwork

l'avantage sur le groupe familial jusqu'à aujourd'hui. Sans être aussi institué ni aussi radical, les socialisations funéraires juvéniles correspondent à cette tension entre la *filiation lignagère* et la *filiation subjectiviste* et dont je rendrai compte dans l'analyse plus loin.

3.2 Circonscrire la mort : traces de mort dans et hors du cimetière

Contrairement à une idée trop répandue pour ne pas être questionnée, les individus ont toujours su circonscrire la mort. Localiser la mort pour mieux entrer en rapport avec le monde des morts s'effectue de tout temps et notre époque ne fait pas exception. Aux yeux de certains, les liens tissés avec les morts peuvent revêtir des caractères sauvages et/ou désordonnés, signe d'une mort contagieuse et que l'on ne maîtriserait que trop mal. Au contraire, à mon sens, ces traces de la mort, ou des morts, doivent être comprises comme des tentatives de mise à distance de la mort tout autant que des tentatives d'appropriation.

3.2.1 Les avis nécrologiques

Dans un travail original, Patrick Legros, sociologue, et Carine Herbé, linguiste, ont observé l'évolution des avis nécrologiques depuis la fin de la seconde Guerre Mondiale jusqu'aux années 2000. Bien que les deux auteurs corroborent de nombreuses analyses issues des représentations sociales du tabou et du déni social de la mort ou encore d'une privatisation des obsèques et d'un primat des affects, ils n'en observent pas moins la « persistance de notre intérêt à l'égard du trépas¹⁶⁰ ».

Le cercle familial, à travers ces avis nécrologiques, semblent avoir pris à sa charge le souvenir du défunt et « nous assistons à une idéalisation de l'unité familiale, une famille unie même par-delà la mort¹⁶¹ ». Tout comme la vie, la mort est également objet de distinction où l'on se doit de mettre en valeur son capital social, à travers la profession, les titres honorifiques ou quoique ce soit d'autres, pourvu que cela soit des signes différenciateurs à même de singulariser le défunt parmi tous les autres. À ce titre, les auteurs s'appuient sur la notion inspirée de J.D Urbain de « dénuement ostentatoire » ou comment la sobriété à travers un avis nécrologique (« ni fleurs, ni couronnes, des prières ») compte parmi les nouvelles formes de prestation sociale : « la logique de la différenciation perdure ainsi dans le monde des morts » ce qui permet aux auteurs d'observer non sans humour que « l'époque des « m'as-tu vu dans mon joli cercueil » (Georges Brassens, Les funérailles d'antan) est bien équivalente à celle

¹⁶⁰ Legros Patrick, Herbé Carine, *La mort au quotidien. Contribution à une sociologie de la mort et du deuil*, Erès, Ramonville-Saint-Agne, 2006, p 29

¹⁶¹ Legros Patrick, Herbé Carine, *Ibid.*, p 81

des « m'as-tu vu dans mon bel avis d'obsèques¹⁶² ».

Sans partager nécessairement tous leurs points de vue¹⁶³, les auteurs ont le mérite de démontrer qu'à travers les avis nécrologiques, nos contemporains cherchent à poser du sens sur la mort, en instaurant une forme de médiation avec les morts qui eux aussi laissent des traces de leur passage. À l'inverse d'une idée de désocialisation de la mort, ces chercheurs s'intéressent aux nouvelles formes que revêt la mort dans nos sociétés et soumettent, eux aussi, la perspective qu'« au-delà du rituel directement lié à la mort, une analyse plurielle du quotidien serait nécessaire¹⁶⁴ » et que la mort aujourd'hui se donne beaucoup plus à voir qu'elle n'est réellement occultée, ou plutôt que le refoulement ne se comprend qu'à la lumière de l'acceptation et inversement.

3.2.2 Les bornes de mémoire sur les routes ou *roadside memorials*

Plus ethnographique, le travail de Laetitia Nicolas est tout à fait original. Cette chercheuse s'est penchée sur ce qu'elle nomme les *bornes de mémoire*, c'est-à-dire « les bouquets (ou tout autre type d'aménagement) posés au bord des routes sur les lieux d'accidents mortels, mis en place pour symboliser le décès d'un individu à un endroit précis ». Ces *bornes de mémoire* marquent « cette mauvaise mort contemporaine », mais elles font aussi partie « d'un ensemble de cultes au défunt (autel domestiques, cimetières, sites Internet) ». La plupart des situations évoquées concernent des jeunes décédés sur la route. Inspirée entre autres par des publications anglo-saxonnes sur les *roadside memorials*, L. Nicolas questionne ces marques de mort sur les routes françaises à travers des observations et des entretiens¹⁶⁵.

Loin d'être un phénomène récent (on en retrouve datées du XIXe ou début du XXe siècle), ces dispositifs floraux permettent la localisation de la mort. Pour certains, ceci est un énième indicateur de la privatisation de la mort. L. Nicolas tempère en observant qu'au contraire, il existe une négociation entre les différents acteurs concernés, qu'ils soient les parents ou les amis de la personne défunte, les propriétaires du terrain où se situe cette borne de mémoire, ou encore la Direction Départementale de l'Équipement (DDE). Marquer le lieu de la mort

¹⁶² Legros Patrick, Herbé Carine, *Ibid.*, p106-107

¹⁶³ Leur analyse tend à démontrer une résurgence de la mort qu'ils illustrent à travers les avis nécrologiques. À mon sens, il n'y a pas eu de résurgence de la mort, au contraire, elle a toujours été représentée mais dans d'autres temps et d'autres espaces et avec d'autres personnes, ce que je démontre tout au long de mon développement.

¹⁶⁴ Legros Patrick, Herbé Carine, *Ibid.*, p139

¹⁶⁵ Voir son blog très détaillé et outil ethnographique très pertinent : <http://bornes-de-memoire.over-blog.com/>

dans le temps est également variable et dépend d'un certain nombre d'indicateurs. Une des hypothèses de départ était que ces bornes étaient plus l'expression des amis et que les familles se retrouvaient plutôt au cimetière. Il s'avère au contraire que « les distinctions « amis-famille » ne se concrétisent pas dans des lieux différents, mais plutôt de façon différente sur les mêmes lieux ». Ces lieux particuliers sont objets de négociations, de compromis entre les différents acteurs et l'on peut ainsi observer un canard à côté de statuettes religieuses ou encore des anges à proximités de nounours. Aux côtés des autels domestiques sur lesquels je ne m'attarde pas ici, l'outil Internet est le quatrième espace repéré, principalement à travers la mise en ligne d'un blog comme lieux d'hommage. Par l'énumération de ces multiples lieux du souvenir, L. Nicolas sépare donc le lieu de l'accident, le lieu où repose le corps et les lieux d'hommage. Selon elle, il ne s'agit pas d'un manque à gagner mais plutôt d'un plus et d'une diversification. On retrouvera cette tendance dans les discours de mon échantillon avec une volonté particulière de marquer les lieux de la mort et d'utiliser Internet, espace dans lequel de multiples pratiques de localisation de la mort peuvent être repérées.

L'aspect préventif et de responsabilisation des automobilistes est indéniable, mais il semble également aller de pair avec l'intention d' « interpellé sur la fragilité de la vie, sur la mort violente, prématurée et d'avoir une pensée pour la personne décédée et ses proches ». Connexe, l'apparition des silhouettes noires sur les routes françaises vise néanmoins principalement la sécurité routière et elles sont quelques peu impersonnelles. L. Nicolas s'attarde également sur les fleurs et leur symbolique. Elles sont généralement colorées pour interpellé la vue et conjurer la tristesse en évoquant la joie. La symbolique des chiffres peut aussi jouer un rôle dans les compositions florales ou encore les arbres signifier la pérennité du souvenir. Enfin, la chercheuse aborde les différentes écritures et autres objets comme les photos du défunt sur les bornes de mémoire mais également sous forme d'albums.

L'étude de ces *bornes de mémoire* met ainsi à jour une multiplicité de pratiques, ritualisées ou non, où les liens intimes avec la personne décédée s'expriment. Par l'émotion et l'esthétique, elles en appellent à des sentiments universels et redéfinissent en cela les rapports à la mort. En cela, l'analyse de L. Nicolas illustre pertinemment les dimensions collectives et reconnues par tout un chacun de *ces bornes de mémoire*. Certes, elles concernent un certain type de mort, mais elles n'en marquent pas moins le paysage contemporain. À ce titre, et selon L. Nicolas, ces bornes seraient comparables à des « Vanités », des *memento mori* d'un nouvel ordre qui ne disent pas « souviens-toi que tu es mortel », ou « ici la mort a frappé » (comme sur les

croix de bords de route) ou encore « la route tue » (ce que font les silhouettes noires), mais « je, père, mère, ami- veux que tu te souviennes que tel individu – mon enfant, ma femme – est mort ici ». À mon sens, ces *bornes de mémoire* évoquent simultanément ces trois éléments et elles participent au travail de circonscription de la mort pour l'ensemble d'une société.

A titre d'énième illustration, il est possible d'observer (grâce à un site Internet qui les référence) des vélos blancs qui signifient la mort d'un cycliste sur la route. Ces *roadsides memorials* allie le groupe d'appartenance des cyclistes qui s'adresse à lui même et un collectif au sens large puisqu'ils sont explicitement visibles, et en plus entretenus. Eux aussi sont des formes de *memento mori* contemporain comme on en retrouvera plus loin avec mon échantillon au travers des *graffs*.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 2 : Ghost-bikes, photo extraite du site <http://www.ghostbikes.org/media>

Bien que le cimetière reste majoritairement le lieu où le défunt demeure, il n'est donc pas le seul instrument du souvenir et de la mémoire. À l'inverse d'une régression ou d'une perte, ces *bornes de mémoire* constituent un élément « en plus », mobilisable par certains contemporains pour signaler la mort et la circonscrire, c'est-à-dire la mettre à distance pour pouvoir mieux l'appréhender. D'aucun pourrait penser que ce « plus » est un autre signe d'une mort incontrôlée, sauvage, propre à rendre chaotique les sociétés occidentales. Or, la mort provoque toujours un déséquilibre et il y a toujours eu des manifestations hors-cadre. Et si elles étaient réellement incontrôlées ou sauvages, comment expliquer qu'elles soient si prégnantes dans les pays occidentaux, presque comme si elles faisaient partie du paysage ?

Tous ces dispositifs sont donc des instruments symboliques de localisation de la mort au même titre que la croix du Christ visible en haut de la montagne, les multiples petits autels aux bords des champs ou de la route accompagnée d'une Vierge Marie, l'enceinte du cimetière ou encore les monuments aux morts. Les *bornes de mémoire* et les avis nécrologiques font partie de ces instruments symboliques bien qu'ils ne jouissent pas de la même aura qu'une religion instituée et/ou revêtent des formes dites trop « païennes » pour être interprétées sérieusement. La localisation de la mort¹⁶⁶ a toujours été et reste un enjeu de pouvoir et les dispositifs aux bords des routes sont à interpréter comme des tentatives par les familles et les amis de s'en approprier une partie. Pour cette partie, je me contenterai de considérer les avis nécrologiques et les bornes de mémoire comme des outils de médiation avec les morts faisant l'objet de négociations entre les morts et les survivants et entre les survivants eux-mêmes. Accoutrées des codes de l'affect et/ou de l'esthétique, ces traces de mort interpellent chacun des individus des sociétés occidentales sur sa propre mortalité. Que les instruments d'un truchement obligé d'un rapport à la mort soient ceux de l'affect, de l'esthétique, ou encore de la mise en avant du corps¹⁶⁷, est-ce en soi réellement le signe d'une société caractérisée uniquement par le déni social de la mort ? N'est-ce pas aussi une façon de l'appréhender, de la « com-prendre », de l'intégrer dans un univers de significations ?

A travers l'analyse de leur discours, j'observerai que les jeunes de mon échantillon confrontés à la mort d'un(e) de leurs ami(e)s s'inscrivent dans cette tendance.

3.2.3 Les défunts : des êtres sociaux à part entière

Que nous veulent les morts ? Encore peu posée aux sociétés occidentales, c'est à cette question que Magali Molinié, psychologue clinicienne, tente de répondre¹⁶⁸. Par cette

¹⁶⁶ A ce titre, voir également, Petit Emmanuel, "La lutte des places à Chamonix : Quand la mort devient enjeu-spatial", in *Cybergeo : European Journal of Geography* (en ligne), Politique, Culture, Représentation, document 475, mis en ligne le 28 octobre 2009, URL : <http://cybergeo.revues.org/index22747.html>

¹⁶⁷ Ceci m'évoque un événement survenu dans un parc genevois (Suisse) où un adolescent s'était tué lors d'une soirée un peu arrosée en tombant d'un arbre. Lors de sa mise en bière, ses amies s'étaient toutes habillées très « sexy » et leur accoutrement semblait être en complet décalage pour ce genre d'occasion. Cependant, à leurs yeux et aux yeux des autres amis présents, elles s'étaient faites belles pour lui, pour lui rendre un dernier hommage et parce qu'elles pensaient qu'il aurait aimé les voir vêtues ainsi. C'est une façon comme une autre de prendre acte de la mort. Pour le dire autrement, l'importance de l'apparence renvoie, in fine, à une hyperconscience de la mort et l'on oublie trop souvent cette contrepartie dans nos analyses. Une société valorisant excessivement certains traits de la jeunesse n'est que trop consciente de sa finitude et construit des outils pour lutter contre. Je reviendrai plus loin sur ces questions.

¹⁶⁸ Molinié Magali, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Les empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, Paris, 2006, 328p

interrogation, l'auteure se propose de prendre à revers une modernité où les morts seraient socialement inexistantes puisque, dans sa vision naturaliste, la modernité définit la mort comme la fin de tout. Or, observe l'auteure, des morts restent présents, existent pour certains de nos contemporains et peuvent les handicaper de manière plus ou moins lourde. Face à ces morts « qui ne passent pas », à ces « morts récalcitrants », il est alors nécessaire de rétablir le lien qui unit les morts aux vivants. Ainsi formulé, l'auteur nous introduit à une pensée où les présupposés théoriques de la modernité sont à critiquer et à reformuler afin de saisir le constat qui est le sien : contrairement à ce que nous pensions, nos sociétés modernes n'ont pas fini de converser avec leurs morts.

Ce travail sur les morts et les liens qui nous unissent à eux est tiré d'une expérience engagée à travers les orientations théoriques de Toby Nathan (entre autres) et le centre George Devereux (Paris 8) dont il est le directeur. Dans une perspective « clinique et pragmatique » (ou ethnopsychiatrique), M. Molinié conjugue habilement ses connaissances en psychologie avec celles tirées de la sociologie et de l'anthropologie. L'orientation ethnométhologique de ce travail ouvre la voie à la construction de ponts disciplinaires que peu de chercheurs ont bâtis avec autant de justesse. En se concentrant sur l'expérience des deuilés, M. Molinié cherche à comprendre les relations qu'une personne peut entretenir avec un mort (ou des morts). Les morts sont considérés comme des « êtres sociaux » (Daniel Fabre), c'est-à-dire existant dans la réalité sociale pour une personne.

L'auteur postule ainsi une relation dynamique de la part de l'acteur face au deuil, et non une relation passive (mélancolique), héritée d'une vision freudienne du deuil uniquement basée sur la notion de perte. C'est d'ailleurs ce dernier point que l'auteur critique fortement pour mieux étayer son argumentation, d'abord d'un point de vue théorique, ensuite à travers les différents témoignages qu'elle a pu recueillir. Pour ce faire, M. Molinié nous renvoie à l'histoire européenne depuis les origines de la christianisation et s'arrête sur le XIX^{ème} siècle pour le considérer comme un tournant dans nos rapports face à la mort et à nos morts. En effet, le code civil Napoléonien et ses lois funéraires, la pensée hygiéniste et le progrès de la médicalisation, et plus tard la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le Concile du Vatican II et le processus d'intimisation de la mort, sont parmi les éléments importants qui ont contribué à amoindrir les dispositifs collectifs traditionnels d'expression des liens avec nos morts.

Autrement dit, la pensée moderne s'est appliquée à repousser l'idée d'un rapport possible avec les morts au point d'inclure dans ses fondements théoriques les plus forts l'idée qu'un

deuil est nécessairement pathologique lorsqu'une personne n'arrive pas à couper les liens qui l'unissent au défunt. Selon l'auteure, cet héritage freudien du deuil, exclusivement perçu à travers la notion de perte, doit être dépassé. Il est alors nécessaire de rétablir une vision du deuil où la mort n'est pas uniquement interprétée comme une perte mais également comme une transformation du lien entre le survivant et le défunt. Le deuilleur n'est plus un être passif ne subissant que la perte, il est avant tout l'acteur de la transformation du lien avec la personne, décédée certes, mais qui existe encore pour lui et/ou sa communauté. Avec différents interlocuteurs, M. Molinié questionne ce lien qui pour certains peut poser problème. Elle se rend compte que le mort est alors toujours évoqué soit sous la forme du retour, soit sous celle de la possession, preuve d'une nécessaire redéfinition des figures de notre modernité¹⁶⁹.

L'intérêt d'une telle lecture des contemporains et de leurs relations aux morts porte également sur les temps du deuil puisque ces personnes parlent de défunts (parents ou non) d'il y a plusieurs années et c'est seulement après avoir transformé leurs liens avec le mort que ces personnes ont pu passer à autre chose (être en paix). En confrontant son analyse aux différentes définitions du deuil selon les disciplines, il est frappant de constater qu'aucune d'entre elles ne prend véritablement en compte la redéfinition nécessaire des liens avec ces « invisibles ». Pourtant, ce travail montre bien que chacun mobilise beaucoup de son énergie, de manière plutôt profane ou plutôt religieuse, pour redéfinir les liens avec ces *être sociaux*, lesquels participent activement au processus de recomposition de la mémoire des morts, ce que nous observerons également avec les jeunes de mon échantillon.

4. Pour une sociologie des socialisations provoquées par la mort

Dans une volonté de contribuer à une relecture du *traitement social* de la mort et du vécu du deuil aujourd'hui, le positionnement adopté ici est celui d'un truchement intrinsèquement obligé pour chaque société et ses membres face à la mort dont on ne sait rien. La principale conséquence serait qu'aucune position face à la mort n'est moins bien ou mieux qu'une autre,

¹⁶⁹ Molinié Magali, *Ibid.*, p 147 et 149. Elle se réfère principalement à T. Nathan et B. Latour pour étayer ce point de vue. En de nombreux points, M. Molinié rejoint K. Roudaut qui cherche à comprendre en quoi et comment « l'influence du défunt (le vivant qu'il était) est durable », in *Éléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés*, Roudaut Karine, op.cit., p 462. Un travail important est également mené par V. Despret sur les défunts et leur vie chez les vivants, voir notamment Despret Vinciane, Strivay Lucienne, "Corps et âme. Passionnement", in *SociologieS* [En ligne], Dossiers, *Émotions et sentiments, réalité et fiction*, mis en ligne le 01 juin 2010, Consulté le 12 septembre 2010. URL : <http://sociologies.revues.org/index3163.html>

il s'agit de « faire avec ».

Aux côtés de J-H Déchaux, K. Roudaut a effectué sa thèse¹⁷⁰ sur la « régulation sociale du deuil » et « l'expérience individuelle du deuil », approfondissant et enrichissant les positions de ce premier.

Prenant appui sur des auteurs étrangers (allemands et anglo-saxons), ces deux sociologues critiquent fortement le modèle actuel de réflexion sur les questions de la mort, soit accaparé par les psychologues n'insistant que sur l'individu sans le lier au social, soit interprété à travers le prisme unique du rite funéraire par les sociologues, anthropologues et historiens. Grâce à une réflexion théorique poussée, K. Roudaut poursuit cette pensée et justifie la pertinence d'un regard sur le deuil à travers les endeuillés eux-mêmes pour comprendre les manifestations contemporaines du deuil. Conjointement, elle se propose d'interpréter toute société comme tenue de « réguler socialement la mort », c'est-à-dire qu'une société, si elle veut se maintenir, se doit d'encadrer, d'une manière ou d'une autre, la menace que représente la mort. Pour tout système, le nôtre ne dérogeant pas à la règle.

4.1 Intimisation et socialisations provoquées par la perte

L'objet de cette partie sera de reprendre dans les grandes lignes les développements des analyses de J-H Déchaux issus de plusieurs travaux dans lesquels il exprime la nécessité de redéfinir des outils conceptuels à même d'appréhender le *traitement social* de la mort aujourd'hui et plus particulièrement du deuil.

« La mort n'est jamais familière¹⁷¹ » écrit J-H Déchaux. Par ce constat, l'auteur critique une certaine vision de la mort, à la fois trop embuée d'une hypothétique possibilité d'« apprivoiser la mort », au sens de P. Ariès et W. Görer notamment, et repris par l'ensemble des penseurs sur ce thème, mais également enfermée dans une vision nostalgique et ethnocentrée d'un modèle traditionnel de *traitement social* de la mort basé uniquement sur le rite. Dans ces travaux, l'auteur remet radicalement en cause les thèses du déni social et généralement associées à « la fin de l'institution du deuil¹⁷² ». Selon lui, ces interprétations ne sont pas entièrement fausses, mais elles ne suffisent pas à comprendre ce qui se passe

¹⁷⁰ « *Éléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés* », 496p. Thèse pour le doctorat en sociologie, Université Paris 4, Septembre 2003

¹⁷¹ Déchaux Jean-Hugues, « La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social », in *op.cit.*, pp. 17-26

¹⁷² Déchaux Jean-Hugues, « Neutraliser l'effroi. Vers un nouveau régime du deuil », in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances, op.cit.*, p 1156

aujourd'hui en matière de deuil. En effet, ces dernières ne se basent qu'à partir d'un modèle théorique correspondant à « une forme traditionnelle de neutralisation de la mort ». Il existe au moins deux grandes formes à même de « neutraliser » l'effroi qu'est la mort et elles correspondent à des époques et des contextes bien précis¹⁷³. La première est plutôt traditionnelle et répond à un type de société où le groupe prime sur l'individu et où le rite est considéré comme la principale expression de la « vitalité » du groupe face à la mort. La seconde rime au contraire avec une société où la mort concerne plus individuellement les individus. Cette *intimisation* croissante de la mort va de pair avec une « reconnaissance de l'expérience intime, celle du mourant ou de l'endeuillé »¹⁷⁴. S'appuyant sur les développements de la « bonne mort » avec les soins palliatifs, l'auteur fait le lien avec le deuil où ce qui compte aujourd'hui c'est « l'expérience subjective » et de partager une « expérience intime ». Tout comme on invite le mourant à révéler sa « vraie personnalité » face à la mort avec le modèle des soins palliatifs, le vécu intime de la perte est primordial et valorisé. C'est donc aux participants eux-mêmes de construire cette forme, qui à travers ce « processus d'intimisation », pourrait bien faire émerger un modèle de « la bonne mort ». J-H Déchaux parle de « neutralisation douce » et fait référence à A. de Tocqueville et « la douceur des mœurs démocratiques », ou encore à N. Elias insistant sur le poids des contraintes sociales reposant maintenant sur l'individu auquel on exige un niveau d'autocontrôle élevé. La problématique n'est donc pas d'évaluer sur une échelle de valeurs les deux modèles mais plutôt de les interpréter comme des manières différentes de neutraliser l'effroi qu'est la mort. Ainsi formulé, le nœud principal de la problématique actuelle sur ces thématiques s'articule autour de la « socialisation (de la mort qui) emprunte des voies nouvelles, moins perceptibles, encore peu institutionnalisées, fondées sur l'intersubjectivité »¹⁷⁵. Il est donc primordial d'effectuer la différence entre le rite, ou ritualisation, et les socialisations provoquées par la mort si l'on veut appréhender pertinemment les manifestations contemporaines du deuil.

Evoquée plus haut, la sociologie de la mort a généralement été interprétée uniquement à travers le rite, perspective biaisée ou tout du moins incomplète. En ne se basant que sur le rite, les disciplines comme l'anthropologie, la sociologie et l'histoire, ont laissé la psychologie s'appropriier le domaine de l'individu et du vécu du deuil. Au sens de J-H Déchaux, il ne s'agit pas de reporter la faute à l'une ou l'autre des disciplines, mais d'essayer de montrer à

¹⁷³ J-H Déchaux s'inspire notamment des travaux de T. Walter et C. Seale.

¹⁷⁴ Déchaux Jean-Hugues, «La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social», *Ibid.*, p 22

¹⁷⁵ Déchaux Jean-Hugues, *Ibid.*, p 23

quel point leurs analyses, certes pertinentes et valables selon certains critères, ont contribué à entretenir une vision conservatrice et peu dynamique des sociétés occidentales contemporaines face à la mort. C'est un truisme de dire que ces dernières ont profondément changé au cours du siècle dernier, mais il semble que certains contemporains n'aient pas encore suffisamment pris la mesure de ces changements en matière de *traitement social* de la mort, aussi bien dans leurs dimensions pratiques (concrètes) que théoriques.

Sans réel rite à même de le soutenir dans cette épreuve, l'individu semble alors devoir faire face à la mort tout seul, comme si son entourage ne comptait pas dans son vécu personnel de la perte. Or, c'est justement de l'entourage dont il faut se préoccuper et penser la sociologie de la mort comme « une sociologie de la « socialisation »(au sens simmelien) de la mort », c'est-à-dire « le processus dynamique d'interactions et d'actions réciproques qui s'établissent entre les individus à l'occasion de la mort »¹⁷⁶. Il ne s'agit non plus de se baser uniquement sur l'étude des rites actuels mais encore d'étudier également les différentes *socialisations* provoquées à l'occasion de la mort d'un proche.

Complétant et enrichissant les positions de J-H Déchaux, les travaux de K. Roudaut correspondent aux perspectives de mon travail avec de jeunes endeuillés. Je me propose d'effectuer d'abord une première synthèse portant principalement sur deux articles¹⁷⁷ pour ensuite prendre un temps particulier pour développer certains éléments de sa thèse, que je considère comme parmi les travaux plus avancés et les plus originaux (en France tout du moins) sur la base des propositions de J-H Déchaux.

4.2 Pour une sociologie du deuil à travers par les endeuillés

4.2.1 Régulation sociale de la mort

Afin de démontrer que toute société se doit de réguler socialement la mort, K. Roudaut reprend les thèses du déni social de la mort qu'elle critique car empreinte d'une trop forte psychologisation du deuil et d'une réflexion uniquement tournée autour des rites et de la ritualité¹⁷⁸. À travers un « démembrement disciplinaire »¹⁷⁹, chacune des disciplines se serait appropriée les thématiques, contribuant à obstruer et cloisonner le raisonnement sociologique sur la mort. Selon l'auteur, le deuil contemporain est effectivement pudique et intérieur mais

¹⁷⁶ Déchaux Jean-Hugues, *Ibid.*, p 25

¹⁷⁷ Roudaut Karine, "Les nouvelles formes de régulation sociale de la mort et du deuil", *op.cit.*, et Roudaut Karine, "Le deuil : individualisation et régulation sociale", *op.cit.*,

¹⁷⁸ Roudaut Karine, *Ibid.*,p 24

¹⁷⁹ Roudaut Karine, "Le deuil : individualisation et régulation sociale", *op.cit.*,

n'a été étudié qu'à travers les rites funéraires : « La mort et le deuil sont donc envisagés soit dans une vision globale, soit dans « des expériences disparates comme phénomènes uniquement personnels » », accentuant « la contradiction entre, d'un côté, le rituel conçu comme « cadre formel » et la diffusion d'une approche rationnelle, médicale, séculière et bureaucratique, qui tend à dépersonnaliser la mort, et, de l'autre, l'approche privilégiant la nature personnelle et privée de la perte »¹⁸⁰. Le rite n'est donc pas l'unique matériau d'analyse du deuil et la psychologie n'est pas seule à pouvoir réfléchir la dimension personnelle du vécu du deuil, ce dernier étant nécessairement social. Dans le même élan, on retrouve la critique des modèles de P. Ariès basés sur une opposition tradition/modernité où le premier modèle aurait pour corollaire une familiarité avec la mort et une acceptation de celle-ci exprimée par des rites et symboles reconnus par tous, alors que le second serait caractérisé par une mort désocialisée avec pour illustration la mort médicalisée, solitaire et complètement déniée.

Les formes changent et le deuil n'a pas disparu mais se manifeste autrement, autre part, et à travers d'autres personnes. Selon K. Roudaut, parler de « dé-ritualisation » est incorrect puisque les rituels religieux aujourd'hui restent tout de même majoritaires, le culte des morts n'a pas reculé, voire s'est enrichi, et la dimension subjective des survivants est davantage prise en compte. Au côté d'un renouveau des rites funéraires, notre époque serait aussi face à une multiplicité des « formes de socialisation instaurant un nouveau type de rapport au deuil¹⁸¹ ». Ainsi, il ne s'agit pas de penser le refus de la mort comme plus fort ici et maintenant par rapport à avant ou ailleurs, mais plutôt de penser à « un refus d'agir dans des cadres pratiques et d'attribution de sens qui ne font plus sens pour eux (les individus) » aujourd'hui¹⁸².

Ce refus d'agir dans les cadres formels a été interprété de manière presque unanime d'un point de vue très critique. Or, selon K. Roudaut, nous ne sommes plus dans le même type de société qu'auparavant et la mort n'est plus autant une menace pour notre système, ou en tout cas, elle ne l'est plus de la même manière. Désormais, la mort est plus intime et concerne l'entourage proche, groupe plus restreint (où est privilégié l'affect) et dispersé géographiquement. De ce fait, le cadre du rituel se dissocie effectivement du « lieu et du cadre de la vie quotidienne », qu'il faut donc étudier à part. L'analyse du rite funéraire doit donc se

¹⁸⁰ Roudaut Karine, *ibid.*, . L'auteure s'inspire notamment des écrits de T. Walter.

¹⁸¹ Roudaut Karine, « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *op.cit.*

¹⁸² Dans l'introduction de sa thèse, K. Roudaut cite une enquête publiée par LVT où les gens, déjà en 1979 ne regrette pas la disparition des signes distinctifs, voir « *Éléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés* », *op.cit.*, p 18

compléter d'une analyse du rapport individuel à ce dernier ainsi qu'un travail sur la trajectoire (ou itinéraire) individuel de l'endeuillé.

Par ces précisions, l'auteur propose d'envisager le deuil à travers la question de la « régulation sociale » et le définit comme un temps de tensions entre la désorganisation provoquée par la mort (rupture) et des tentatives de réorganisation pour affirmer la vie (continuité), tensions aussi bien marquées entre l'individu et son environnement proche et général qu'en lui-même. S'inspirant des thèses de K. Feldmann pour qui « nous ne vivons pas à l'époque du refoulement de la mort mais de son contrôle », elle rejette le cadre du déni social de la mort et propose de considérer toute société comme devant réguler socialement les « tensions et (les) émotions contenues dans le deuil et la mort » en acceptant l'idée que les formes de cette régulation changent selon les contextes. Elle distingue ainsi le type traditionnel (basé sur une « éthique de la conformité ») et un type moderne (« éthique de la maîtrise »), dans lesquels elle intègre le rite funéraire dans son analyse, mais n'en fait pas l'unique objet, au contraire. Chacune de ces formes de *régulation sociale* de la mort nécessite une perspective d'étude différente puisque la première est plus sous le signe de la tradition avec un deuil institué (rites et codes prescrits explicitement) et la seconde, plus moderne où la mort se doit d'être maîtrisée individuellement (émotions et affects) et collectivement (professionnalisation de la mort et du deuil). Selon elle, l'individualisation est primordiale pour comprendre ces enjeux. Aux côtés du rite funéraire, il est nécessaire d'aborder les différentes socialisations provoquées par la mort du point de vue des endeuillés, et ainsi rendre compte des « formes sociales que leurs rapports au deuil prend »¹⁸³.

4.3.2 L'expérience individuelle du deuil

Tout au long de son travail, l'auteur met à l'épreuve l'hypothèse du deuil comme « activité cadrée socialement »¹⁸⁴. Pour ce faire, il est nécessaire de questionner ce que « font » les survivants face à la perte et pourquoi ils font telles ou telles choses et pas d'autres ? Qu'est-ce qu'ils pensent de leur situation de deuil ? Comment est-ce qu'ils se le représentent ? À quoi cela fait référence pour eux ? Par ce point de vue sur le deuil, les enjeux ne se situent plus uniquement dans le rituel mais également à l'intérieur de l'individu et dans ses rapports aux autres, dont le défunt.

¹⁸³ Roudaut Karine, « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *op.cit*

¹⁸⁴ Roudaut Karine, *Eléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés*, *op.cit.*, p 24

Dans un premier temps, K. Roudaut envisage le rituel comme « cadre social » avec pour référence Parsons et la théorie de l'action. Ensuite, elle questionne « le rapport individuel au rituel en tant qu'il définit un cadre d'expérience » (E. Goffman) afin de faire émerger les différents motifs des actions à l'occasion d'un décès, ces derniers étant organisés en système d'interactions¹⁸⁵. Ainsi, quatre figures de participation au rituel apparaissent. La première, l'« ancrage », rappelle le devoir des vivants envers leur mort. La seconde, l'« enracinement », prend acte d'une dimension plus familiale et traditionnelle de participation aux obsèques. La troisième, « être là avec les autres : du côté des vivants », plébiscite la présence auprès des proches pour les soutenir et partager ensemble la peine, mais où le rituel n'est finalement pas très important. La quatrième, « l'au-revoir ou le rite personnel », caractérise le lien particulier entre le défunt et le survivant. Chacune des figures éclairent le « sentiment d'obligation » des endeuillés envers le rituel, manière subtile de mise en valeur de la dimension normative de celui-ci par les différents rôles adoptés dans chacune des figures. Loin d'avoir perdu de son influence, le rite est toujours un élément important, mais si l'on veut saisir pertinemment son action dans le deuil aujourd'hui, il est essentiel de passer par le rapport personnel de l'endeuillé avec le rituel et avec lui-même.

K. Roudaut repère ainsi les « autres formes de socialisation » provoquées par la perte dans la vie quotidienne, c'est-à-dire hors rituel. Le terme de *tensions* prend ici tout son sens dans la sociologie du deuil telle que la propose K. Roudaut. Selon elle, « les tensions sont vécues et contenues dans la situation de deuil et les endeuillés vont agir à l'épreuve de ces tensions : ce qu'ils « font » pour leur deuil »¹⁸⁶. Cette perspective nous pousse alors à comprendre comment l'endeuillé compose personnellement son deuil et de dégager ainsi les « formes de l'organisation individuelle du deuil »¹⁸⁷. Ces « aspects du deuil » sont présentés en deux parties.

La première traite des « supports du deuil, des activités du deuil », c'est-à-dire les éléments motivant des actions de la part de l'endeuillé qui va donc interagir avec eux. Ces activités du deuil renvoient toujours à un système d'actions et de relations entre l'endeuillé et les autres,

¹⁸⁵ Le modèle proposé par T. Parsons est discuté et critiqué et K. Roudaut l'articule avec les théories interactionnistes afin de souligner le « poids » de la norme dans le deuil, certes plus diffuse parfois mais toujours présente, et de mettre en valeur « les mécanismes mineurs (mais tout aussi important) de régulation sociale » du deuil, à travers l'étude des interactions, notamment de face-à-face (voir plus bas). Cette perspective rejoint et complète la dimension de négociation dans la construction du rite funéraire par les familles. voir partie ...

¹⁸⁶ Roudaut Karine, *Ibid.*, p 195

¹⁸⁷ Roudaut Karine, *Ibid.*, p 34

entre l'endeuillé et le mort, entre l'endeuillé et lui-même. Par exemple, les lieux de mémoire (maison de famille/lieu de vie ou de vacances/lieu de commémoration ou d'hommage) et les lieux de rupture (départs, coupures/tournant de vie, occasion saisie) sont des supports pour le deuil de l'individu au sens où ce dernier établit des relations significatives avec ces lieux. Il en est de même avec les « objets ayant appartenu à... », que l'on peut conserver ou rejeter, mais qui n'en sont pas moins des supports du deuil puisque l'endeuillé agit envers eux et entre en interactions avec eux. « La fabrication » de film documentaire, d'album de photographies ou encore de portrait, est également une activité du deuil à part entière pour les mêmes raisons. « L'au-delà ou l'activité imaginée » du défunt peut également être perçue comme jouant un rôle très important pour et dans le deuil de la personne. Ensuite, par « deuil rituel », l'auteur désigne principalement la visite régulière de la tombe ou ces petites activités rituelles effectuées individuellement qu'elle divise en deux sous groupes. Le « rite mortuaire » relevant plus de la tradition (norme, conformité, obligations) et le « rite personnel » (plus spontané, plus « libre »), tous deux jouant des rôles importants dans le processus du deuil. Le « travail » de deuil comprend également deux dimensions. La première a trait à un investissement important dans les liens avec le défunt. La seconde incite plutôt sur les contraintes inhérentes à toute activité professionnelle pouvant être ressenties beaucoup plus durement par une personne marquée par le deuil. Enfin, la « parole », à travers le souvenir (familial) et l'« engagement » (combat, relation psychothérapeutique, pacte aux autres) est le dernier des supports du deuil repéré.

La seconde partie des « aspects du deuil » interprète le deuil sous l'angle du conflit en soulignant les grandes tensions. L'objectif est de mettre en avant les « capacités d'adaptation » dont font preuve les endeuillés, les différentes « manière(s) d'apaiser les tensions dans le deuil¹⁸⁸ ». Elles sont répertoriées comme suit : la conservation et réorientation, la rupture et le déplacement, la position et l'ajustement. L'observation du conflit à travers les entretiens permet de réaffirmer l'activité du deuil de la part de l'endeuillé puisqu'il prend part à ces tensions, qui le définissent tout autant qu'il les définit. A travers l'interaction elle-même, il apparaît que l'endeuillé construit également lui-même le sens de son expérience dans l'interaction. Ainsi, la question est de comprendre « comment l'endeuillé est (...) acteur de sa propre socialisation¹⁸⁹ ».

Pour ce faire, K. Roudaut propose d'observer les interactions de face-à-face, partie intégrante

¹⁸⁸ Roudaut Karine, *Ibid.*, p 351

¹⁸⁹ Roudaut Karine, *Ibid.*, p 382

du processus de « régulation sociale informelle¹⁹⁰ » du deuil. À partir des interactions quotidiennes, il s'agit de comprendre comment l'endeuillé organise son expérience individuelle du deuil tout en l'intégrant dans une « trajectoire biographique ». La perspective interactionniste permet ici à K. Roudaut de mettre en avant l'« itinéraire moral de l'endeuillé » (E. Goffman), ce dernier effectuant sans arrêt un va et viens entre son rôle d'endeuillé et lui-même. Par l'étude des interactions avec les autres, K. Roudaut montre en quoi la « présentation de soi » constitue un enjeu du deuil, combien « faire face » et « maîtriser ses émotions » se révèlent être des éléments primordiaux dans la compréhension du parcours de l'endeuillé. Parmi d'autres, l'auteur cite un de ses entretiens où la personne définit le deuil comme le fait « de trouver la manière de continuer à vivre » afin d'illustrer les allers-retours incessants entre rupture (se laisser aller, vouloir en finir, etc.) et continuité, assurée par des modes de protection comme le mensonge, l'humour, le tact, permettant ainsi à l'individu de garder la face et de continuer.

La « force de l'habitude » (pour soi et pour les autres) est également un élément récurrent des entretiens et illustre bien cette activité du deuil. Enfin, sous le titre « les apparences sont trompeuses », K. Roudaut questionne le rapport entre la « maîtrise des impressions » de soi et le regard des autres, dans le sens où l'endeuillé situe son rôle en fonction du regard des autres mais également en fonction de ce qu'il s'imagine être le regard des autres sur lui.

Les interactions de l'endeuillé avec les autres et avec lui-même participe ainsi à un processus dynamique d'élaboration du deuil dont l'endeuillé est le point de départ. Celui-ci est constamment en ballottage et ses efforts (tensions) incessants afin de maintenir l'équilibre entre rupture et continuité sont visibles, notamment à travers les interactions de face-à-face. L'enjeu est d'assurer la continuité de son identité face au « sentiment de rupture de soi » que peut signifier la perte (avant/après). L'endeuillé s'aventure alors dans des tentatives multiples de « restructuration du soi par appropriation subjective et symbolique du deuil »¹⁹¹ que sont les souvenirs, la filiation, l'imagination, les croyances, le projet et le récit.

La perspective de K. Roudaut est innovante. En portant son attention sur l'*itinéraire moral* des endeuillés, sur comment ils se construisent une identité d'endeuillé, sur leurs multiples interactions avec les autres et sur les différents supports et activités du deuil, elle parvient à illustrer la part normative de ce dernier tout aussi bien que la part personnelle laissée à chacun

¹⁹⁰ Roudaut Karine, *Ibid.*, p 484

¹⁹¹ Roudaut Karine, *Ibid.*, p 485

par la notion d'expérience.

J-H. Déchaux et K. Roudaut sont les deux chercheurs dont je me suis inspiré pour étudier le traitement social de la mort et les modalités d'expression du deuil avec des outils conceptuels réactualisant et se démarquant des *a priori* et des postulats théoriques traditionnels. De cette perspective ont émergé mes trois axes d'analyse des entretiens de jeunes suite à la perte d'un(e) ami(e) : les *socialisations funéraires instituées* (correspondant aux funérailles), les *socialisations funéraires instituant* (des groupes d'appartenances de la personne défunte, ici principalement le groupe des amis proches) et le *vécu intime de la perte*.

Avant d'entamer l'analyse des entretiens, il me reste à compléter les apports de ces deux auteurs dans une seconde partie. Dans un premier temps, je reviendrai sur des analyses des phénomènes religieux contemporains comme partie intégrante du traitement social de la mort. Dans un second temps, j'apporterai des éléments de compréhension en reprenant à mon compte la tension entre refoulement et acceptation de la mort pour démontrer que la mort est mise en sens à travers des instruments symboliques propres aux sociétés occidentales. Dans un troisième et dernier temps, je pourrai alors présenter la méthodologie avant d'entamer l'analyse et l'interprétation des entretiens en troisième partie.

Seconde partie : Pour une approche socio-anthropologique de la mort

Chapitre III : Contribution à l'analyse du traitement social de la mort dans les sociétés occidentales

« Contrairement à ce que l'on nous dit, ce n'est donc pas l'indifférence croyante qui caractérise nos sociétés. C'est le fait que cette croyance échappe très largement au contrôle des grandes églises et des institutions religieuses¹⁹² ».

J.P. Willaime

1. Des formes du religieux aujourd'hui

À travers les premières pages de ce travail, nous avons déjà pu observer un certain nombre de changements dans les formes contemporaines de *traitement social* de la mort et du vécu du deuil. Pour autant, il y a un changement dont il n'a pas encore été question, celui des rapports avec l'au-delà. Connexe à la problématique générale, cette thématique est envisagée ici sous les angles de la croyance et du sacré. Les nouveaux visages de la croyance ainsi que la thèse du déplacement du sacré vont m'aider à compléter ce qui relève d'un *traitement social* de la mort et d'un vécu du deuil particuliers dans les sociétés occidentales.

1.1 Renouveau des croyances ou la recomposition du religieux

Je m'inspirerai des pensées développées par D. Hervieu-Léger tirées de son ouvrage « Le pèlerin et le converti », qui me paraissent être la meilleure synthèse actuelle des transformations des croyances dans les sociétés occidentales. Les deux figures que sont le *pèlerin* et le *converti* correspondent à un mouvement général des rapports à la transcendance et sont proches des problématiques touchant à la mort et au vécu du deuil. Elles mettent aussi en avant une tendance globale d'une certaine désinstitutionnalisation de la religion au profit d'un pluralisme religieux caractéristique des sociétés actuelles en Occident. En outre,

¹⁹² Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris, 1999, p 42

l'échantillon principal de son analyse est constitué d'un public plutôt jeune. En cela, sa réflexion aborde alors les grandes tendances à venir en matière de croyances, dont les jeunes de mon échantillon font partie.

1.1.1 Une question de choix individuel

D. Hervieu-Léger rappelle que la problématique de la perte de la religion a longtemps occupé le devant de la scène, alors que des penseurs, apparemment éloignés dans leurs visions de la société tels que E. Durkheim et M. Weber, ont tous « décliné l'idée d'une exclusion progressive du religieux et du moderne¹⁹³ ». Pourtant, les principaux traits de la modernité (la rationalité scientifique et technique, l'autonomie du sujet et la spécialisation des institutions) ont eu des conséquences importantes sur la religion. La rationalisation s'est faite mère du désenchantement du monde ; l'autonomie du sujet renvoie l'individu à lui-même et remet en cause les institutions religieuses dépositaires de sens et la spécialisation des institutions, et donne, à leur suite, la possibilité à l'individu de choisir son activité religieuse. Ainsi, « l'option religieuse est une option privée, rapportée au choix de l'individu et l'un des principes de nos sociétés est que précisément aucune société démocratique ne peut disqualifier des individus au nom de leurs croyances, mais au contraire doit les accepter comme faisant partie d'eux, faisant partie intime de leur liberté¹⁹⁴ ».

L'engagement religieux est devenu une question de choix parmi des options et s'oppose au modèle englobant des grandes institutions religieuses. Dans les années soixante-dix émergent de nouveaux phénomènes religieux, d'abord éloignés géographiquement, en Amérique latine, en Iran ou en Pologne, et ensuite plus près de nous avec un retour des évangélistes sur la scène politique lors de la première élection de Reagan¹⁹⁵. À la suite du Concile Vatican II, on assiste à un réinvestissement des pratiques de la religion populaire qui remettent en question la vision d'une société soi-disant « désenchantée ». En effet, de nombreuses traditions populaires considérées en voie de disparition font leur réapparition dans les années soixante-dix. Il s'agit, à titre d'exemples, des ostensions (processions) en Limousin qui, désormais connaissent un succès européen considérable ou encore le pèlerinage à Saint Jacques de Compostelle.

¹⁹³ Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti, Conférence à la Paroisse Saint Germain l'Auxerrois, 1999* (<http://www.saint.germain.free.fr/conferences/conferences00/hervieuleger.html>)

¹⁹⁴ Hervieu-Léger, *Ibid.*,

¹⁹⁵ Cette tendance se confirme toujours plus, voir notamment *Effervescences religieuses dans le monde*, Esprit, n° 333, avril-mai 2007, 383p

L'apparition des nouvelles spiritualités, de tous ces mélanges de psychologie moderne, de mouvements spirituels orientaux, très présents aux Etats-Unis et de plus en plus en France, confirme les sociétés occidentales contemporaines dans leurs caractéristiques éminemment croyantes¹⁹⁶. Il est important de remarquer que ces croyances ne sont vécues comme bonnes que si elles font du bien au niveau des affects (ressenti) et au niveau du corps (bien-être), participant ainsi à l'épanouissement de l'individu. La croyance en la réincarnation est, par exemple, « l'une des configurations les plus répandues du bricolage aujourd'hui¹⁹⁷ », mais elle ne correspond pas à la vision des bouddhistes ou les autres croyants en la réincarnation. La réincarnation bricolée, dans sa version occidentale, se représente comme une possibilité de recommencer son parcours de vie en évitant les échecs, éternellement jeune et beau et professionnellement accompli. On voit ici que la réincarnation est adaptée, bricolée en réponse à la société moderne basée sur la consommation et la réussite sociale et donne forme ainsi à des croyances originales¹⁹⁸.

1.1.2 Qu'est-ce que croire ?

D. Hervieu-Léger observe « une dérégulation institutionnelle du croire et une prolifération des croyances bricolées¹⁹⁹ » d'où émergent trois questions.

La première concerne les modalités du croire : qu'est-ce qui nous permet de différencier « dans le magma des bricolages contemporains²⁰⁰ », les croyances religieuses des croyances non religieuses ? À cette question, D. Hervieu-Léger répond qu'un croyant, qui croit religieusement, s'associe à une filiation, une continuité qui lui est antérieure. Ainsi, « croire religieusement, c'est se savoir ou se vouloir ou s'inventer un engendrement²⁰¹ ». Cependant, qu'en est-il de cet engendrement dans une société où la croyance religieuse ne se transmet plus exclusivement de génération en génération, mais où l'accent est porté sur le choix de l'individu ? Toute la réponse repose alors sur la difficulté de transmission, car les sociétés modernes donnent la place à l'autonomie de l'individu et le discours dominant veut qu'un enfant choisisse sa propre croyance et qu'elle ne lui soit pas imposée. Dans ce bricolage de

¹⁹⁶ Hervieu-Léger, Danièle, *ibid.*, L'auteur remarque qu'un auteur comme R. Aron avait déjà noté que le communisme s'associait aux phénomènes religieux classiques. Roger Bastide également parle du culte des vedettes comme les nouveaux saints et les cultes des mass-médias comme les nouvelles mythologies. Voir également Barthes Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1970, 233p

¹⁹⁷ D. Hervieu-Léger, *Ibid.*, p 11. L'auteur parle également de la croyance au diable comme la seconde croyance la plus répandue en France.

¹⁹⁸ Voir sur la réincarnation Baudry, Patrick, "Le sens de la ritualité funéraire", in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », p 235

¹⁹⁹ Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

²⁰⁰ Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

²⁰¹ Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

significations, il est intéressant d'observer comment les individus vont se relier à une descendance. On se retrouve alors dans une société où chacun va puiser dans des sphères d'identification différentes, que l'auteur nomme « les dimensions communautaires, éthiques, culturelles et émotionnelles²⁰² » du croire, et c'est leurs combinaisons qu'il faut étudier afin de comprendre le fait religieux.

La seconde question se rapporte aux outils d'une étude dont la notion principale est le pratiquant. L'ancien modèle d'analyse correspondait à l'image de croyances religieuses stables et encadrées par les grandes institutions. Or, ce modèle ne convient plus à la réalité d'aujourd'hui qui fait de toutes croyances des sources de vérité modulables à volonté. Schématiquement, ne pas aller à la messe tous les dimanches ou ne pas être un pratiquant assidu comme l'entend la tradition, s'ils sont dans une certaine mesure encore valables, ne sont plus des critères déterminants pour faire état de la croyance d'une personne. Le modèle du « pèlerin » et du « converti » proposé par l'auteur prétend alors rendre compte de cette mobilité.

Le pèlerin est la figure métaphorique de l'individu qui trace son chemin selon ses propres désirs, qui choisit son parcours et gère comme il l'entend sa participation à telle ou telle activité. Sa pratique n'est pas forcément quotidienne, elle est ponctuelle. Il pourra effectuer un pèlerinage en tant que parcours religieux et ne plus rien faire ensuite pendant plusieurs mois. « Nous sommes devant un paysage de croyants en vadrouille, de croyants-baladeurs²⁰³ ».

L'autre figure, le converti, correspond à l'individu dont la foi est personnelle, construite et réfléchie et non pas transmise par le biais de grands dogmes irréfutables. On en revient à la question de l'engendrement évoquée plus haut, c'est-à-dire la construction d'une identité religieuse par l'individu en s'inventant une filiation, en proclamant appartenir à telle ou telle tradition. En parallèle, il est intéressant de noter que cette figure du converti se retrouve dans les croyants de type traditionnel. On assiste en effet à une réappropriation de l'obligation de la part de ces personnes qui ne vont plus à l'église parce que c'est l'usage mais par choix personnel. On recense par exemple en France environ 13.000 baptêmes d'adultes par an en 1999 alors qu'on n'en comptait que 700 dix ans auparavant.

Troisième question : dans une société où la construction des identités religieuses est caractérisée par le choix personnel et la mobilité, des formes collectives de « sociabilité

²⁰² Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

²⁰³ Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

religieuse » sont-elles envisageables ? Selon D. Hervieu-Léger, malgré cette « auto validation » des croyances, les personnes ressentent le besoin d'une validation collective même si elle n'est que temporaire et ponctuelle. L'auteure l'associe à un profond besoin de lien social. Cette validation collective s'effectue selon deux modèles dont le premier est « la validation soft » qui fait appel au réseau interpersonnel, où la validation s'effectue entre personnes proches (validation mutuelle²⁰⁴). Le second modèle met en avant des besoins plus importants où le partage de vérité et de comportements communs est nécessaire et où « on atteste par son comportement global qu'on est dans le régime de la vérité²⁰⁵ ». Il s'est créé ainsi une polarisation du fait religieux contemporain entre des religiosités « softs » et des groupes restreints affichant leur vérité comme exclusive (les sectes par exemple).

Cette vision d'une recomposition du religieux est également partagée par de nombreux penseurs de la religion. Parmi d'autres, nous pouvons citer J-P. Willaime lorsqu'il parle de religieux « à la carte »²⁰⁶ : « les Européens refusent le menu religieux que proposent les Eglises au profit d'un religieux à la carte où chacun puisant ici ou là, compose l'univers religieux qui lui convient (...) Nous sommes à l'heure des syncrétismes, du mélange des traditions : les frontières symboliques sont devenues très poreuses et les individus sont exposés à toutes sortes d'offres. Les identités religieuses sont fragilisées au profit des identités par choix »²⁰⁷.

L'ensemble des jeunes que j'ai pu interviewer participe de ce mouvement de recomposition du religieux avec des bricolages significatifs et particulièrement visibles lors des fêtes qu'ils organisent à la mort d'un de leurs amis. A l'image de l'individu décrit dans cette partie, les jeunes de mon échantillon, tendent à choisir eux-mêmes leurs propres croyances, en puisant ici et là dans toutes les formes de religions et de spiritualités.

Pour effectuer la transition avec la prochaine partie, j'emprunterai une citation de G. Ménard : « pour que l'on puisse ainsi parler de « retour » du religieux ou du sacré, encore faudrait-il qu'il y ait eu « départ ». Or, si l'on peut effectivement parler du dépérissement de certaines formes historiques traditionnelles de la religion (...) il en va tout autrement de la religion elle-

²⁰⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

²⁰⁵ Hervieu-Léger, Danièle, *Ibid.*,

²⁰⁶ Willaime Jean Paul, "Reconfigurations ultramodernes", in *Esprit, Effervescence religieuses dans le monde*, op.cit., pp. 146-155. Voir également Bodart Senn J., "Chacun compose l'univers religieux qui lui convient", *Repère Social*, n° 56, avril 2004, pp. 23 et Bobineau Olivier et Tank-Stoper Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris, coll. "128", 2007, 128p

²⁰⁷ Willaime Jean Paul, *ibid.*, p 147-148

même qui, elle (...) n'est vraisemblablement jamais « partie », bien qu'elle ait en revanche eu tendance à emprunter un grand nombre de nouveaux visages²⁰⁸ ». L'hypothèse d'un *déplacement du sacré*, est inspiré d'un mouvement des sciences des religions porté notamment par R. Bastide, et qui permet ainsi d'avoir une conception plus ouverte de la religion. En cela, « il apparaît indispensable de revenir à la source de toute réalité religieuse authentique, c'est-à-dire l'expérience même du sacré²⁰⁹ ». Cette perspective sur les manifestations du sacré (les *hiérophanies* de M. Eliade) a partie liée avec ce travail puisque la mort est cette expérience ultime du « ganz andere²¹⁰ », le tout autre, cette inconnue qui, lorsqu'elle frappe les humains, provoque le désordre en les confrontant à ce qui les dépasse et les définit comme être humain. Le vécu de la mort d'un(e) « jeune » par ses amis est à comprendre en ce sens : souvent pour la première fois, ces jeunes font face concrètement au monde de la mort et mobilisent l'outil de la fête, source d'excès et de transgressions qui sont autant d'éléments d'accession au sacré.

1.2 Mobilité des bornes du sacré ou l'*instituant* comme base de réflexion

« Mais enfin n'assiste-t-on pas aujourd'hui à une nouvelle recherche passionnée du sacré chez les jeunes – comme si nos contemporains, après une assez longue période de développement de l'athéisme, ou seulement d'abandon à l'indifférence, se rendaient de nouveau compte de l'existence en eux d'un vide spirituel à combler, et constataient à partir de ce sentiment de vide qu'une personnalité qui ne s'enracinerait pas dans une sorte d'enthousiasme sacré ne serait en définitive qu'une personnalité châtrée de ce qui constitue une dimension anthropologique universelle et constante pour tout homme vivant la dimension religieuse ».

Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, Stock, Paris, 1997, p 209-210

Dans « Jouissance du sacré, religion et postmodernité », D. Jeffrey constate que la modernité s'est construite sur un rejet de la religion, comme si les idéaux scientistes et le progrès reléguaient la religion à un autre âge. Cependant, l'homme moderne a toujours été religieux, mais les signes de cette religiosité sont moins perceptibles et il faut « inventer une façon nouvelle de dire la religion²¹¹ ». C'est ce qui se passe avec la religion de la postmodernité²¹²

²⁰⁸ Ménard Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Téraèdre, Paris, 2001, p 27

²⁰⁹ Ménard, Guy, *Idid.*, p 28

²¹⁰ Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, 185p

²¹¹ Jeffrey, Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Armand Colin, Paris, 1998, p 9

qui prend ses distances par rapport au Christianisme et qui vient prendre dans toutes les autres religions. Il s'agit de se bricoler une religion personnelle (religiosité) afin de faire face aux événements de la vie (perte, séparation, deuil, manque, etc.) où les individus se confrontent à des crises de sens qui leur rappellent symboliquement leur propre mortalité. Ces situations, l'homme moderne, c'est-à-dire maîtrisant et dominant son environnement, ne saurait plus les réguler puisqu'il a rejeté la religion dont c'était le rôle principal. La violence émanant de ces crises serait refoulée par l'individu moderne voulant tout pacifier au nom de la raison, alors que ces situations sont créatrices de vie et de changements. Pour paraphraser un grand penseur du sacré, René Girard²¹³, la violence est le cœur véritable de l'expérience du sacré et sa forme la plus significative est la mort, tout aussi destructrice que fondatrice. C'est de cette violence dont il est question avec la mort d'un(e) ami(e) pour ses pairs, et chacun(e) mobilise ses propres ressources (religiosité personnelle) pour la prendre en compte afin de l'autoriser et ainsi la ritualiser et la symboliser.

Les formes d'expression du sacré se sont transformées sous l'impulsion de la modernité qui rejette tout dogmatisme religieux émanant des institutions et des rituels²¹⁴, mouvement particulièrement prégnant chez les jeunes de mon échantillon²¹⁵. La religiosité postmoderne tend à être personnelle mais les outils pour la décrire sont à créer puisque la religion se vit désormais au fil des événements forts de la vie d'une personne et non plus uniquement par rapport à une institution. Mais comment définit-on la religiosité ? La religiosité est, en fait, le travail symbolique effectué afin d'apprivoiser des émotions fortes, « si fortes qu'elles expulsent hors de soi, aux confins de l'humanité, de l'autre côté de l'acceptable²¹⁶ ». La religion, selon D. Jeffrey, permet la ritualisation et la symbolisation de ces émotions, qui sont d'autant plus des limites (des interdits) de l'identité humaine, qui varient selon les cultures :

²¹² « La post-modernité rend compte du pluralisme et de la diversité croissante qui marquent les sociétés occidentales. Elle se traduit également par des valeurs telles que la promotion des droits et libertés individuels, la volonté de choisir soi-même ses critères de vie, etc., ainsi que par des phénomènes tels que l'apparition de la consommation de masse, l'essor technoscientifique, et la montée de l'hédonisme, pour ne nommer que ceux-là », Lussier Roger, « La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires », in *Religiologiques*, n°19 (printemps 1999). On observe effectivement un mouvement qui tend à concilier ce qu'on a eu l'habitude de définir sous les traits de la modernité et de la tradition en matière religieuse. Mon regard se porte sur les recompositions, les liens dont les formes changent et qui peuvent toujours être définis comme religieux.

²¹³ Girard, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, 534p

²¹⁴ Avec son livre précédemment cité, voir notamment Ménard Guy, « Les déplacements du sacré et du religieux », in *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*, Larouche Jean-Marc, Ménard Guy (dir.), PUL, Laval, 2001, (http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div23.html)

²¹⁵ En ce sens, je poursuivrai dans la partie de l'analyse des entretiens avec ce que nomme N. Elias un mouvement de « déformalisation » où tout ce qui relève de l'institution et du sens prescrit est suspect pour l'individu et rejeté *a priori*.

²¹⁶ Jeffrey, Denis, *Ibid.*, p 51

« Ce qui est fondamentalement sacré pour une société, comme pour chaque individu par ailleurs, c'est une expérience qui signale la présence d'interdits²¹⁷ ». L'intention affichée de l'auteur est alors de repérer les actions symboliques du quotidien cherchant à lénifier les angoisses et enchanter la vie. Il s'agit de traduire en terme religieux des expériences qui signalent des interdits.

A ce titre, le rituel d'Halloween est une illustration pertinente puisque le masque de la mort est emprunté le temps d'une soirée²¹⁸. Lors de cet événement sont ritualisés les interdits de la mort et de l'image de soi, qu'on modifie par le déguisement, permettant la représentation de l'inacceptable mortalité et la perte d'immortalité. Par la confusion des signes, il s'agit également de s'ouvrir à l'Autre, et les masques sont les ponts vers cette altérité. Cela tient du religieux « parce qu'elle (la fiction volontaire) met en scène des interdits et que cette mise en scène des interdits peut donner à vivre une expérience du sacré. Tel est le secret de la magie des rituels. Accepter le jeu de leur mise en scène suscite parfois une expérience de terreur fascinante qui n'est pas étrangère aux puissants interdits qui entretiennent les limites de l'humanité²¹⁹ ». L'*homo religiosus* se redécouvre ainsi des manières de dire le lien avec le sacré, à lui-même, à autrui et à son environnement²²⁰.

D. Jeffrey se fait également l'écho des penseurs tels que R. Bastide, M. Eliade et R. Caillois dont les travaux ont mis en avant la pertinence de la thèse d'un *déplacement du sacré* vers des productions humaines *a priori* non religieuses. Il faut donc étudier ce que D. Jeffrey appelle le contenu manifeste et le contenu latent du religieux. Cette opposition s'inspire de la dialectique « *institué-instituant* », base de la dynamique religieuse oscillant entre encadrement et

²¹⁷ Jeffrey, Denis, *Ibid.*, p 52

²¹⁸ Voir également Lherm Adrien, "Les enjeux sociaux du rite : l'exemple de la fête d'Halloween", in *Hypothèses*, 1/1997, pp. 23-30

²¹⁹ Jeffrey, Denis, *Ibid.*, p 63

²²⁰ Lorsque j'évoque cet exemple dans mes formations, l'exemple d'Halloween choque et est souvent remis en cause par son aspect commercial²²⁰. Certes, la dimension monétaire d'Halloween n'est pas négligeable mais comme dans toute manifestation d'aujourd'hui ou d'hier, l'argent en fait partie. On oublie trop facilement qu'une fête, bien que commerciale, ne peut fonctionner que si des personnes se l'approprient, l'investissent, et attribuent du sens à leur participation. Faire la fête en se déguisant en squelette, en mangeant des bonbons en tête de mort et en s'amusant à faire peur aux gens n'est pas anodin, et encore moins de faire jouer cette mise en scène par des enfants. Halloween n'est qu'une forme particulière des carnivals que l'on observe dans toutes les aires culturelles où les masques et les mises en scène servent à l'introduction dans un monde de l'extra-ordinaire, l'inverse du quotidien. Par ce truchement de la réalité, l'objectif est d'entrer dans un monde Autre où les visages et les comportements ne sont plus les mêmes et où des excès et des transgressions sont permis. Imaginez-vous anthropologue débarquant sur une île déserte où la population locale aurait des pratiques similaires, diriez-vous à propos de cette fête : « non, non cette fête ne signifie pas grand chose, elle est trop commerciale, l'argent a tout biaisé, le reste n'est pas important » ? Le fond semble être similaire et la forme reprend certaines caractéristiques dites « postmodernes » de cette fête : la dimension commerciale importante, la transgression par le ludique et l'aspect éphémère de cette fête qui a eu un franc succès mais qui semble en train de perdre son souffle.

créativité. De nombreuses études ont été menées sur l'institution religieuse mais, comparativement, peu ont été entreprises sur ces manifestations apparemment non religieuses prenant place hors institution. Cette dimension de l'*institué/instituant* héritée de R. Bastide²²¹ et de ces successeurs, constitue le point de départ de mon travail sur le vécu de la perte d'un(e) ami(e) par des jeunes.

Associant la proposition de J-H. Déchaux d'étudier toutes les *socialisations* provoquées par un décès à ces dimensions de l'*institué* et de l'*instituant*, j'ai ainsi questionné des jeunes sur ce que j'ai nommée les *socialisations funéraires instituées* et les *socialisations funéraires instituanes*. Loin de s'opposer, ces deux *mises en formes* des socialisations funéraires sont complémentaires et se nourrissent l'une de l'autre.

1.3 L'expérience du sacré : de l'instituant à l'intime

L'opposition sacré/profane subit également une profonde transformation puisque le sacré n'est plus encadré par une seule institution. Auparavant pertinente, cette opposition ne l'est plus dans les mêmes formes aujourd'hui. En effet, les religiosités personnelles²²² permettent à chacun de définir lui-même ce qu'il considère comme sacré ou profane. « L'expérience religieuse ne dépend pas tant du lieu que de la sensibilité de la personne qui profite d'un lieu, d'un moment ou d'un événement pour éprouver et exprimer ce qui le rattache au destin de l'ensemble des humains²²³ ». C'est le cas de la fête d'anniversaire qui symbolise le temps qui passe mais affirme aussi la vie et notre appartenance à l'humanité. Ce sont des rites comme celui-ci qui organisent le temps et délimitent l'espace dans une société qui, bien qu'elle se veuille sans aspérité, sans violence, réclame des aléas, des événements de vie qui en font la valeur. La passion pour les pratiques extrêmes reflète bien cette tension qui s'opère entre un besoin d'*institué* d'un côté et d'un autre, un besoin d'*instituant*, exprimée par la transgression symbolique d'un interdit : jouer avec la mort²²⁴.

²²¹ Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, Stock, Paris, 1997, 229p

²²² Ceci est en lien avec les pensées de J-F Lyotard sur l'effritement des grands récits. R. Luissier en s'inspirant de cet auteur parle également des *micromythes* qui émergent face au grands mythes fondateurs. Selon lui, « la fin des grands récits ne correspond pas pour autant au désenchantement total des individus postmodernes. Des micromythes permettent aux individus de continuer à croire, sans pour autant tomber dans le dogmatisme qu'instaurent souvent les grandes idéologies » in R. Luissier, *La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires*, op.cit.

²²³ D. Jeffrey, *Ibid.*, p 94

²²⁴ Le Breton David, *Conduites à risques. Des jeux de mort au jeu de vivre*, PUF, Paris, 2002, 225p ou encore, Le Breton David, "Le grand frisson. Jeux délibérés avec la mort : la quête de soi", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, pp. 1075-1088

Afin de perdurer, un interdit doit être transgressé afin d'être réaffirmé et réadapté mais ce n'est plus nécessairement ni dans des temps et des espaces prescrits ni avec les mêmes personnes. En d'autres termes, les expériences du sacré se sont déplacées car elles étaient trop encadrées par des religions qui les rendaient caduques. Conditions de leurs émergences, l'indéterminé et l'imprévisible ont été « bâillonnés » par la rigidité et la formalité des Eglises. Ces caractéristiques se retrouvent chez les jeunes de mon échantillon au travers d'un rejet du sens des rites funéraires officiels et par la mise en avant de célébrations plus *instituanes* avec des logiques comme le *hasard* et la *surprise* et qui font écho à l'indéterminé et l'imprévisible²²⁵.

Un interdit sera respecté s'il est « re-présentable » et bien qu'il modère les sentiments excessifs, il invite toutefois à leur transgression symbolique (la fête, les conduites à risque, le sacrifice, les excès), c'est-à-dire à exprimer les sentiments qui excèdent la personne. Cela permet « de classifier, de distinguer, de marquer les limites et les différences identitaires dans un système donné²²⁶ ». La nuance est dans la symbolisation de l'interdit et à l'attribution de son sens. La violence exercée lors d'une guerre est plus « acceptable » lorsqu'on lui attribue un sens, ou l'enterrement de vie de garçon contient une violence symbolique importante mais elle est détournée à des fins précises (dire la perte de célibat, marquer le passage).

Bien qu'elle soit devenue plus privée, la religion ritualise l'expérience « traumatisante » (trauma = qui excède) de l'exposition à la mort. En l'acceptant, l'Homme donne alors sens à sa vie. La menace de mort, source des interdits qu'on symbolise par des rituels, est aussi comparable au traumatisme dans le fonctionnement de la mémoire. À la fois condition de son émergence et sa négation, le traumatisme engendre la mémoire, comme la mort crée la vie. Mise en parallèle avec l'émergence des religiosités personnelles, la mutation par rapport à la religiosité traditionnelle est très importante : « la notion d'expérience renvoie à un sujet qui construit ses normes identitaires en apprenant à ritualiser son propre devenir²²⁷ ». Les individus de mon échantillon sont de ceux qui valorisent cette expérience individualisée du vécu de la mort dont les formes rappellent celles du religieux. Chaque société ritualise ses interdits par rapport à la mort de manière spécifique afin de rendre manifeste sa menace et de l'appivoiser. A titre d'exemple, les sociétés dites traditionnelles mettent l'accent sur l'inceste et le cannibalisme et les sociétés occidentales sur la sexualité, l'étrangeté, l'alimentation ou

²²⁵ Voir Chapitre VII : 1. Ressources de l'intime

²²⁶ Jeffrey, Denis, *Ibid.*, p 134. La différence est que la loi sanctionne alors que l'interdit appelle la transgression, elle est permise et même provoquée.

²²⁷ Jeffrey, Denis, *Ibid.*, p 147

encore l'hygiène. Selon D. Jeffrey, ceci reflète un « dépassement des dichotomies propres de la modernité²²⁸ » qui lui permet de soutenir la thèse de la postmodernité. Même si ce processus²²⁹ n'est qu'une tendance ou si l'on peut contester tel ou tel point théorique, cette lecture de la réalité augure effectivement un nouveau rapport à soi, à autrui et au monde qui entoure les individus contemporains.

L'expérience du sacré se conjugue avec une dimension personnelle qui va jusqu'à l'intime, et ne se fige plus uniquement dans un lieu, un espace ou un moment précis avec des facteurs déclencheurs prédéterminés. Au contraire, l'accès au sacré peut prendre des formes multiples, et apparemment profanes (au sens traditionnel), et survenir dans des lieux inédits. Loin d'être une tendance insignifiante, cette hypothèse du déplacement du sacré semble empreinte des bouleversements que connaissent les sociétés occidentales, dont l'une des caractéristiques majeures est le repli sur soi, sur l'intime²³⁰. Alors pourquoi le sacré se démarquerait-il de cette tendance ?

La thèse d'un renouveau religieux, d'un déplacement du sacré et d'expérience du sacré dans d'autres espaces, d'autres temps et avec d'autres personnes jusqu'à son propre soi, se retrouvent dans l'ensemble de mon échantillon et seront traités dans l'analyse et l'interprétation des entretiens.

1.4 Manifestations contemporaines du religieux : nouveaux espaces et nouveaux temps

Dans une optique d'illustration des nouvelles formes actuellement connues de manifestations religieuses, je reprendrai brièvement deux auteurs, un dont l'accent est plus porté sur les manifestations marginales de ce religieux et un autre qui, à l'inverse, observe comment une forme plus *instituée* se sert de l'*instituant*, la marge, pour se régénérer.

²²⁸ Jeffrey, Denis, *Ibid.*, p 29

²²⁹ Nous rappelons que D. Jeffrey compte quatre thèmes pour caractériser la critique de la modernité : la crise du progrès, la critique radicale de la raison moderne, le métissage des cultures, et le développement accéléré des technologies liées à la diffusion de l'information, in Jeffrey Denis, "Religion et postmodernité : un problème d'identité", in *Religiologiques*, n°19, (printemps 1999). Il s'agit également dans la postmodernité de faire ressortir la « complémentarité tensionnelle qui lie la tradition et la modernité », citation de Goguel D'Allondans Thierry, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Les presses de l'Université de Laval, Canada, 2002, p 130

²³⁰ Signes des temps, la télévision et ses programmes de « real-TV » ainsi que les reportages du journal télévisé avec l'emblématique 13h de TF1, qui se veulent de plus en plus proches des gens, voir notamment Cauquelin Anne, *L'exposition de soi. Du journal intime aux webcams*, Eschel, Paris, coll. « Fenêtre sur », 96p. La guerre est également de plus en plus décrite, avec des moyens plus sophistiqués afin d'entrer dans la réalité du terrain. Prétexte qui d'ailleurs permet de « mater » l'horreur, voir entre autres Marzano Michela, *La mort spectacle. Enquête sur l'« horreur-réalité »*, Gallimard, Paris, 2007, 77p

1.4.1 *Burning Man* et l'ouverture du sens

J-F. Gaultier, professeur à l'UQAM, a étudié et observé le festival de *Burning Man* avec une perspective d'analyse inspirée des travaux de la revue *Religiologiques*, elle-même basée sur des auteurs comme R. Bastide, R. Caillois ou encore G. Bataille.

Depuis plus de 20 ans, ce festival n'a pas cessé d'évoluer et regroupe aujourd'hui environ 50.000 participants pendant une semaine chaque année²³¹ dans un désert du . Les maîtres mots sont l'autonomie et le respect dans le but de former une communauté dans laquelle, pendant une semaine, toutes les excentricités sont libres d'être exprimées - les nombreuses vidéos sur leur site Internet ou sur des plateformes comme Youtube ou Dailymotion en témoignent. Ces temps festifs se veulent à l'écoute de la « Nature » et c'est également pour cette raison qu'un des leitmotifs est de repartir du lieu sans laisser aucune trace, autre signe d'une fête en lien avec les valeurs actuelles de protection et de respect de la « Nature ». Depuis 1997, des thèmes communs sont proposés, sans être imposés, tels que *Fertility, Time, Hell, Outer Space, The Body, Floating World* ou encore *Beyond Belief*. Chaque participant doit amener tout ce dont il aura besoin car aucun service n'est proposé par l'organisation du festival, hormis des toilettes et ce que les autres participants peuvent offrir.

L'organisation spatiale du festival est particulière, en demi-cercle avec une figure centrale :

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 3 : *Burning Man Festival*

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 4 : *Le Man*

Une « figure gigantesque du *Man*, construite de bois et de néons (...) fait près de vingt mètres de haut (...) le *Man* est le véritable centre spatial et symbolique de la cité et condense à lui tout seul toutes les métaphores et les interprétations que les participants donnent à l'événement et à leur expérience. Le festival culmine le samedi soir, alors que la figure est brûlée lors d'un rituel sacrificiel d'une rare énergie »²³².

²³¹ <http://www.burningman.com/whatisburningman/>, consulté le 8 juin 2010, à 10h21

²³² Une pratique similaire s'effectuait encore au début des années 2000 au festival Roskilde, au Danemark, qui est connu comme l'un des plus grands festivals en plein air d'Europe.

J-F. Gauthier²³³ décrit également une foule dansant autour de cette effigie en feu et une soirée où de nombreuses autres créations ont été brûlées. En 2001, un *Temple des Pleurs* a été construit spécifiquement à la mémoire des suicidés et il semble plus largement que chaque année, autour d'un temple particulier et/ou d'une œuvre, de nombreux participants viennent déposer des messages ou effectuer des prières dirigées pour des êtres disparus. Cette dimension du feu est très « sacrificielle et en quelque sorte purificatoire : les endeuillées y laissent aller quelque chose, à signification personnelle²³⁴ ».

Le temps du festival est un temps d'excès où l'on pourra aussi pleurer et célébrer les morts. J-F. Gauthier décrit *Burning Man* comme « un phénomène populiste et une communauté structurée à la manière d'Internet, horizontale et en réseaux (...) (c'est) un phénomène polysémique²³⁵ », condition de son efficacité. Cette figure du *Man* est justement proposée pour que chacun des participants puisse y appliquer sa propre interprétation, logique qui évoque clairement une dimension religieuse. Reprenant Jacques Gaillot, l'auteur démontre ainsi que « c'est plutôt le « sens multiple » ou, mieux encore, le sens ouvert qui permet la communauté – et par le fait même, l'efficacité symbolique et rituelle²³⁶ ». Ces transgressions et ces excès sont des formes explicitement instituantes mais elles n'en signalent pas moins la présence d'interdits qui révèlent une dimension religieuse : « c'est la mise en scène pèlerine de ce rituel sacrificiel annuel qui permet les rituels publics ou plus intimes du Temple en créant de manière éphémère et intense un espace liminal et polysémique, un espace « sacré » qui contraste autant que possible avec la civilisation²³⁷ ».

Tels des pèlerins rappelant ceux décrits par D. Hervieu-Léger, les participants se purgent symboliquement lors de ce festival qui opère une véritable catharsis pour chacun(e). Il est efficace symboliquement car il propose un cadre hors quotidien, non profane, qui se conjugue avec la valeur de l'éphémère et celle de l'expérimentation, laissant la libre interprétation aux individus sur le sens de ces journées.

²³³ Gauthier François, «Le temple de l'honneur. Rituels et deuils dans le désert au festival *Burning Man*», in *Frontières*, vol 17, n° 1, automne 2004, pp. 87-90

²³⁴ Gauthier François, *Ibid.*, p 88

²³⁵ Gauthier François, *Ibid.*, p 89

²³⁶ Gauthier François, *Ibid.*, p 90

²³⁷ Gauthier François, *Ibid.*, p 90. J-F. Gauthier a poursuivi ses analyses en travaillant sur les *fêtes techno*. Reprenant des perspectives similaires sur le déplacement du sacré, l'auteur démontre comment les *fêtes techno* sont de véritables « techno-ritualités » qui revêtent une forme religieuse particulière, un cadre proposant à ses participants des expériences du sacré en laissant le sens « ouvert » et qu'il relie également à une dimension plus politique et contestataire. Voir Gauthier J-F : *La recomposition du Religieux et du Politique dans la société du marché. Fêtes techno et nouveaux mouvements contestataires*, 434p. Thèse présentée en Sciences des Religions, Université du Québec à Montréal, avril 2006

Comme je le montrerai dans l'analyse des entretiens, on peut retrouver de telles pratiques avec une logique similaire à l'échelle du groupe des pairs confronté à la mort d'un(e) des leurs. Ces derniers vont souvent faire la fête suite au décès et cherchent à reconstituer un espace particulier, hors quotidien, formé par les pairs comme groupe d'appartenance, finalement le seul à même de proposer un sens ouvert à chacun des participants sans qu'ils se ressentent enfermés. Comme la fête, Internet semble être également un des espaces particulièrement investis par les jeunes de mon échantillon.

1.4.2 Internet : usages religieux et spatialisation des défunts

Dans un ouvrage très complet²³⁸, J-F Mayer observe la présence des religions en ligne et cherche à en connaître les usages. Un des intérêts majeurs de son travail réside dans l'explication que depuis les balbutiements d'Internet, chaque religion monothéiste a cherché à investir ce nouvel espace et a très vite proposé à ses fidèles des moyens de communier par Internet, de célébrer leurs défunts ou d'être simplement en connexion avec un lieu sacré : « témoin ce site juif, qui offre une vue permanente par webcam sur le « Mur des lamentations » (Mur occidental !). Non seulement nous pouvons voir le Mur en temps réel, mais y placer une prière depuis notre ordinateur (...) Nous trouvons même sur le Web une Messiahcam, braquée en permanence sur deux sites cruciaux pour le retour du Christ²³⁹ ».

A l'image de la télévision lorsqu'elle pénètre les foyers, on peut désormais exercer sa croyance et être en lien avec sa communauté *via* Internet. Le Vatican a son site Internet ainsi que toutes les autres grandes religions. Tout en observant les écueils qu'Internet peut provoquer, l'auteur démontre la prise de position des religions qui, face à une offre religieuse et spirituelle massive sur le Web qu'elles ne peuvent réellement contrôler, doivent investir cet espace et rassembler leurs fidèles également en ligne. Le prosélytisme religieux, par exemple, s'effectue en quelques clics : « vous pourrez ainsi devenir une sentinelle du web. Vous irez sur les routes immatérielles du Réseau des Réseaux, où les âmes errantes sont plus nombreuses que sur n'importe quel chemin »²⁴⁰. Citation tirée du site Christcity, on observe combien Internet est l'objet d'une nouvelle conquête, d'une évangélisation pour les chrétiens, et finalement, comme pour toutes les autres religions ou spiritualités, un espace d'enjeux essentiels.

²³⁸ Mayer Jean-François, *Internet et Religion*, Infolio Editions, Gollion (Suisse), 2005, 179p

²³⁹ Mayer Jean-François, *Ibid.*, p 21-22

²⁴⁰ Mayer Jean-François, *Ibid.*, p 60. Voir également le chapitre 4 du même livre : Internet, pays de mission : prosélytisme et conversion sur le Web, pp. 107-147

Comme dans l'espace physique, la religion doit être visible dans l'espace « virtuel » et cela passe par la création de site Internet et de blogs pour diffuser leur message. Lorsqu'il observe « la présence aujourd'hui foisonnante des ordres monastiques sur Internet », c'est à dessein que J-F Mayer pose pertinemment la question suivante : « pourquoi des moines, retirés du monde, choisissent-ils d'être présents dans l'espace virtuel ?²⁴¹ ». Avec force illustration, l'auteur démontre qu'Internet est tout sauf anodin et est pris très au sérieux par toutes les religions. Cela pose également des questions sur les formes de communion et de prière ou encore des frontières entre le profane et le sacré et qui les contrôlent. Selon le jésuite italien Antonio Sapadaro, qui a publié un article au sujet du jeu en ligne Second Life, ce jeu vidéo peut être considéré comme une « terre de mission » et les exemples ne manquent pas pour situer l'église au milieu d'un village ou pour proposer que des « hommes viennent à la foi en Jésus grâce au service des chrétiens dans Second Life²⁴² ».

À l'image des grandes traditions religieuses, la mort d'un jeune se doit d'être visible également dans l'espace Internet, comme le démontre le site Mydeathspace.com :

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig 5 : My DeathSpace, <http://www.timrubber.com/mydeathspace-freak-du-dimanche-5/>, consulté le 10 juin 2010, 13h14

Reprenant la plateforme Myspace, ce site se propose de situer tous les défunts aux Etats-Unis et de les regrouper sur un seul site. Lors de la consultation, il y avait en archive 533 pages référençant chacune 14 morts, donc au total 7462 morts. Dans un but affiché de prévention

²⁴¹ Mayer Jean-François, *Ibid.*, p 71

²⁴² Mayer Jean-François, *Ibid.*, p 173

des risques liés à la consommation d'alcool ou de drogues et des accidents, le site Internet est avant tout une localisation de la mort dans l'espace virtuel d'Internet. Sur cette « google map », les morts semblent envahir les Etats-Unis et si l'on clique sur une des silhouettes noires (rappelant celles sur les routes françaises), on est dirigé sur un profil. La plupart des morts référencées sont des jeunes entre 15 et 30 ans, tous de mort violente, en témoignent le profil ci-dessous :

Brianna Bowen (21) was killed in a rollover accident 20 minutes after a triple shooting

[ShareThis](#)

Filed Under: [Automobile Accident](#)

Published: Aug 02, 2006 @ 12:00 AM



Brianna Bowen (21)

Date: Mar 03, 2006

Cause of Death: Automobile Accident

Location: Atlanta, GA

URL: [go to their myspace](#)

An accident in which an SUV flipped, killing a 21-year-old woman on I-75 southbound in Fulton County early Friday, is linked to a triple shooting at a nightclub on Marietta Boulevard, Atlanta police officials confirmed for 11Alive.

Three people were shot at The Body Tap in Northwest Atlanta just before 3:30 a.m. while trying to break up a dispute in the parking lot, investigators said. Darius Price, 30, suffered three gunshot wounds to the abdomen and was listed in critical condition at Grady Memorial Hospital. Kevin Stewart, 47, and Joseph Brown, 29, were listed in stable condition at the hospital.

Twenty minutes after the shooting, the driver of a Toyota 4-Runner lost control and flipped the vehicle two times on I-75 southbound near Howell Mill Road. A passenger in the SUV was ejected from the vehicle. A passerby drove her and the driver to Piedmont Hospital, but Brianna Bowen died of her injuries.

The driver of the Toyota, Jarreau Turk, has been charged with homicide by vehicle in the second degree, failure to maintain a lane, driving with a suspended license, and possession of marijuana.

Atlanta police later confirmed that Turk and his passenger had been involved in some level with the altercation at The Body Tap before the accident.

The fatal wreck on I-75 south initially blocked all except the HOV lane of the highway. A second lane was reopened about 6:30 a.m. to allow some drivers to squeeze through the jam, which stretched back to Mount Paran and neared I-285. The highway eventually reopened completely by 7 a.m.

Related Article(s): [Nightclub Shooting, Wreck Linked](#)

18 responses to this article...

Fig. 6 : Profil My DeathSpace

Si l'on clique sur une référence, une description généralement assez précise des circonstances de la mort, parfois avec des photos, est proposée. De même, des liens vers des articles relatant cette mort et même des sites intégralement consacrés aux personnes défuntés, *via* leur « myspace ». On observe également des commentaires de la part des proches pour chacun de ces « profils » de mort.

Le site Mydeathspace propose également des forums sur les personnes disparues et sur les criminels. En résumé, c'est un véritable cimetière virtuel usant des techniques contemporaines pour célébrer les défunts aussi bien qu'une forme de *memento mori* contemporain²⁴³. Bien que l'on retrouve les références de mort « célèbres », la majeure partie semble être des jeunes décédés de mort violente, représentations caractéristiques d'une des figures contemporaines de la mort²⁴⁴.

Enfin, il est intéressant de noter la dimension subjective portée par un support collectif, puisqu'il s'agit, en traduisant, de « mon espace de mort » ou « ma mort dans l'espace du Web » avec le www.mydeathspace.com, comme si les défunts, par l'action des vivants, devaient avoir leur place sur Internet.

A l'image des traditions religieuses ou celle des jeunes s'appropriant l'espace d'Internet comme s'il s'agissait d'un cimetière, les jeunes de mon échantillon investissent aussi Internet et les différentes plateformes comme Youtube ou Dailymotion et les réseaux sociaux comme Facebook, ce que nous observerons dans l'analyse des entretiens.

1.5 Cachez ce religieux que je ne saurais voir

Nous l'avons vu précédemment, le champ du religieux a profondément évolué et nous assistons à une certaine « crise » de l'*institué* dont l'une des conséquences principales est la recomposition de la croyance en de multiples foyers. Ces changements sont encore peu interprétés comme significatifs car ils ne semblent pas être encadrés par une institution reconnue. Cet éclatement de l'*institué* semble d'ailleurs corrélatif d'un rejet de la religion par la modernité comme le remarque D. Jeffrey, en citant notamment M. Maffesoli qui pense que l'homme moderne est un homme religieux qui s'ignore : l'« interdiction de religion » a été si présente en Occident que l'homme moderne se serait « interdit de traduire ce qu'il vit en terme religieux²⁴⁵ ».

²⁴³ Voir également Chapitre II, 3.2.3. Les bornes de mémoire ou roadsides memorials, et Chapitre VI, 1.3 Se rendre visible ou les grafs comme *memento mori* contemporains

²⁴⁴ Je reviendrai plus bas sur ces figures dans la partie sur les séries télévisées.

²⁴⁵ Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré, op.cit.*, p 46. Guy Ménard s'inscrit également dans une perspective similaire et parle notamment de « religiosité tribale » qui est une « forme d'être ensemble typique de la postmodernité, mouvante et non exclusive, oscillant entre l'individualisme et la masse, davantage fondée sur l'affectif et les affinités identitaires que sur la rationalité et les identités préétablies », Ménard Guy, «Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux», in *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Yves Boisvert, dir., Montréal, Liber, 1998, p 111

L'homme moderne aurait eu tendance à développer une certaine forme de honte à parler en terme religieux de tous les autres phénomènes qui sortent des cadres traditionnels (*institué*). En témoignent les thèses du *déplacement du sacré* qui peinent à être reconnues au-delà de simples manifestations épisodiques et éphémères, et réellement religieuses. Cependant, ce type de manifestations est de plus de plus visible et observable. Que penser, entre autres, des nombreux objets que chaque famille pose dans le cercueil d'un proche ? Il peut ne s'agir que de petits mots, de photographies ou de bibelots, mais tout de même, ne sont-ils pas investis de sens par ceux qui les mettent aux côtés du défunt ? Certes, ils ne sont pas consacrés par un membre d'une institution religieuse, mais ils sont toutefois posés à côté du chapelet ou de la croix du Christ. Il n'est pas anodin pour l'observateur extérieur que des membres d'une société mettent aux côtés de la personne défunte des objets qui vont l'accompagner dans sa tombe.

Lors d'une de mes observations, j'ai assisté à l'enterrement d'un jeune, membre d'un groupe de supporters du club de foot de St Etienne. Lors de la mise en terre, un de ses amis m'a demandé avec beaucoup d'émotion de déposer sur le cercueil une écharpe de l'équipe. En Allemagne, au club de Hambourg (1^{ère} division allemande), des supporters ont demandé au club de faire répandre leurs cendres sur la pelouse ou encore d'inhumer leurs urnes sous le point de penalty. Ces pratiques étant interdites en Allemagne, le club a fait construire un cimetière juste à côté du stade et des supporters y sont enterrés. Il est également possible d'être inhumé dans un cercueil aux couleurs du club et avec toutes sortes de bibelots à son effigie²⁴⁶. De ce fait, il s'agit de ne pas imposer d'échelle de valeurs *a priori* sur les analyses de ce qui se passe aujourd'hui en matière de pratique funéraire et de vécu du deuil. Il n'y a plus de « monopole » des objets à déposer ou à ne pas déposer auprès du corps mort, et il est pour certains plus important d'être reconnu comme appartenant à un club de foot qu'à une autre communauté.

En témoignent ce responsable de chambre mortuaire qui a pu observer des inhumations où le défunt avec demandé qu'on dépose sa paire de ski avec lui dans le cercueil ou un autre qui a été arrosée de rosé car c'était sa boisson préférée. Ces situations peuvent paraître choquantes mais elles ne sont pas si rares, et, fait significatif, elles ont été acceptées par les familles et les pompes funèbres, et tacitement reconnues par les membres des Eglises puisqu'elles ne sont pas en position de les interdire.

²⁴⁶ Vu dans le Zapping du 31 Juillet 2008, extrait du journal de Canalplus. Il y a des pratiques similaires également dans un pays comme la Colombie où les cendres de supports d'une des deux équipes de Medellin ont été répandues sur la pelouse du stade, voir El Colombiano, *Las cenizas*, Medellin, domingo 17 Abril, pagina 8.

On observe également ces changements à l'intérieur du rite funéraire. Ce dernier se déroule encore souvent dans une église, les pompes funèbres effectuent les tâches d'organisation et s'occupent généralement du cercueil (entrée et sortie de l'église) et les membres de la famille ont une place prépondérante dans le choix des gestes et des paroles. Actuellement, il est commun d'observer un rite où vont se côtoyer les paroles de l'officiant religieux quand il est présent ou alors de l'agent funéraire, les témoignages de la famille et autres proches par des textes et/ou poèmes, et enfin de la musique, tout sauf religieuse au sens traditionnel du terme. Il va pouvoir être dit dans l'enceinte de l'église que la personne défunte ne croyait pas nécessairement en Dieu, ou alors que certains proches n'ont pas la foi mais respectent celle des autres. Il est possible d'écouter Céline Dion, Johnny Hallyday ou Metallica dans ces mêmes lieux avec l'accord de tous, y compris l'officiant religieux. Bref, sans aller plus loin, nous sommes à l'époque du *bricolage*²⁴⁷ où une multitude de significations peuvent être mises côte à côte et pensées comme un assemblage cohérent (ou non) pour les participants car ils correspondent à l'image de la personne défunte. Nous ne sommes effectivement pas ici dans le cas de symboliques religieuses reconnues comme telles, cependant les gestes, paroles et musiques expriment tout de même des choses de l'ordre du religieux au sens large. Je l'ai décrit également plus haut avec la personnalisation des obsèques, ces rites funéraires se doivent d'être souples pour garder un pied dans le vécu des participants et leurs insuffler du sens. Cependant, si l'on en croit certains, ces *bricolages* n'auraient que peu de sens face à des rites funéraires traditionnels et ne seraient au fond que des ersatz ou des fragments sans réelle signification. En effet, nombre de mes rencontres avec des officiants religieux, voire même des responsables funéraires, et également des ouvrages références sur le sujet, interprètent ces *bricolages* de manière plutôt condescendante. Ils mettent généralement en garde contre une trop grande personnalisation des obsèques, dénoncent la solitude de l'individu face à la mort et la perte des repères traditionnels permettant autrefois d'unir tout le monde dans une même célébration. Ces constatations ne sont pas sans pertinence, mais depuis le temps qu'elles sont véhiculées, notre société aurait dû s'embraser et s'écrouler ou tout du moins vaciller dangereusement. Or, le fait est là, elle « tient » toujours, malgré tout. Ce simple fait doit nous faire penser que la problématique est plus complexe et que donc, aux côtés des premières constatations évoquées plus haut, il existe des formes d'expression de la mort et du deuil qui subsistent et permettent à nos contemporains de faire face, de faire sens, malgré tout.

²⁴⁷ Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 325p, Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*, op.cit.

Dans de multiples secteurs de la société, nous avons de la peine à interpréter les différentes pratiques et manifestations touchant à la thématique de la mort comme relevant du religieux. Que penser effectivement de ces supporters allemand ou français ? L'administration du religieux, pour paraphraser E. Durkheim, est aujourd'hui partagée entre une multitude d'acteurs qui négocient entre eux la légitimité de leurs croyances. La foi et la croyance sont devenues des données très personnelles et s'observent plutôt dans une multitude de petits groupes qui ne sont plus aussi visibles et identifiés comme elles étaient auparavant dans les religions monothéistes. Ceci peut contribuer fortement à renforcer une vision des sociétés postmodernes dans lesquelles l'expression du sentiment religieux ne seraient plus, collectivement, à l'ordre du jour. Il faut rajouter que la médecine (et la science plus largement) ainsi que les pompes funèbres ont également participé à ce mouvement puisqu'ils sont désormais des acteurs incontournables dans ce domaine. Ceci a été interprété comme le signe d'un désintérêt pour ces questions de la part des individus contemporains, ces derniers laissant la technique prendre le pas sur ce qui auparavant les concernait de près. Au-delà des conflits, le renouveau de la croyance très visible en Amérique du Sud et en Asie s'observe aussi en Occident et a des répercussions sur les grandes institutions religieuses²⁴⁸.

2. Revisiter la tension entre refoulement social et acceptation de la mort

2.1 Retour sur un invariant anthropologique

Une certaine position socio-historique voudrait que les sociétés occidentales soient rentrées depuis plusieurs décennies dans un cercle vicieux où la mort serait totalement rejetée par les contemporains, loin de tout univers de significations à même d'être considéré comme réellement cohérent et porteur. Les sociétés capitalistes produiraient un individu exclusivement centré sur lui-même et nous assisterions depuis longtemps à un processus de désocialisation de la mort, laissant l'individu seul et angoissé face à la mort. Tabou et refoulement social de la mort (voire déni selon certains) seraient les marques des sociétés occidentales qui ne sauraient plus comment prendre en compte la mort. Pourtant, on ne peut faire correctement avec la mort, on ne fait jamais bien avec la mort. Sa fonction première est d'apporter le désordre, de provoquer le déséquilibre. Face à la mort, l'être humain n'a d'autre choix s'il veut survivre, que d'assumer ce déséquilibre, traduit ici comme une tension entre refoulement et acceptation de la mort dont les formes, individuelles et collectives sont

²⁴⁸ *Effervescences religieuses dans le monde*, Esprit, *op.cit.*

constamment à redéfinir. Les sociétés occidentales n'en sont pas exemptes et les chercheurs ont peut-être eu tendance à l'oublier. Peut-être ont-ils été trop imprégnés du désordre que provoque la mort et également trop impressionnés par les progrès de la science pour prendre suffisamment de recul²⁴⁹. La mort reste un mystère et demeure indéfinissable. Les Hommes n'ont pas fini de chercher, même avec les meilleurs outils scientifiques.

Dès les premières lignes de ce travail, j'ai clairement énoncé mon intention de participer à une nouvelle perspective interprétative du traitement social de la mort dans les sociétés occidentales. J'ai tenté de démontrer par de nombreuses illustrations que les actions et les comportements des individus contemporains pouvaient se lire à la fois à travers le prisme du refoulement social de la mort et à la fois celui d'une tentative d'appropriation de celle-ci. Ces deux dimensions sont intrinsèquement liées et ne peuvent être séparées dans l'analyse. De tout temps, les sociétés ont rejeté la mort, l'on repoussé pour mieux se l'approprier. De tout temps, le désir d'immortalité, porté par un homme ou par un peuple, a mû les hommes et leurs a permis de « com-prendre » la mort dans un univers de significations. Les mythologies, les pharaons, ou l'inconscient, entre autres, ne sont-ils pas aussi des expressions singulières de cette tension entre refoulement et acceptation de la mort ? Que des individus tentent avec des outils techniques de se faire cryogénéiser pour devenir immortels n'est finalement pas nouveau ! Ils ne font qu'utiliser des instruments en adéquation avec les croyances et valeurs de leur société pour tenter d'accéder à l'immortalité. Les sociétés occidentales ne font pas autre chose, seules les formes changent. Le fait de repousser les limites de la mort avec un progrès scientifique toujours plus grand ne l'abolit pas pour autant. Cependant, nous ne retenons que la dimension de refoulement sans la mettre en regard avec celle d'une tentative d'appropriation de la mort, ni plus ni moins, ni mieux ni moins bien, mais autrement. Repousser, mettre à distance la mort, permet de la regarder, de la circonscrire, de construire un rapport avec elle, et de cette manière de l'appivoiser. Les sociétés occidentales ne sont pas dispensées d'un tel exercice. Les techniques pour vivre « mieux », plus longtemps, plus jeune, *et cetera*, sont généralement interprétées uniquement à travers ces images d'occultation et de tabou de la mort. Cela est juste mais elles n'en révèlent pas moins une conscience accrue de la condition mortelle de l'être humain. Une société où l'apparence est valorisée comme la nôtre est aussi une société qui se sait pertinemment faillible, donc mortelle. La personne qui fait appel à la chirurgie esthétique ou quelque pratique de même ordre ne sait que trop bien

²⁴⁹ Edgar Morin revient lui-même sur ces conclusions de son livre sur l'homme et la mort et admet qu'il s'est laissé prendre par l'euphorie ambiante.

qu'elle va mourir et c'est en fonction de ça, *in fine*, qu'elle effectue ces démarches. Dans le fond, rester jeune jusqu'à sa mort est certes une forme de refoulement mais c'est aussi une appropriation de la mort puisque l'action est pensée par rapport à l'inéluctable.

Mon intention dans cette partie est de comprendre les modalités de mise en sens face à la mort, à l'échelle individuelle et collective. Bien qu'il doive les comparer, le sociologue ne peut pas juger une société valorisant la vieillesse avec des rides, où l'on meurt beaucoup et avec un système de croyances relativement homogène, face à une autre où il faut rester jeune et en forme jusqu'à la mort, où l'on meurt comparativement peu, et où l'on observe une multiplicité des systèmes de croyances. Ce ne sont que des formes différentes pour maintenir l'équilibre entre refoulement et acceptation de la mort. En revanche, le sociologue peut les comparer et essayer de comprendre quels sont les outils mis en place par chacune d'elles pour conserver cet équilibre et ainsi *réguler socialement la mort*, c'est-à-dire individuellement et collectivement. Désormais et tout au long de mon travail, il faudra considérer les différents rites et autres socialisations funéraires provoquées par la perte à travers la tension refoulement/acceptation²⁵⁰.

2.2 Contrepoints des principaux traits de la modernité

Je propose de décrire les caractéristiques de la modernité face à la mort, telle que la définit K. Roudaut, afin d'illustrer une lecture de ces mêmes caractéristiques à travers la tension déni/acceptation. Il est important de noter que j'utilise ces caractéristiques de nos sociétés dites « modernes » comme base de réflexion pour ensuite dessiner des tendances qui suggèrent un dépassement, quel qu'il soit, de cette modernité :

- le processus d'individualisation de la mort (désocialisation, désolidarisation, privatisation, évitement, pudeur et réserve, isolement) ;
- l'allongement de l'espérance de vie, le manque « d'expérience » ;
- les processus de rationalisation, laïcisation, désacralisation (déréalisation, désymbolisation) ;
- la bureaucratisation, (hospitalisation, dépersonnalisation), la médicalisation et la croyance en la science ;

²⁵⁰ J-H. Déchaux parle également de cette tension en ces termes. K. Roudaut quant à elle parle plutôt en termes de rupture/continuité.

Cette chercheuse note à juste titre que ces particularités s'articulent selon l'opposition traditionnel/moderne. Une tradition où la communauté se reconnaît dans des rites institués et signifiants pour tous et une modernité où l'individu est seul et sans rite ni symbole partagé par l'ensemble du groupe. « La mort serait désocialisée, au sens où elle n'est plus pleinement intégrée à la vie sociale²⁵¹ ». La majeure partie des écrits reconnus à ce sujet abonde en ce sens. A l'instar de K. Roudaut, et d'autres, mon objectif est justement de démontrer que, à l'inverse, les caractéristiques des sociétés occidentales modernes ne sont pas des obstacles à la production du sens sur la mort et les morts, elles en sont plutôt les supports.

Le processus d'individualisation de la mort ne doit pas simplement être interprété en termes de manque ou avec des terminologies du même ordre (désocialisation, désolidarisation, privatisation, évitement, pudeur et réserve, isolement). Au contraire, il nous faut accepter également le processus d'*intimisation* de la mort comme un des supports contemporains du vécu de la mort. Il n'est pas dit que cela soit facile, mais la mort n'est pas une « chose » facile. Simplement, vivre la mort pour soi et en soi est revendiqué et valorisé aujourd'hui comme faisant partie d'un faisceau d'instruments du vécu de la mort. Chacun peut (et même doit) se réserver une partie à soi pour vivre la mort. À l'inverse d'une vision uniquement péjorative de cette intimisation de la mort, il est nécessaire de l'interpréter comme une nouvelle donne dans la prise en compte de la mort de nos sociétés. La personnalisation des obsèques et le besoin de se replier sur soi, dans un sens dynamique, sont parmi les principaux signes de cette individualisation (intimisation) de la mort. Les « jeunes » de mon échantillon sont tout à fait représentatifs de ce besoin de solitude, de ce retour vers soi face à la mort. Non pas dans une volonté de s'exclure du groupe, mais au contraire de prendre du temps pour soi afin d'être mieux dans le groupe. Nous interprétons trop souvent le repli comme négatif, ici il est aussi un moyen pour se retrouver, pour se régénérer²⁵².

L'allongement de l'espérance de vie est également compris comme une donnée dont nos contemporains ne seraient que faire et qui provoquerait l'abandon de nos personnes âgées et

²⁵¹ Roudaut Karine, « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *op.cit.* L'auteure remarque également que les analyses récentes sur les personnes décédées du Sida partent de ce constat de refoulement puisque ces dernières utilisent les termes de « re-création », de resocialisation. C'est le cas également des soins palliatifs avec la personnalisation de la mort.

²⁵² Dupont Sébastien, Lachance Jocelyn (dir.), *Errance et solitude chez les jeunes*, Téraèdre, Paris, 2007, 103p et Dupont Sébastien, *Seul parmi les autres. Le sentiment de solitude chez l'enfant et l'adolescent*, Erès, Toulouse, 2010. Dans l'analyse des entretiens, ce repli se retrouve à travers l'intime comme ressource pour faire face à la perte d'un(e) ami(e).

un manque d'expérience quant à la mort. Ceci n'est pas entièrement faux mais on oublie au moins deux choses. La mort est ambivalente et l'on ne peut jamais repousser totalement la mort et ses avatars. Au XIXe siècle par exemple, une des figures principales de la mort était la femme en couche, aujourd'hui c'est le vieillard. On peut le regretter et critiquer ces deux figures, la mort reste néanmoins l'outil du désordre et s'exprime à travers certaines images en fonction des contextes. Ces figures participent à la construction d'un rapport au monde mais en aucun cas il n'est réellement possible de les juger l'une par rapport à l'autre. En tant que sociologue, je ne peux que chercher comment, où et avec qui, les individus se les approprient tout en les déniaient à la fois pour mieux survivre. En outre, il est assez inédit dans l'histoire de trouver sous le même toit et/ou le même espace/temps, quatre ou cinq générations, alors qu'auparavant elles n'étaient que deux ou trois. Cela signifie que nous avons un nombre potentiellement plus élevé de parents que l'on verra mourir, même plus tardivement qu'auparavant. Ainsi, sans être la seule raison, on peut comprendre que la démographie joue une part importante dans l'appréhension de la mort. Comment un individu aujourd'hui peut-il participer aussi activement qu'auparavant aux funérailles de tous ses parents (sans compter les amis proches ici) qu'il a plus nombreux ? En prolongeant le raisonnement, il serait intéressant de creuser l'idée qu'à l'inverse, les individus d'aujourd'hui auraient plutôt une attitude « saine » puisqu'ils se protégeraient d'une trop forte présence des morts proches autour d'eux.

Conjointement, le manque d'expérience dont semblent souffrir nos contemporains n'est pas qu'une source d'angoisse. Au contraire, ce manque dit d'expérience ou de bagage funéraire paraît être également une source de liberté face à des traditions peut-être un peu trop prégnantes qu'elles en sont devenues, pour certaines, trop détachées du vécu des individus. Tous âges confondus, la personnalisation et une certaine créativité rituelle sont parmi les prérogatives en négociation avec un côté plus traditionnel, lorsqu'un proche vient à mourir.

Les processus de rationalisation, laïcisation et désacralisation ont eux aussi été jugés uniquement à travers le prisme du pessimisme. Nos contemporains semblent s'être tout à fait adaptés et avoir accepté ces conditions ; ce que l'on distingue particulièrement à travers l'essor des pompes funèbres. Malgré toutes les critiques qui peuvent en être faites, elles sont les principaux acteurs contemporains de la mort et sont reconnues comme telles. Ils sont les garants d'une certaine sécularisation de la mort et ont répondu à la forte demande de personnalisation de la part des familles. La désacralisation qui en découlerait, avec son cortège de déritualisation et de désymbolisation, n'est pas tant le fait d'une perte de repère

mais plutôt une profusion des signifiants à même de répondre aux volontés des individus contemporains. D'un point de vue de sociétés occidentales où les valeurs religieuses instituées sont prégnantes, il y a effectivement des mouvements à qualifier avec le préfixe « dé- » ou « re- » (Roudaut). Cependant, la vie n'aime pas le vide provoqué par la mort. De cet autre point de vue, la perte de certains rites et symboles est comblée par d'autres productions de sens, malgré tout et autre part, avec d'autres protagonistes, ce que je démontrerai à travers l'exemple des jeunes de mon échantillon.

La bureaucratisation, marquée par l'hospitalisation et la dépersonnalisation, est également comprise dans un sens unique. C'est oublier et fantasmer sur les conditions de ce fameux mourant entouré des siens dans la seule pièce de la maison, image d'une société qui aurait enfin apprivoisée la mort comme le suggère le modèle de P. Ariès. D'aucuns aujourd'hui ne souhaiteraient réellement revenir à de telles conditions, pourtant ils le regrettent. La mort est ambivalence. La mort et les morts ont toujours été mis à l'écart, sous une forme ou une autre. Je reviendrai également sur ces questions avec le deuil, mais la peur des morts ou des futurs mourants est universelle et chaque société crée ses propres formes pour se séparer du mort. L'hôpital est une de nos formes contemporaines pour assurer cette fameuse séparation chère à A. Van-Genep²⁵³ et tous les autres penseurs sur le sujet. La dépersonnalisation de l'hôpital évoque la frustration que les familles ressentent de ne pas pouvoir exprimer l'individualité de leurs proches dans l'enceinte de ce même hôpital. Cette frustration rappelle aussi l'impuissance face à la mort, phénomène ultime de l'indifférenciation, mais également la peur que le futur mort provoque. Encore une fois, c'est l'ambivalence qui caractérise tout être humain face à la mort : aujourd'hui, l'individu se plaint de ne pas pouvoir marquer la différence de son proche face à tous les autres par la personnalisation, mais en même temps, il en a peur et il n'est pas tout à fait mécontent que le mort reste à l'hôpital et de ne pas l'avoir chez lui, pensée moins avouable. La mort et son ambivalence se figurent donc dans différents lieux. Que cela soit l'enceinte d'un cimetière ou l'espace de l'hôpital, ces lieux (figures) nous rappellent notre condition de mortels et généralement les humains n'ont jamais particulièrement aimé qu'on le leur rappelle.

La médicalisation et la croyance en la science font partie des dernières caractéristiques principales des sociétés occidentales modernes. Les individus semblent avoir intégrés à leur

²⁵³ J'aborderai plus loin le schéma des rites de passage développé par A. Van Genep.

compréhension du monde ces caractères de médicalisation et de science puisqu'ils les réclament. La trame d'un décès classique aujourd'hui en est l'illustration parfaite. La personne décède à l'hôpital, on pratiquera sur lui des soins à travers la thanatologie et il séjournera quelques temps à la morgue afin notamment qu'il ne se décompose pas trop vite et reste le plus proche de l'image que s'en font les proches. Pour certains, des organes seront prélevés, et la crémation sera un choix de plus en plus prisé, dans des sociétés occidentales de plus en plus urbaines, presque obsédées par l'hygiène et basées sur la science.

Encore une fois, la mort est marquée par l'ambivalence. L'équilibre tensionnel évoqué plus haut entre refoulement et acceptation de la mort est une façon de la traduire. Que nos contemporains se plaignent de tels comportements ou tels contradictions ou encore s'angoissent vis-à-vis de la mort n'est pas un trait « anormal » de leur part. Au contraire, la mort est le désordre, elle provoque le déséquilibre et les individus réagissent sous diverses formes à cet inadmissible chaos introduit par la mort à chaque fois qu'elle survient. Seules les formes changent.

2.3 La mort comme discours, sources de connaissances et de pouvoir

Si l'on accepte ce nouveau regard sur la mort, la lecture socio-historique des rapports à la mort proposée jusqu'à aujourd'hui se doit d'être révisée. À l'image de J-H. Déchaux et K. Roudaut dont je m'inspire, j'ai déjà engagé cette relecture à travers la tension refoulement/acceptation et j'aimerais prolonger le raisonnement avec une brève analyse de nos représentations de la mort à travers sa mise en discours.

Il est généralement admis qu'au cours du XXe siècle, la mort a progressivement disparu du devant de la scène. Cependant, sur le plan du discours, cette disparition doit plutôt être interprétée comme la disparition d'un certain discours sur la mort dont, schématiquement, la religion serait un des principaux promoteurs, voire le seul. Ainsi a-t-on pu observer dans le même temps une progression constante des services des pompes funèbres jusqu'à ce qu'elles deviennent incontournables dans les sociétés occidentales. D'aucuns analysent cette évolution avec un regard critique pour mieux alimenter les thèses d'une disparition de la mort ou quoi que ce soit d'autre du même type. Pourtant, les pompes funèbres n'en restent pas moins porteuses d'un discours sur la mort. Discours qui comprend des connaissances, des valeurs, une éthique et une déontologie. On peut ne pas partager ce discours, il est toutefois devenu

incontournable aujourd'hui et très largement intégré dans les usages funéraires par les contemporains. Face aux discours des religions, celui des pompes funèbres a pris de l'ampleur et partage une place non négligeable dans les représentations sociales de la mort.

De la même manière, nous pouvons appliquer ce raisonnement au développement de la médecine. N'a-t-elle pas, elle aussi, produit du discours sur la mort au fil des siècles jusqu'à s'imposer aujourd'hui comme un acteur incontournable sur la question de la mort ? A travers la pratique de l'autopsie, les différents vaccins et autres remèdes contre les maladies, le développement, encore timide, des soins palliatifs, ou encore l'ADN, n'a-t-elle pas produit énormément de connaissances sur la mort ? Ne diffuse-t-elle pas dans toute la société occidentale des valeurs, une éthique et une déontologie vis-à-vis de la mort et de la vie ? Les discours que la médecine porte sur la mort ont un poids certain dans les représentations sociales de la mort. Entre la médecine et les pompes funèbres se trouve la thanatopraxie dont l'essor au XXe siècle n'est plus à démontrer. Est-ce que la thanatopraxie n'est pas elle aussi une forme de mise en discours sur la mort ? N'est-ce pas une pratique similaire à n'importe quelle autre pratique d'embaumement et/ou de conservation du corps que l'on voit de tout temps, adaptée à la modernité, c'est-à-dire hygiéniste et technicienne ? La thanatopraxie propose à travers son discours des connaissances, une éthique et une déontologie sur les questions de la mort. La psychologie, à l'image des sciences humaines, a su aussi proposer et imposer son propre discours. La terminologie du deuil à travers le prisme psychologique (le travail du deuil et les phases du deuil notamment) fait aujourd'hui partie de l'usage commun aux côtés des autres discours sur la mort.

Sans prétendre à l'exhaustivité, les pompes funèbres, la médecine, la thanatopraxie, la psychologie et les religions peuvent être comptées parmi les acteurs principaux de la mise en discours de la mort. Configurée ainsi, on peut observer que la mort n'a jamais vraiment été absente du discours. Au contraire, elle a toujours été mise en mots, interprétée, questionnée, prise à témoin et a toujours été l'objet d'une production de connaissances. Mais elle ne l'est plus nécessairement depuis la même source et en direction des mêmes personnes.

D'une manière particulière, ces discours, et leur corollaire qu'est la production de connaissances²⁵⁴ sur la mort, sont également à interpréter comme des rapports de pouvoir. Ces différents discours proviennent incontestablement de pouvoirs différents. La mort est un enjeu de pouvoir, si ce n'est le seul véritable. E. Morin le dit très clairement : « *La mort est un*

²⁵⁴ Berger Peter, Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 2003, 357p

*champs de bataille, le plateau éternel dont la possession donne le pouvoir sur les âmes. Qui tient la mort, tient l'empire*²⁵⁵». Si l'on s'en tient à cette affirmation, la mort ne peut pas avoir « disparu » ou avoir été mise de côté, tant le pouvoir sur la mort revêt des enjeux importants. C'est bien un pouvoir que se dispute les religions, la médecine, les pompes funèbres, la psychologie, les familles, le droit²⁵⁶, l'Association du Droit à Mourir dans la Dignité (ADMD), les protagonistes des soins palliatifs et les autres associations, à travers leurs discours sur la mort. Dans « Naissance de la clinique » et tous les développements sur le bio-pouvoir²⁵⁷, M. Foucault interprète à sa façon comment, à travers le gouvernement des corps, les sociétés occidentales ont produit des instruments de contrôle sur la gestion de la mort, travail que poursuit D. Fassin actuellement²⁵⁸.

Si l'on change la perspective du seul déni social, la mort a donc toujours été source de sens. Les différents discours servent ceux qui les produisent à prendre du pouvoir et ainsi une part du sens que les humains tentent de poser sur la mort. Ce qui a longtemps été interprété comme uniquement un déni social de la mort est en fait le résultat d'une première confusion où il ne peut y avoir de refoulement sans tentative d'appropriation, mais aussi le résultat d'une lutte pour le pouvoir sur la mort. C'est à qui parlera le mieux de la mort et à qui détiendra le droit d'en parler.

On peut compléter ce tableau par les survivants qui, à travers la personnalisation des obsèques d'un proche, imposent également leur discours sur la mort. Chacun des acteurs en présence lors d'un rite funéraire officiel se dispute le discours sur le mort et la mort. Le défunt lui-même cherche aussi à (im)poser sa parole sur le rite, à travers toutes les modalités des prévoyances obsèques et autres volontés qu'il a laissées pour ses funérailles. Lors d'un décès d'un « jeune », les amis tentent eux aussi de s'imposer. Avec tous les autres acteurs, c'est à qui parlera le mieux du mort et qui est légitime pour parler de lui. Cette personnalisation des obsèques prolongée jusqu'aux amis est le pendant direct du mouvement d'individualisation que connaissent les sociétés occidentales. Plus qu'une disparition de la mort, on a plutôt assisté à une redistribution de la légitimité du discours sur la mort. En d'autres termes, la mort a toujours été mise en discours par des acteurs mais selon des perspectives différentes qui,

²⁵⁵ Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, p 27

²⁵⁶ Auger Sébastien, "Lorsque le droit saisit la mort", in *Les rites autour du mourir*, dir. Marie-Jo Thiel, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008

²⁵⁷ Foucault

²⁵⁸ Fassin Didier, *Le gouvernement des corps*, Editions EHESS, Paris, coll. « Cas de figures », 2004, 269 p

selon le contexte, prennent part plus ou moins activement à l'impossible définition de la mort. En ce sens, les sociétés occidentales vivent aujourd'hui une période de transition où, face à une certaine remise en cause d'une perspective religieuse prégnante, de multiples acteurs produisant des discours différents cherchent à se saisir du pouvoir qu'est la mort. Qui décide du comment et du pourquoi de la mort étaye la citation d'E. Morin.

Les livres d'E. Kübler-Ross sur les mourants²⁵⁹ et ses multiples conférences et formations sur ce thème dénotent un questionnement de la part de nos contemporains depuis des décennies. Il en est de même pour le succès des livres de M. de Hennezel, et notamment « La mort intime » dans les années quatre-vingt. Ce livre a même été préfacé par F. Mitterrand, président d'une nation comme la France, et en exercice, qui fait part de ces réflexions sur la mort ! En France, M. Hanus est également l'un de ceux qui a multiplié les cours, conférences et formations à ce sujet jusqu'à en devenir incontournable. Dans un article, il remarque, conjointement au développement des soins palliatifs, une augmentation des demandes de formation aux soins pour les mourants, une évolution des services mortuaires à l'hôpital et un essor des groupes de soutien associatifs²⁶⁰. En Suisse romande, le sociologue B. Crettaz²⁶¹ est connu pour avoir organisé l'exposition « La mort à vivre », au musée d'ethnographie de Genève et qui a connu un grand succès en 2001. Plus récemment, il parcourt les villes de Suisse, de France et de Belgique avec ces « cafés-mortels » et discute de la mort sur la place publique. Au-delà de l'Atlantique au Québec, D. Jeffrey et ses collègues ont initié des interventions en milieu scolaire lors de décès d'élèves, jusqu'à proposer des formations pour ces intervenants. Pour des sociétés s'interrogeant peu sur la mort et n'ayant aucun outil de médiations afin représenter et mettre « correctement » en sens la mort, il se trouve tout de même un nombre important de personnes pour en parler et d'autres encore plus nombreuses pour les écouter !

La presse semble également s'intéresser aux enquêtes sur la mort, ou les pompes funèbres, dernièrement avec la canicule, ou encore avec l'apparition quasi cyclique d'une situation individuelle portant sur la scène publique le débat de l'euthanasie, des soins palliatifs ou encore de la crémation et du statut des cendres. La télévision, tout comme l'édition ou la

²⁵⁹ Kübler-Ross Elisabeth, *La mort, dernière étape de croissance*, Editions du Rocher, Monaco, 1985, 217p
Kübler-Ross Elisabeth, *Mémoires de vie, mémoires d'éternité*, Jean Claude Lattes, Pocket, 1998, 361p

²⁶⁰ Hanus Michel, "Evolution du deuil et des pratiques funéraires", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 121, 2002

²⁶¹ Crettaz Bernard, Delécraz Christian (dir.), "La mort et l'oubli, 12 ans de thanatologie et deux photographes : T. Lehti et J. Watts", in *Musée d'Ethnographie-Annexe de Conches*, Genève, 1995, 95p, Crettaz Bernard, *Vous parlez de la mort*, Portes Plumes, Ayer, 2003, 103p

radio, diffuse des émissions questionnant les rapports à la mort et aux morts. L'apparition de plus en plus fréquente de messages publicitaires vantant les mérites des contrats d'obsèques est également en ce sens un indicateur. D'une certaine manière, la publicité transmet le message qu'il est important de réfléchir à sa propre mort, incite à discuter avec des professionnels de la question et propose de l'aborder en famille.

J'observe donc que l'on parle de la mort, que l'on débat des problématiques qu'elle pose à l'individu et à une société dans un contexte précis. Il n'est pas anodin que ces messages soient diffusés, et une lecture uniquement basée sur une interprétation consumériste, ou du même ton, n'est pas suffisante. Qu'il s'agisse d'une manière pour le futur mourant de mieux contrôler sa mort et d'imposer aux survivants sa propre vision de la mort, que ces contrats obsèques correspondent à notre société basée sur la prévoyance, le contrôle et la sécurité, n'est pas le propos de cette partie. Il s'agit de la mise en discours de la part d'une multiplicité d'acteurs proposant des formes de médiations sur un sujet comme la mort. Outre les contrats obsèques, il y a de nombreuses publicités pour la sécurité routière. A titre d'exemple, Renault organise un concours de la meilleure publicité de prévention routière. Il inclut 34.000 élèves et élit les meilleures d'entre elles. Ci-dessous la publicité gagnante de 2008. Nous verrons dans la partie suivante que ces marquages de la mort dont joue cette publicité sont également des moyens de localiser la mort, de la circonscrire :

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 7. : Concours Renault

En d'autres termes, si la mort est discutée, cela signifie qu'il y a rapport avec elle, qu'il y a tentative de la rendre sensée, appréhendable pour les individus de la société concernée. Tout aussi bien que la mise en discours met à distance l'objet dont on parle, elle n'en reste pas moins une manière de se l'approprier.

2.4 La mort est partout : introduction à de nouvelles formes de médiation avec la mort et les morts

« L'homme oublie qu'il est un mort qui converse avec des morts²⁶² ».

J. L. Borges

« Notre visage n'est fait que de mort : le nez de votre arrière-grand-père, les yeux d'une aïeule dont vous ne connaissez pas le nom, et ainsi de suite. Les physionomies sont faites de collages de morts qui vivent en nous. Et notre esprit ? N'est-il pas un collage des esprits des morts ?²⁶³ »

C. Boltanski

De manière peut-être moins visible et moins spectaculaire qu'auparavant, différentes expressions, représentations et manifestations peuvent être rattachées à des formes de médiations avec la mort. Ces dernières sont à comprendre aussi bien comme des instruments de mise à distance (déli) que des tentatives d'appropriation de la mort (acceptation). Cette partie n'a pas pour objectif d'être exhaustive, néanmoins, l'énumération même succincte de différentes pistes contribue à alimenter ma perspective et participe à l'élaboration d'un nouveau schéma de compréhension de nos rapports à la mort et au deuil²⁶⁴. Borges le suggère, les hommes ont tendance à oublier qu'ils sont mortels et qu'ils dialoguent avec leurs morts. Les penseurs modernes l'ont peut-être encore plus mis de côté mais, si l'on en croit M. Molinié, les individus contemporains ne cessent pas de communiquer avec leurs défunts²⁶⁵. J'aimerais continuer d'explorer ces dimensions où, loin d'avoir perdu le contact avec le monde des morts, l'individu contemporain est en fait en dialogue avec ses morts, tout ceci participant d'une régulation sociale particulière de la mort dans les sociétés occidentales. Si

²⁶² Borges José Luis, *Livre des sables*, Gallimard, Paris, 1978, p 58

²⁶³ Boltanski Christian, *Je joue une partie contre le diable*, (entretien avec), Le Monde, 29 Juillet 2009 (en ligne : publié le 30 juillet 2009)

²⁶⁴ Tout au long de mon argumentation, j'accentuerai volontairement les traits caractéristiques des situations présentées pour les besoins de la démonstration.

²⁶⁵ Voir Chapitre 1, partie : 3.3 Les défunts : des êtres sociaux à part entière

l'on accepte l'idée que toute société se doit de construire un rapport particulier avec la mort, et donc aussi avec ses morts, si elle veut survivre, il est nécessaire d'interpréter la culture occidentale comme produisant ses propres outils de médiations avec ses morts puisque cette dernière « tient » toujours.

Ainsi, que penser d'une société comme la France où chaque année des morts (artistes, politiques, « célébrités ») sont célébrées « en grandes pompes » font l'objet de grandes célébrations – auxquelles participent activement l'univers médiatique ? Que penser de nos politiciens qui se réclament d'un général De Gaulle ou d'un François Mitterrand, tous deux décédés, mais dont l'aura ne semble pas avoir perdu de sa force, même dans une société dite technicienne, individualiste, et dont les rapports avec la mort seraient proches de zéro ? Mon intention n'est pas de discuter le délitement ou non des traditions pour telle ou telle célébration ou ligne politique, mais plutôt de suggérer que notre présent se construit en rapport avec notre passé dont les morts sont des figures. Si l'on poursuit cet angle d'interprétation, le présent des sociétés occidentales est constamment interrogé par les différents penseurs des siècles derniers. Marx est à la mode pendant un temps, ensuite n'est plus lu, mais refait surface quelques années plus tard. Rousseau nous rappelle au contrat social ou encore Nietzsche et Schopenhauer, Socrate et Platon (pour ne citer qu'eux) sont remobilisés par des penseurs à différentes époques pour mieux lire le présent et interpréter l'avenir. Dans « Les Intermittences de la mort », José Saramago, prix Nobel de littérature, décrit un monde où la mort est absente, plus personne ne meurt. Des musiciens comme Bach, Mozart, The Doors, The Beatles, Gainsbourg, Kurt Cobain, ne sont-ils pas tous morts et leurs messages régulièrement réinterprétés avec des perspectives contemporaines pour mieux comprendre le passé, le présent et l'avenir ? Est-ce que, d'une certaine manière, on ne convoque pas des morts lorsque l'on écoute ces musiciens décédés à travers les supports (ou traces de mort) que sont le disque, la K7, le DVD, *et cetera* ?

Que dire également de tous les films vus et revus constamment ? Des metteurs en scène (en sens) comme Fellini, Godard, Bergman, et tous les autres, dont on n'a de cesse de rappeler combien leurs regards sur la société, sur le monde, sur les contemporains, doivent être pris en compte pour comprendre qui nous sommes et où l'on va ? N'est-ce pas une manière contournée de faire parler les morts ? De les convoquer pour qu'ils nous guident ? Là encore, je ne vois aucune différence intrinsèque avec d'autres sociétés où les morts seraient « plus » mobilisés et/ou respectés par les vivants.

Ces quelques illustrations signifient que les individus contemporains instaurent quotidiennement, individuellement et collectivement, un dialogue avec des morts à travers leurs œuvres. Ces œuvres ne sont-elles pas alors des instruments de médiation avec les morts ? N'est-ce pas parmi elles que l'on cherche nombre de réponses à des questions existentielles ? Est-ce que nous ne consacrons pas beaucoup de temps à lire des livres, contempler des images et écouter de la musique, d'un autre temps et d'un autre espace, celui des morts ? Tous ces morts ne sont-ils pas des guides pour l'action ? Ne se réfère-t-on pas à eux pour justifier telle action ou tel comportement ? En d'autres termes, les modernes (si l'on accepte cette terminologie) ont-ils réellement perdu ce savoir-faire envers les morts que d'autres sociétés d'antan ou d'ailleurs auraient su mobiliser de la « bonne » façon ? Ou ceci est une question de regard et d'outils différents (et bien sûr de symboliques différentes) à même de mobiliser les morts pour interagir avec eux ?

Comment ne pas interpréter la vague déferlante des recherches généalogiques caractéristiques de certains contemporains comme là aussi une forme de médiation avec les morts, où en questionnant des ancêtres, ils cherchent à mieux définir leurs racines, leurs appartenances ? Que penser également de ces montagnes d'écrits bibliographiques qui sont lus par des millions de personnes ? Ne serait-ce pas, aussi, pour laisser des traces pour les générations futures ? Si l'on accepte cette proposition, cela signifie donc que des vivants, se sachant mortels cette fois-ci, souhaitent léguer certaines choses aux générations à venir en anticipant un futur dialogue ! Pour des contemporains dont les préoccupations ne semblent être, à l'aune de certains penseurs, que d'ordre individualiste (au sens d'égoïsme) et sans réel questionnement de fond, aborder la question sous cet angle expose leur limite.

D'ailleurs, comment ne pas être frappé par l'agrandissement constant des zones en librairies où il est question d'ésotérisme, de croyance, de religion, de mort ? Est-ce que ce phénomène est uniquement de la surconsommation insensée, énième signe de la décadence des sociétés occidentales, ou alors est-il tout de même intéressant de comprendre ce que chacun des lecteurs cherche ? N'est-ce pas tout aussi intéressant de penser que peut-être, à travers ces lectures individuelles, chacun questionne le temps, l'espace, la mort, et soi ? Certes, ces lectures sont individuelles, mais elles n'en sont pas moins collectives. D'une part, elles sont achetées massivement. D'autre part, comme toutes lectures, elles revêtent un caractère socialisateur indéniable : on parle de ces lectures et on les conseille à d'autres. Ces individus dont les intérêts ne seraient que matérialistes et uniquement dirigés vers soi, sont décidément

bien complexes ! De même facture, les écrits, les lectures et les films sur les NDE (Near Death Experience) ne sont pas rares²⁶⁶ et les maisons hantées fascinent toujours autant²⁶⁷. Des milliers de jeunes en France (et d'ailleurs) n'essaient-ils pas, notamment, à travers leurs conduites à risque²⁶⁸, de convoquer la mort pour qu'elle leur donne une légitimité à vivre (ordalie) ? On peut regretter et pointer du doigt le manque de repère encadrant ces « jeunes », ceci n'invalide pas pour autant qu'ils expérimentent un certain rapport avec la mort, la questionne, et finalement utilisent ces conduites comme un outil de médiation avec la mort pour se situer dans l'espace et le temps des vivants.

La majeure partie des sciences sont aussi des formes de médiations avec la mort et les morts. Sous couvert de modernité, de progrès à outrance ou autres, les chercheurs contemporains n'en finissent pas de rechercher leurs origines et de questionner leurs morts, d'être en rapport constant avec eux pour définir le présent et préparer l'avenir. Est-ce que la majeure partie des connaissances produites par ces sciences n'est pas également à interpréter sous le signe d'un questionnement sur qui nous sommes, d'où nous venons et ce que peuvent nous apprendre nos ancêtres, humains ou non ?

Que font les historiens si ce n'est chercher parmi les morts ? Que font les archéologues si ce n'est faire parler les morts en analysant un squelette de quelques milliers d'années ? Qu'ils aillent dans l'infiniment petit ou l'infiniment grand, les scientifiques ne vont-ils pas aussi vers ce qui constitue la vie en questionnant ce qui est mort ou est en train de mourir ? À ce sujet, un paradoxe intéressant est de penser qu'avec les satellites et autres navettes spatiales, nos plus grands scientifiques photographient des étoiles déjà mortes ! D'une certaine manière donc, ils prennent en photos la mort pour mieux comprendre le vivant ! Un autre exemple pourrait être interprété comme un paradoxe pour certains, mais il n'est pas rare de trouver parmi ces grands scientifiques un nombre important de croyants dont on ne peut pas dire qu'ils évitent des questionnements sur la mort et le sens à lui attribuer. Pour une société où la science et ces excès contrediraient tout rapport « sain » avec la mort, c'est à plus d'un titre

²⁶⁶ Eersel (van) Patrice, "Expériences de la mort approchée. Histoire des NDE", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1253-1276, Hulin Michel, "Explorateurs de l'au-delà ? Réflexion critique sur les NDE", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1279-1291

Il s'est même tenu à Aix en Provence en 2009, les Premières rencontres internationales sur les expériences de mort imminentes et, si l'on en croit le site Internet, il y aurait eu plus de 2000 personnes présentes.

²⁶⁷ Kareh Tager Djénane, Les maisons hantées. Fascination populaire et investigations scientifiques, in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1137-1343

²⁶⁸ Le Breton David, *Conduites à risques. Des jeux de mort au jeu de vivre*, PUF, Paris, 2002, 225p

questionnant.

À l'inverse d'un Baudrillard pour qui les morts ne seraient « plus des êtres à part entière, des partenaires dignes de l'échange »²⁶⁹, nos contemporains, et même nos descendants, semblent en fait converser de multiples manières avec les morts et procéder à des échanges. Certes avec des outils de médiation que l'on peut juger plus ou moins adéquats, mais au nom de quoi puisque les rapports à la mort ne peuvent être que biaisés ? De plus, ces instruments contemporains de rapports avec nos morts sont-ils si différents que ceux d'antan ou d'ailleurs ?

Si l'on prend du recul, nos contemporains ne mettent pas à l'écart la mort, au contraire ils l'interrogent, la mettent en discours, et se la représente à travers de multiples outils de médiation. En quelques sortes, ils travaillent à la mettre en sens, à la circonscrire afin de « mieux » l'appréhender, ils la refoulent pour mieux l'accepter, et inversement, autant que faire se peut.

2.5 La mort dans les médias

« Le cinéma, c'est le spectacle de la mort au travail ».

Jean-Luc Godard

« Filmer, c'est regarder la mort travailler ».

Jean Cocteau

Cette partie est une invitation à poursuivre des études plus poussées sur la symbolique et le sens de la mort à l'écran. Je parcourrai très succinctement certains films, mangas et jeux vidéos afin d'introduire une partie plus développée sur les séries télévisées.

2.5.1 Les films, les Mangas, Internet et les jeux vidéos,

Dans le même esprit que précédemment, il serait pertinent d'élargir le spectre des instruments de médiations avec la mort pour les films en général. Des contributions telles que *Seven*, *Tueurs nés*, *Virgin Suicide*, *Elephant*, *Dead Man*, pour ne citer qu'elles, sont des films où la mort est effectivement mise en scène et questionnée.

On voit dans **Seven** comment les enquêteurs vont faire face à cette nouvelle figure de la mort qu'est le serial killer, également très utilisée dans les séries télévisées. Dans **Tueurs Nés**, cette dernière est incarnée par un couple qui en donnant la mort de manière très brutale et

²⁶⁹ Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p 195

apparemment irréfléchie, énonce en fait une critique des sociétés occidentales. La mort nous parle et nous dit des choses sur aujourd'hui et les réalisateurs de films l'utilisent à cette fin. Touchant le domaine de l'adolescence, **Virgin Suicide** questionne très finement les rouages du suicide des cinq sœurs Lisbon, adolescentes, et la réaction de leurs amis garçons. Dans **Elephant**, palme d'or à Cannes, Gus Van Sant interroge à sa façon l'acte d'une tuerie perpétrée par deux adolescents dans l'enceinte de leur collège, autre figure de la mort occidentale. Dans un genre particulier, **Dead Man** est une véritable mise en scène d'un chemin particulier vers la mort²⁷⁰.

D'une autre manière, la Mairie de Paris avec le Forum de l'Image a réalisé une rétrospective des films directement liés à la thématique de la mort. Du 10 Janvier au 27 Mars 2001, de nombreux films et conférences ont été présentés à travers différents sujets : la mort, personnage de cinéma ; la mort de l'autre ; anthropologie de la mort ; les professionnels de la mort ; l'angoisse de la mort ; face à la mort ; se donner la mort ; le sacrifice ; après la mort ; revenants et fantômes ; l'au-delà. Dans un registre différent, mais qui questionne également notre condition de mortels, les écoles allemandes s'appuient sur un film comme **Matrix** pour leurs cours d'instruction religieuse²⁷¹. En d'autres termes, ce film est considéré comme un des outils disponibles sur les questionnements de l'ordre du religieux qu'un certain nombre de contemporains peuvent partager.

En résumé, il serait nécessaire de réaliser un travail à part entière sur ce sujet, mais nous pouvons déjà considérer que les représentations cinématographiques²⁷² occidentales sont certainement elles aussi des instruments de médiation de la mort.

Tout aussi significatifs à mon sens, les **Mangas** sont des supports de médiation de la mort dans lesquels cette dernière est souvent mise en scène et questionnée. À ce titre, le Manga **Death Note** raconte l'histoire d'un être mystérieux qui a le pouvoir de faire mourir les gens en inscrivant le nom de la personne et la manière dont elle mourra sur un bloc note. S'ennuyant, il décide de le donner aux êtres humains et de voir ce qu'ils en font. Il me semble

²⁷⁰ Il n'est pas question ici d'établir une liste exhaustive de tous les films produits avec comme thématique la mort, mais plus de souligner que tous les grands cinéastes l'ont mis en scène et questionné. Parmi tant d'autres, *La grande bouffe* de Marco Ferreri, *Parle avec elle* de Pedro Almodovar ou encore *Million Dollar Baby* de Clint Eastwood.

²⁷¹ Bodart Senn J., *Chacun compose l'univers religieux qui lui convient*, Repère Social, n° 56, avril 2004, p. 23

²⁷² Voir notamment Guéran Jean-Philippe, "La nuit des morts vivants. Apparitions et histoires des revenants au cinéma", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances, op.cit.*, pp. 1346-1358. Une perspective innovante est présentée également à propos des films cultes chez les jeunes, voir Lachance Jocelyn, Hugues Paris, Dupont Sébastien (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes. Penser l'adolescence avec le cinéma*, Les Presses Universitaires de Laval, 2009, 151p

que des analyses similaires pourraient sans doute être dégagées.

L'outil Internet est également à comprendre comme un outil de médiation avec les morts. Je l'ai évoqué plus haut, nous avons pu observer que les grandes religions ont déjà interprété Internet comme un des espaces où la mort doit être représentée et mise en sens. Par ailleurs, on ne compte plus les milliers de sites Internet à la mémoire d'un défunt, offrant des fleurs, adressant des prières ou des pensées à ceux qui ont disparu. Ces pages Internet sont des traces, en témoignent les récents questionnements quant à la propriété des blogs personnels et des adresses e-mails post-mortem et finalement ce que certains nomment *l'identité numérique Post Mortem*²⁷³. À titre d'illustration, dans la dernière situation que j'ai pu questionner (S 28), et encore en cours, les jeunes amis du défunt ont écrit au représentant de l'adresse e-mail de leur ami pour savoir s'ils pouvaient garder les codes et l'adresse, de même pour son profil Facebook.

Ainsi, tous ces signes témoignent de sociétés occidentales dont les membres s'emparent déjà des instruments du sens et se les approprient pour mieux représenter la mort. La mort dans les jeux vidéo doit également être interprétée sous ce même prisme. *A contrario* des analyses alarmistes et des manchettes pour mieux faire vendre²⁷⁴, des millions de joueurs vidéo tuent et se font tuer virtuellement sous forme ludique et sans franchir le pas dans la réalité²⁷⁵. Tout comme ce qui a été écrit précédemment, les jeux vidéo doivent être interprétés comme faisant partie du faisceau d'instruments de médiation avec la mort.

À sa façon, Delphine Grellier l'illustre dans un article intitulé : « *La figuration de la mort dans les jeux vidéo de rôles et d'aventures. De la fonction euphémisante de l'imaginaire*²⁷⁶ ». Inspirée des thèses durandiennes sur l'imaginaire, cette chercheuse décrit comment « l'environnement des univers imaginaires de jeux vidéo est (donc) majoritairement investi par des symboles de types nyctomorphes, appartenant au régime diurne de l'imaginaire. En

²⁷³Voir entre autres, Peyret Emmanuel, "Le mail de la mort", in *Libération*, 31 Octobre 2007. Voir également <http://www.legavox.fr/blog/murielle-cahen/identite-numerique-post-mortem-1457.html>, <http://www.demainlaveille.fr/2009/01/21/identite-numerique-post-mortem/>. Ou encore <http://www.rue89.com/et-pourtant/2009/01/21/quest-ce-qui-arrive-aux-comptes-facebook-apres-la-mort>

²⁷⁴ Lors de la tuerie dans le lycée de Colombine, des médias s'étaient empressés de faire le lien avec les jeux vidéo violents. Voir notamment le film de M. Moore, *Bowling for Columbine*, 2002, 114mn

²⁷⁵ Journée d'étude du 1^{er} Octobre 2007, *Jeunes et multimédias : vers de nouvelles formes d'« ex-expression » du sujet ?*, organisé et publié par le Conseil Général du Bas-Rhin, Pôle Ressources « Conduites à risque »

²⁷⁶ Grellier Delphine, "La figuration de la mort dans les jeux vidéo de rôles et d'aventures. De la fonction euphémisante de l'imaginaire", <http://www.omnsh.org/spip.php?article54> (Mis en ligne le 17 Février 2005), Trémel Laurent, Bouthors Mathilde, "Mourir c'est perdre. Scénarisation de la mort dans les jeux vidéos", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1221-1232

représentant ce qui est douloureux et déstructurant, ce régime suppose la construction d'images opposées, images positives, lumineuses, permettant la lutte contre l'angoissant par le biais de l'antithèse ». Dans les jeux vidéo, les mises en scène de la mort sont présentes sous la forme dynamique d'un combat avec la mort et la dimension euphémisante de l'imaginaire permet au joueur, en la rendant visible, d'atténuer son caractère annihilant et angoissant.

En ce sens, il s'agit de se jouer de la mort sous forme ludique et les jeux vidéo sont à comprendre aussi bien comme des mises à distance que des tentatives d'appropriation de la mort. Je reviendrai sur les jeux vidéos dans la partie sur l'analyse des entretiens avec une ritualisation funéraire à l'intérieur du jeu World of Warcraft.

2.5.2 Mises en scène et mise en sens de la mort dans les séries télévisées²⁷⁷

La mise en scène de la mort à travers la télévision, ou le cinéma, est à considérer comme l'un des instruments actuels de mise en sens de la mort, et une des formes de médiation avec la mort. Les sociétés occidentales connaissent un bouleversement démographique important, on meurt de moins en moins et de plus en plus tard. Plusieurs générations peuvent co-habiter dans le même espace temps et un individu peut vivre jusqu'à 40 ans sans être concrètement touché par la mort d'un proche. Si nous ne retenons que ces caractéristiques, elles suffisent déjà à comprendre que nos rapports à la mort ne peuvent être de formes similaires à des sociétés où la mortalité est élevée, particulièrement la mortalité infantile, et où l'on meurt « jeune ». Dans les sociétés occidentales, la mort est vécue de manière exceptionnelle et concerne plutôt le groupe de proches que la société. Pourtant, l'individu et la société ont une certaine conscience de leur finitude, qu'il faut exprimer d'une manière ou d'une autre. Les séries télévisées font partie de ces manifestations²⁷⁸.

Les séries télévisées nous donnent à penser les problématiques liées à la mort et les mettent en scène. Je rejoins M. Wincler qui évoque les séries télévisées comme de « *la littérature en images* », c'est-à-dire :

« une chronique, soigneusement écrite, interprétée au fur et à mesure qu'elle est composée. La série est une forme très proche du feuilleton du XIXe siècle,

²⁷⁷ Cette partie fera d'ailleurs l'objet d'une communication en décembre prochaine.

Julier-Costes Martin, "Mises en scènes et mises en sens de la mort dans les séries télévisées", Communication lors de la journée d'étude « Mort et Cinéma », Sénat, organisation *Etudes sur la mort*, 15 Décembre 2010

²⁷⁸ J'ai visionné de nombreux épisodes de chacune des séries dont il sera question ici. Je me suis également documenté avec les émissions de France Culture diffusées pendant l'été 2008 : *Les séries télés : l'Amérique en 24 épisodes*, animé par Benoît Lagane et Eric Vérat, ainsi que celles de l'été 2009 : *Les séries télés : le monde en 25 épisodes*. Voir également Chavel Solonge (dir.), *Littérature, arts et culture – : L'œil des séries sur les séries télévisées américaines*, (dossier), PUPS, n° 11, Oct. 2009, pp. 181-285

Sans les évoquer ici, je considère que les blogs et les autres sites Internet traitant plus ou moins directement de ces séries pourraient tout à fait faire l'objet d'une analyse similaire.

inscrite comme lui dans un cadre plus large (le quotidien/la télévision) (...) Et les séries ont la même fonction pour le spectateur que le feuilleton pour le lecteur : elles visent à le fidéliser pour qu'il lise/regarde ce journal/cette chaîne. Ce n'est donc pas nouveau. C'est la forme et le support qui le sont. Et tout comme les feuilletonistes du XIXe siècle (aussi bien Balzac en France, que Dickens en Angleterre), les scénaristes de série parlent de la société qui les entoure (...) c'est de la littérature – autrement dit une forme narrative qui cristallise une expérience personnelle, un contenu informatif, des émotions, des idées, un engagement et un regard moral de la société humaine »²⁷⁹.

Le journaliste Benoît Lagane considère que la force de la série est aussi dans son caractère sériel (feuilleton) avec une multiplicité des interprétations possibles et comme thématiques principales la famille et le quotidien. Il ajoute que les grandes séries ont un fil directeur illustrant une quête ou un questionnement existentiel, que l'on peut retrouver dans les mythes, et débutent toutes par une mort²⁸⁰.

En m'inspirant de leurs réflexions, je m'attarderai sur les nombreuses séries dont la mort est une des clefs de voûte de leur succès. Je rappelle que cette partie n'est qu'une amorce et une proposition à entreprendre des études spécifiques sur ce thème de la mort dans les séries télévisées, notamment sur leur réception et leur appropriation par les téléspectateurs.

Je traiterai uniquement de séries américaines dont l'écho dans les pays occidentaux est important. Ces séries sont regardées par un public hétérogène et ne concernent pas que des publics de jeunes adultes. Enfin, je n'occulte pas le côté commercial de ces produits ou encore qu'ils puissent être vus comme l'expression de nos sociétés et de ses travers, voyeurisme ou quoique ce soit d'autre. Malgré tout, les sujets dont ces séries s'abreuvent restent la mort et ses figures et c'est en cela qu'elles sont significatives. Il est bon de se rappeler que les réalisateurs auraient pu construire des scénarios sans ces thématiques et qu'ils ne l'ont pas fait. Des millions d'individus aiment à regarder différentes mises en scènes des figures de la mort. D'aucuns argumenteront qu'elles passent par le prisme de la télévision et qu'en ce sens, elles ne peuvent être considérées comme réellement significatives ou alors qu'elles ne sont que des visions biaisées. Au contraire, je répondrai que tout rapport à la mort est nécessairement tronqué, la télévision n'étant qu'un support de ces médiations. En d'autres termes, ces séries télévisées sont des tentatives de mise en sens de la mort.

²⁷⁹ Wincler Martin, *La France et les Etats Unis au miroir des séries*, in Raison Publique. Ethique, Politique et Société. Dossier *L'œil des séries sur les séries télévisées américaines*, *Ibid.*, pp. 195-207

²⁸⁰ Dans le cas de série que je ne traiterai pas ici, nous pouvons citer **Dallas**, **Battle Star Gallactica** avec la mort de l'humanité et la quête de la terre, ou encore **Desperate Housewife**, cette dernière débutant par la mort énigmatique d'une des femmes du lotissement, qui ne cessera de parler en voix off durant toutes les saisons.

2.5.1 Les séries policières

Les séries policières²⁸¹ sont les premières à m'avoir intrigué ce qui m'a orienté vers ces questionnements. Au début des années 2000, une série télévisée intitulée **Les Experts** en français (CSI en anglais, pour Crime Scene Investigation) fait son apparition en France et très vite va détrôner le sacro-saint film du dimanche soir sur TF1. Ceci peut paraître anodin à ceux qui n'y prêtent pas suffisamment d'attention. Cependant, cet espace télévisuel du dimanche soir est regardé par des millions de Français et généralement en famille, il se veut donc volontairement consensuel. Or, qu'est-ce que l'on voit pendant plus de deux heures ? Des scientifiques de la criminelle découvrent un cadavre et le dissèquent, avec force illustrations et prouesses techniques, afin de résoudre l'enquête, autrement dit un problème de vivants. Certes, cette série met en avant des scientifiques qui grâce à leur technique de pointe et leurs esprits rationnels vont résoudre le pourquoi du comment de cette mort. Mais comment ne pas observer, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que sous couvert scientifique, ils ne fassent en fait que questionner un mort pour mieux nous parler du vivant, et plus encore que leur vie professionnelle est définie par la mort, sans quoi ils ne seraient pas des experts ?

Chaque épisode n'est qu'une suite d'interrogation du cadavre pour connaître la date précise de décès, s'il n'y a pas des empreintes sur lui ou des objets, dans son corps ou à l'extérieur, qui pourraient faire avancer l'enquête ! Avec des techniques toujours plus performantes, les experts modélisent par ordinateur le physique de la personne et le mettent en situation pour comprendre comment cette personne est décédée. C'est-à-dire qu'ils font renaître un mort pour résoudre un problème de vivants ! En outre, cette personne est généralement assassinée de manière particulièrement atroce ou sauvage et les images de cadavres très abîmés sont récurrentes. À l'instar de toutes les autres dans son genre, **Les Experts** (Las Vegas, Miami, ou Manhattan) jouent avec les signes de nos sociétés : les héros sont des experts scientifiques (médecin légiste) et travaillent sur des morts violentes, signe d'une mort perçue comme exceptionnelle et toujours vécue de manière brutale²⁸², et avec comme autre figure récurrente celle du serial killer.

Ainsi, les séries télévisées font parler les morts avec les outils actuels, ni plus ni moins, pour mieux parler aux contemporains, des vivants. En guise d'illustration, je reprendrai une série

²⁸¹ Voir notamment Jean Pierre Esquenazi, spécialiste des séries policières, in *Les séries télés : l'Amérique en 24 épisodes*, n°22: « Les nouvelles figures dans les séries policières », France Culture, Juillet/Août 2008

²⁸² Dans son travail de thèse, B. Michel est allée plus loin en défendant le point de vue que toute mort est aujourd'hui perçue dans les sociétés occidentales comme un meurtre. Michel Barbara, *Figures et métamorphoses du meurtre*, PUG, Grenoble, 1991, 331p

d'épisodes visionnés le 27 Novembre 2007 sur TF1. Le premier évoque la mise en scène d'un assassinat avec une guillotine d'une jeune personne habillée en Marie-Antoinette lors d'une soirée mondaine à New York. Tout le monde s'interroge sur cette mise en scène particulière : pourquoi ? comment ? Est-ce que cela est un suicide ? Un meurtre mis en scène ? Le second épisode, intitulé « Le chevalier de Central Park » (Saison 3, 20/24), un homme habillé en chevalier (avec armure et lance) est trouvé mort dans Central Park. Quelques jours plus tard, une femme est découverte morte dans son lit, juste après avoir fait l'amour, dans la même position que Marilynne Monroe lorsqu'on l'a découverte morte. Au fil de l'enquête, le médecin légiste, figure phare de ce type de séries, découvre avec ses collègues qu'il s'agit en fait de mises en scène par des personnes qui se savaient condamnées. La troisième personne n'a pas osé se suicider, mais a aidé les deux premières à mourir selon leurs vœux. Tout au long de l'épisode, les enquêteurs se questionnent sur le sens de ces morts, ils se heurtent à ces mises en scène et au discours de la troisième personne qui les renvoie explicitement à un questionnement sur le suicide et sur le rapport entre qualité de vie et longévité. Parallèlement, un des personnages clefs pourrait être infecté du virus du Sida, autre figure de la mort, rendant ainsi l'enquête encore plus personnelle et plus intense.

La figure du médecin légiste dont on fait un des principaux protagonistes renvoie au couple science/mort qui loin de s'opposer trouve ici un terrain d'entente. Cette figure provoque même des vagues d'intérêts et une reconnaissance de ces métiers touchant de près à la mort. Dans l'émission radio²⁸³ « Sur les docks » sur la médecine légale à Paris, le médecin légiste en chef du service fait directement référence à ces séries (avec *Six Feet Under* que nous aborderons plus bas) et confirme un certain engouement ou tout du moins un attrait plus marqué pour la thanatopraxie lors de recrutement. C'est aussi le cas d'un directeur de pompes funèbres français qui me confiait qu'ils avaient pu observer un nombre plus élevé de personnes se présentant aux postes dans le funéraire et évoquant explicitement les séries télévisées.

Dans le même genre de séries très prisées, on retrouve NCIS, New-York Unité Spéciale et Esprit Criminel, FIB Portés Disparus et Cold Case. Dans **NCIS**, ce sont des meurtres dans la Marine Américaine qu'il s'agit de résoudre, et un des personnages importants est le médecin légiste. Comme dans de nombreuses séries, la salle d'autopsie (souvent couplée avec la morgue) est une des pièces récurrentes où ont lieu de nombreux échanges sur l'enquête ; on

²⁸³ *Autopsie d'un légiste*, Sur les docks, France Culture, 1^{er} Novembre 2006, *Croque la mort*, Sur les docks in France Culture, 2 Novembre 2006, Le re-birth à la française, Sur les docks, France Culture, 3 Novembre 2006

discute sur les causes de la mort en présence du corps ; le médecin légiste s'adresse au défunt, le questionne ou lui raconte une histoire. Tout comme le médecin légiste, le lieu de la salle d'autopsie allie habilement science et mort : la salle est blanche (ou gris métal dans d'autres séries), épurée, signe d'une hygiène irréprochable et d'une mort qu'on veut maîtrisable.

Dans **New York Unité Spéciale** ou **Esprit Criminel**, ce sont toujours des meurtres particulièrement atroces et touchant souvent des enfants, autre signe (tabou/interdit) de nos sociétés. Les protagonistes de la série se confrontent à toutes ces morts qui sont autant de questionnements quant à la vie. Une série comme **24 Heures Chrono**, qui a connu plus de 5 saisons et dont la dernière est intitulée *Redemption*²⁸⁴, est aussi construite sur un ultimatum face à la mort imminente de toute la population américaine, voire du monde entier.

FIB Portés Disparus et **Cold Case** sont également des séries où la mort et ses avatars jouent un rôle particulièrement prégnant. La première concerne un service du FBI mobilisé spécialement lors de disparitions. Chaque épisode suit la même trame, une personne a disparu et les enquêteurs n'ont que quelques jours pour la retrouver sinon elle mourra. Le téléspectateur suit donc les péripéties des acteurs confrontés à un compte à rebours face à la mort, nous rappelant que la mort peut frapper à tout moment et pour n'importe qui, et donc que nos jours sont comptés. Dans la seconde, il s'agit d'un autre service du FBI s'occupant des affaires non classées. Proposant une relecture du passé américain récent, les scénaristes explorent le passé et donc les morts. La trame de chaque épisode est une reconstitution progressive de différentes vies de personnes défuntées afin de résoudre l'enquête. Ponctuellement, ces morts apparaissent à l'écran comme différentes interprétations de ce qui a pu se passer. Ainsi, d'une certaine manière, des morts reviennent dans la vie des vivants pour mieux leur parler. L'héroïne de la série est d'ailleurs plus que tiraillée par son travail (comme les contemporains américains avec leur histoire) et dialogue avec les personnages (décédés) dont il est question à chaque affaire non classée. À tel point qu'elle est la seule à les voir et à les saluer à la fin de l'épisode, ces derniers ayant généralement l'air apaisé et la remerciant. Nous verrons plus bas qu'elle n'est pas la seule à voir les morts mais dans un registre différent.

²⁸⁴ Cette série a également été interprétée comme une justification de la torture, voir Billier Jean-Cassien, "24 Heures Chrono ou comment justifier la torture", in *La chose publique. Ethique, Politique et Société*, Dossier *L'œil des séries sur les séries télévisées américaines*, PUPS, n° 11, oct. 2009, pp. 209-215

Toutes ces séries ont un succès indéniable auprès de millions de téléspectateurs, et il est difficile de continuer à se désintéresser de tels objets de recherche²⁸⁵. Des séries comme *Bones*, *Médium*, *Ghost Whisperer*, *Pushing Daisies*, *Dead Like Me* ou encore *Dexter* utilisent pour certaines d'entre elles des mêmes ressorts dramatiques que les séries policières et sont peut-être encore plus plongées dans le monde des morts.

Bones (en français « os » !) décrit les aventures d'une anthropologue judiciaire particulière puisque son domaine est l'étude des squelettes et autres cadavres en tout genre. A chaque épisode, elle et son partenaire du FBI partent sur les traces d'un énième cadavre plus ou moins décomposé ou alors à l'état de squelette, qu'elle ausculte minutieusement afin de faire avancer l'enquête. Comme dans *Les Experts*, l'héroïne est plutôt froide de prime abord, elle est rationnelle et ne jure que par la science, subterfuge subtil pour faire passer des images de corps en décomposition à chaque épisode. La série joue beaucoup sur l'attraction entre les deux enquêteurs, il n'empêche que l'héroïne dissèque et ausculte les morts et leurs chairs. Elle cherche des cadavres dans la terre. Une nouvelle fois la trame générale du scénario est une énigme posée aux vivants par un cadavre.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 8 : *Bones*, Photos promotionnelles de la série. Disponibles sur <http://www.bones-online.com>, extraites le 15.01.09

D'ailleurs, c'est à cette énigme qu'est dédié tout le centre scientifique dans lequel les acteurs évoluent la majeure partie du temps (c'est le cas également pour *Les Experts*). Schématiquement, la configuration de la scène est la suivante : un très grand espace de forme

²⁸⁵ M. Wincler fait part d'une réticence toute française à considérer les séries télévisées comme des objets de recherche à part entière et comme les expressions culturelles de ce qui traverse nos sociétés. Wincler Martin, "La France et les Etats-unis au miroir des series", in *La chose publique. Éthique, Politique et Société*, Dossier *L'œil des séries sur les séries américaines*, PUPS, n° 11, oct. 2009, pp. 195-207 ou encore Barthes Séverine, *Du "temps de cerveau disponible" ? Rhétorique et sémio-stylistique des séries télévisées dramatiques américaines de primetime diffusées entre 1990 et 2005*, thèse de doctorat en sociologie, soutenu le samedi 13 février 2010

rectangulaire, aéré et spacieux, dans les teintes gris métal et avec de nombreuses vitres ; au centre se situe une estrade sur laquelle seuls quelques privilégiés peuvent monter grâce à leur badge électronique. Y sont déposés les restes du squelette au centre et autour duquel se trouvent tous les ordinateurs et autres outils techniques chargés de résoudre l'énigme de la mort. La configuration d'une salle d'autopsie avec des professionnels affairés autour du cadavre sous l'œil des téléspectateurs n'est pas sans rappeler certaines images du passé. En effet, dans les débuts de la médecine moderne²⁸⁶, la pratique de l'autopsie était réservée à une élite de médecins et pouvait s'effectuer sous le regard d'hommes de bonne société triés sur le volet. C'est une autre échelle²⁸⁷, mais le schéma semble être le même, et illustrée à travers des caractéristiques contemporaines : l'aspect épuré rappelle l'hygiène ; l'espace aéré et gris métal avec des vitres soutient cette volonté et ce besoin de transparence, terme fort apprécié de nos contemporains ; le mort est au centre et la technique l'entoure pour mieux l'étudier.

Autres séries mobilisant le monde des morts mais d'une autre manière, *Médium*, *Ghost Whisperer*, *Dead Like Me*, narrent les aventures de trois jeunes femmes appelées à résoudre les problèmes des morts²⁸⁸, toujours sous le mode de l'enquête.

Dans **Médium**, comme son nom l'indique, l'héroïne communique avec les morts à travers des rêves et va devoir résoudre des crimes ou les empêcher puisqu'elle peut aussi voir l'avenir. Toute la série s'articule autour de ses rêves, manière assez explicite de nous dire que les morts sont parmi nous et nous parlent. Il en est de même dans **Ghost Whisperer** (que l'on peut traduire : « celui ou celle qui parle aux morts »!). Ici, l'héroïne voit et communique directement avec les morts. À chaque épisode, ces derniers viennent la chercher pour laisser un message aux vivants qu'ils connaissaient et l'héroïne joue le rôle d'intermédiaire avant qu'ils ne rejoignent la lumière. Dans d'autres cas, les morts ne veulent pas quitter ce monde et deviennent méchants, elle doit alors les convaincre de franchir la lumière pour être en paix et regagner l'autre monde. Un des messages de la série semble donc être celui du respect des morts tout en les accompagnant dans leur dernière demeure afin de bien délimiter l'espace des

²⁸⁶ Yourcenar Marguerite, *L'œuvre au noir*, Gallimard, Paris, 1968, ou encore Chamayou Grégoire, *Les corps vils. Expérimenter sur les êtes humains aux XVIII et XIXe siècles*, La Découverte, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008,

²⁸⁷ Il s'agit de la même chose avec les séries médicales.

²⁸⁸ Dans *Cold Case*, les personnages qui voient les morts et qui communiquent avec eux sont également presque toujours des femmes. Dans le même genre, des séries comme **Buffy et les vampires** ou **Charmed** traitent de certaines figures de la mort, les morts-vivants, les vampires, ou autres démons, qu'elles seules peuvent voir et combattre et ainsi protéger les vivants. Ces femmes et leur pouvoir ne sont pas sans rappeler les sorcières, également capables de parler aux morts. Dans une forme réactualisée des scénarios avec des vampires, la nouvelle série **True Blood** est un modèle du genre. Dans cette série, les vampires co-existent avec les humains et se nourrissent de sang artificiel. Là encore, le héros est une héroïne, et la série joue beaucoup sur une atmosphère d'érotisme mêlant sexe et mort. L'héroïne flirte avec un vampire qui essaie de s'intégrer au monde des vivants et une série de meurtres vient mystérieusement frapper la petite bourgade du fin fond de la Louisiane.

morts et celui des vivants.

En guise d'illustration pour ces séries, je m'attarderai quelque peu sur **Dead Like Me**. Le titre est déjà significatif et l'héroïne est une adolescente. C'est l'histoire de George, 18 ans, morte écrasée par une vieille lunette de toilettes de la station Mire malencontreusement tombée au milieu d'une ville aux Etats-Unis. Mort déjà marquante par son caractère inopiné, exceptionnel, et elle touche une jeune femme en plein devenir. Les premières images du premier épisode sont cette lunette de toilette s'écrasant sur la terre avec en voix-off George qui nous parle. Elle nous raconte une histoire : à l'aube des temps, Dieu était en pleine création et confia une urne à un crapaud en le prévenant bien qu'il y a la mort à l'intérieur et qu'il doit veiller à ne pas la laisser s'échapper. Un jour, une grenouille parvient à le convaincre de pouvoir prendre l'urne dans ses mains. Bien sûr, la grenouille lâche l'urne qui s'écrase et libère ainsi la mort²⁸⁹. George nous dit alors que depuis ce moment toute chose doit mourir et que nous sommes « renseignés sur le mystère de la mort » et l'on sait que « tout le monde meurt, certains plus tôt que d'autres... »²⁹⁰. Dans le même épisode au moment de sa mort, l'héroïne rencontre ses futurs compagnons nommés des *entre-deux* et des *faucheurs d'âme* comme elle. Après avoir rapidement évoquée les phases psychologiques généralement repérées face à la mort (déli, colère, marchandage, déprime, acceptation), George se retrouve ensuite à ses propres obsèques dans la maison de ses parents avec comme fond sonore le couplet d'une chanson intitulée « in the after life ». Elle commence alors à comprendre son nouveau statut de personne morte mais disposant d'une enveloppe charnelle et dont le rôle est d'accompagner les âmes au moment de la mort. On apprend avec elle qu'elle s'occupera principalement des morts violentes (meurtres, suicides, accidents, pour marquer le caractère exceptionnel de la mort aujourd'hui) et que les morts sont provoquées par ces êtres que l'on nomme les *sépulcreux*. Sa première mission concerne une petite fille, là encore on voit le lien avec nos sociétés occidentales pour lesquelles l'enfant est un investissement très important et dont la mort est insupportable (contrairement à d'autres époques). George l'accompagne jusqu'à un certain point, mais elle ne sait pas où elle va, « elle seule peut le savoir ». La fin du premier épisode se termine alors par cette phrase de l'héroïne : « pour moi, c'est la mort qui m'a ouvert les yeux ». Les épisodes suivants évoqueront les différentes morts auxquelles ces *entre-deux* sont confrontés et comment l'héroïne vit sa nouvelle « vie ». Enfin et pour

²⁸⁹ Cette histoire rappelle les nombreux récits sur l'apparition de la mort que l'on peut retrouver dans plusieurs pays. Le prix Nobel de littérature J. Saramago en a d'ailleurs fait un livre, Saramago José, *Les intermittences de la mort*, Seuil, Paris, 235p

²⁹⁰ Les épisodes ont été visionnés en version originale et les traductions sont personnelles.

terminer sur cette série, le générique de la série sous fond musical plutôt dynamique et joyeux présente l'image de la faucheuse et son accoutrement dans différentes situations de la vie moderne. Ici encore, on se joue de la mort à notre manière, on la mime, on la détourne par l'humour, mais personne n'est dupe. Il s'agit de la mort du premier au dernier épisode.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 9 : *Dead Like Me*, Photo extraite du site : <http://monblog.ch/shimux/?story=dead-like-me>, le 15.01.09

La série **Pushing Daisies** met en scène un personnage dont le don est de réanimer les morts en les touchant. Le magazine « Générique (s) Culture Séries » lui consacre d'ailleurs sa page de présentation avec le titre suivant : « Pushing Daisies : La mort leur va si bien » (Novembre/Décembre 2008). Dans l'article qui lui est consacré, le réalisateur de la série explique d'ailleurs qu'il souhaitait clairement créer un personnage avec un don particulier ayant trait à la mort²⁹¹. Sous le mode de l'enquête policière et d'une romance inspirée d'Amélie Poulain, on suit les aventures de Ned et Chuck. Dans chaque épisode, Ned « réveille » au moins un mort pour le faire parler et pour savoir qui l'a tué. Il ne peut excéder une minute d'interrogatoire au risque de voir mourir une autre personne dans les parages, pour « compenser » le retour d'un mort parmi les vivants. Il lui faut retoucher la personne qui cette fois-ci sera définitivement morte. C'est ce que n'a pas réussi à faire Ned avec son amour d'enfance Chuck, qu'il a laissé vivre mais qu'il ne peut plus en conséquence toucher.

Je terminerai cette partie sur les séries policières par **Dexter**. L'histoire joue sur ce personnage, morpho-analyste le jour (il analyse les traces de sang sur les scènes de crimes) et

²⁹¹ *Générique(s) Culture Séries*, « Pushing Daisies. La mort leur va si bien », n° 019, Novembre/décembre 2008

assassin la nuit. Déjà la dichotomie est significative et correspond trait pour trait aux caractéristiques du psychotique, malade typique du monde contemporain. Lorsqu'il est enfant, Dexter réalise qu'il aime tuer et qu'il en a besoin. Son père s'en rend compte et va lui apprendre à ne pas tuer n'importe qui et à ne pas se faire attraper à travers un code très précis. Le héros joue alors sur ce que la société attend de lui le jour : il a un travail, une future femme, des enfants, *et cetera*, et la nuit, son côté sombre peut s'exprimer : il tue des criminels qui « méritent » de mourir, il est un *serial killer justicier*, savant mélange entre une figure contemporaine de la mort et la figure héroïque du justicier. A chaque épisode, on voit Dexter tuer sa victime avec le même mode opératoire et y prenant plaisir. Par les images et la voix off, ce serial killer d'un nouveau genre interroge cet instant de la mort qu'il provoque et ce besoin de tuer qui lui permet de se régénérer et de continuer ainsi sa vie « normale ». En d'autres mots, ce nécessaire équilibre entre la vie et la mort²⁹².

2.5.3 Les séries médicales

Au même titre que les séries policières, **les séries médicales**²⁹³ jouent également avec la mort et ses figures. Ces séries sont de véritables phénomènes de société et il ne peut être oublié qu'elles se déroulent au sein de l'institution où près de 80 % des personnes en Occident décèdent. Il est également notable que les séries policières et médicales proposent, sur ce plan, ce qu'il y a encore peu de temps n'était réservé qu'à une élite (voir plus haut avec la série *Bones*). Qu'il s'agisse pour la France des débuts d'*Urgences*, toujours diffusée près de 15 ans après sa première diffusion, ou du fameux *Dr House* d'aujourd'hui en passant par *Grey's Anatomy* ou encore *Nip Tuck*, la mort est une des principales sources de questionnements des acteurs, si ce n'est la seule. Je terminerai par *Six Feet Under*.

Dans **Urgences**, de nombreux malades sont proches de la mort et l'on observe les soignants et les proches prendre position face à tous les types de maladies et morts qu'ils peuvent rencontrer. Ces dernières provoquent du stress, de l'agitation et des bouleversements. Elles sont gérées en urgence et elles perturbent l'ordre des vivants. C'est une façon particulière de représenter la société et ses questionnements face à la mort dans l'institution qui la caractérise

²⁹² Samocki Jean-Marie, "La folie de la cohésion - sur la série Dexter", in *Raison Publique. Ethique, Politique et Société*. Dossier *L'œil des séries sur les séries américaines*, coordonné par Solonge Chavel, PUPS, n° 11, Oct. 2009, pp. 247-257

²⁹³ Martin Wincler, "L'Amérique sous perfusion", in *France Culture*, "Les séries télés : l'Amérique en 24 épisodes", (Podcast), Lagane Benoît, Vérat Eric, juillet-août 2008. Voir également Lesoeurs Guy, *La santé à l'écran. Médecine et patients et au cinéma*, Téraèdre, Paris, coll. « L'Anthropologie au coin de la rue », 2003, 158p

le mieux : l'hôpital. Les soignants sont des professionnels qui gèrent la mort mais ils y sont aussi confrontés plus personnellement. C'est le cas avec la mise en scène très progressive de la mort d'un des médecins phares de la série, le Dr Green, d'une tumeur au cerveau. Ce décès marquera durement les protagonistes de la série ainsi que les téléspectateurs.

Dr House est également à ce titre très pertinent puisque, grâce à son prodigieux talent pour les diagnostics, il est responsable d'un service où on lui apporte les cas les plus désespérés. Les médecins qui travaillent avec lui sont donc toujours confrontés à la possibilité de la mort du patient et l'épisode raconte comment chacun se positionne face aux décisions à prendre, toutes concernant bien évidemment la vie (et la mort) du patient. Les médecins et leurs réactions représentent la société et ses membres, comme dans Urgences. Une des médecins de son équipe est également atteinte d'une maladie incurable (Huntington) et sait qu'elle ne vivra que 10 ou 15 ans, ce que lui rappelle constamment le Dr. House. Par une astucieuse combinaison entre l'élaboration d'un diagnostic présenté sous forme d'enquête, la série questionne à travers ces personnages la qualité de vie face à la quantité, ce qui a du sens ou non face à la mort et ce qu'il est possible de faire ou non. Plus loin encore, la fameuse canne du Dr. House est, entre autres, un signe distinctif sur lequel il prend appui, mais également la marque de sa propre mortalité.

Grey's Anatomy raconte l'histoire de jeunes internes en chirurgie, métaphore pour de jeunes hommes et femmes en devenir. Là encore, ils vont tous, individuellement et collectivement, se confronter à la mort et de nombreux épisodes donneront une place prépondérante à ces questionnements. D'ailleurs, l'héroïne, Grey, est explicitement attirée par la mort, voire presque « hantée ». Agrémentés de nombreux dialogues avec elle-même et les autres, on la verra dans un épisode prendre délibérément la responsabilité de maintenir un obus dans le corps d'une patiente au risque de sa vie. A la suite d'une chute dans la mer, elle pensera pendant longtemps qu'elle a en fait souhaité mourir ; elle s'est même vu mourir et a revu en songes les différents morts qu'elle a connus et qui, eux, n'ont pas choisi de mourir ; le décès de sa mère, tout autant que son Alzheimer avant sa mort, reviennent également comme un élément fondateur de sa vie tout au long des saisons. Autre élément touchant de près ces questions, les chirurgiens se plaignent et sont tiraillés régulièrement par le fait de voir plus de patients mourir que vivre. Devant le tableau des opérations, Dr « Mamour » s'adresse au Dr Grey ainsi : « I am sick of death » (saison 5, épisode 10). Dans la saison 4, une des chirurgiens tombe amoureuse d'un de ses patients qui mourra. Durant plusieurs épisodes, elle voit cet homme et lui parle, elle se croit folle ou hantée, mais finalement prendra la décision

de vivre avec et ira jusqu'à s'imaginer faire l'amour régulièrement avec lui. Dans la série, ce personnage défunt est visible pour le téléspectateur et accompagne cette chirurgienne dans son quotidien. En d'autres termes, le téléspectateur voit une vivante parler à un mort et l'intégrer dans son quotidien, agir et penser en fonction de lui. Ceci est une manière très actuelle de signifier le temps du deuil et les tensions entre déni et acceptation de la mort. Enfin, comme pour de nombreuses séries actuelles, la mort est un outil pour les scénaristes pour faire rebondir l'histoire et choquer le téléspectateur et ainsi l'attirer. À la fin de la saison 5, un des principaux caractères de la série décède et la saison 6 débute avec la voix-off de l'héroïne, prononçant les différentes phases de deuil de selon E. Kübler Ross, simultanément illustrées par les différentes réactions des amis chirurgiens.

Nip Tuck est une autre série que l'on peut classer dans le genre des séries médicales. Il serait trop fastidieux de vouloir la décrire exhaustivement tant elle transgresse de nombreux tabous quant au corps, au sexe et à la mort. Je me contenterai donc de certains éléments. L'histoire présente deux chirurgiens plastiques s'associant pour créer une clinique où l'on assiste à des opérations chirurgicales en tout genre. Une histoire parmi d'autres met en scène Catherine Deneuve qui souhaite se faire refaire la poitrine en y intégrant les cendres de son défunt mari. Sur plusieurs saisons, le spectateur suit ces deux personnages et leurs questionnements quant à cette société de l'apparence valorisant à outrance le corps, mais dont ils font leur métier, et où il faut paraître jeune et ne montrer aucun signe de vieillesse. Cette série exacerbe volontairement les traits de la société occidentale pour mieux en montrer les contradictions. Tout au long des épisodes, les deux principaux protagonistes ne sont en effet que trop conscients de la vanité de leurs comportements et l'importance qu'ils apportent à l'apparence renvoie, *in fine*, à une sorte d'hypra-conscience de la mort.

Je terminerai cette partie par une série considérée comme culte : **Six Feet Under**. Elle a connu un énorme succès aux Etats-Unis et en Europe et continue d'être citée comme un des chefs d'œuvre du genre. Pour commencer, voici un petit diaporama des photos certainement les plus diffusées de la série et apparaissant dans cet ordre dans le clip de la série. Sans nécessairement avoir besoin de plus d'interprétation, les photos suffisent.

Elles sont tirées du site Internet : http://www.sixfeetunder-france.com/index_site.php, (consulté le 12 avril 2009) avec comme sous titre : *Une série mortelle*.



Fig. 10 : Six Feet Under

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 11 : Six Feet Under

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 12 : Six Feet Under

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 13 : Six Feet Under

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 14 : Six Feet Under

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 15 : Six Feet Under

Au gré des cinq saisons qui la composent, la série présente la vie d'une famille américaine de classe moyenne dirigeant une petite entreprise de pompes funèbres. Chaque épisode débute par une mort (la première est celle du père de famille) et nous suivons pendant près de 50

minutes comment les proches réagissent à ces morts toujours particulières et comment elles s'articulent avec la vie personnelle de chacun des membres de la famille Fisher. Les questionnements des différents personnages sont ainsi constamment liés à la mort. La morgue, située au sous-sol de la maison, est ici aussi un des lieux importants de la série. On y voit régulièrement un des fils (le héros actuel de Dexter) s'occuper des corps ou encore discuter avec son père défunt. Des plus ordinaires aux plus extraordinaires, un panel impressionnant de réactions individuelles et collectives face à la mort est passé en revue. On compte plus de morts que le nombre d'épisodes, mais si l'on s'en tient à eux seuls, on compte plus de 63 morts particulières avec pour chacune d'elle 50 minutes de traitement télévisuel. Autre idée (de génie selon certains), le créateur Alan Ball fait mourir tous ces personnages lors du dernier épisode, laissant le téléspectateur avec une émotion de vide très intense, comme pour mieux faire ressentir la « vraie » mort. Ce sont des millions de personnes qui ont regardé à la télévision ou ont téléchargé par ordinateurs cette série. En d'autres termes, loin d'un voyeurisme à outrance, ou mal placé, et qui à cette échelle ne signifie pas grand-chose, ce programme est regardé car il intrigue, questionne et parle d'un sujet universel. Il médiatise des rapports à la mort en l'exprimant avec des outils actuels et en jouant sur des traits significatifs pour les contemporains.

Sans être les seules par leur genre ou parmi les séries en général, ces séries policières et médicales sont parmi les plus reconnues et sont regardées par des millions d'individus. L'intérêt d'une telle analyse est de considérer les séries télévisées comme faisant partie du faisceau d'instruments de médiation de nos rapports à la mort, mis à disposition par et pour les individus contemporains afin de la représenter et ainsi la mettre en sens. Les séries télévisées utilisent le langage actuel pour mieux parler aux individus tout comme les feuilletons littéraires au XIXe et XXe siècle dans les journaux. Ce sont les médecins légistes et les experts scientifiques qui nous parlent de mort violente, brutale, telle qu'on peut la ressentir aujourd'hui à chaque fois que l'on perd un proche, et l'hôpital et la salle d'autopsie sont des lieux où la mort peut être mise en discours et mise en sens. Des lieux et des personnes représentant certes une société scientifique et technicienne mais qui ne peut s'empêcher de questionner la mort.

Les attitudes et les représentations sociales des sociétés occidentales vis-à-vis de la mort sont encore marquées du paradigme du *déni social* mais semblent évoluer vers un renouveau des signifiés. C'est dans ce contexte qu'évolue les différents interviewés de mon échantillon.

3. Méthodologie

3.1 Le groupe d'amis

La jeunesse est souvent une population objet de convoitise et de diabolisation. Ciblée comme un marché économiquement porteur tout autant que le signe d'une menace potentielle dont il faudrait se protéger, elle est un point de cristallisation que le sociologue doit tenter d'appréhender. Travailler à comprendre la jeunesse aujourd'hui permet aussi de saisir ce que pourrait être la société de demain. En sciences sociales, la question de la mort chez des jeunes n'est abordée qu'à un niveau *pre-mortem* ou alors au niveau de la seule parenté. De nombreuses études sont menées sur les conduites et les pratiques à risque ou encore sur les manières dont un enfant ou un adolescent va appréhender la mort d'un de ses parents. En revanche, rares sont celles où la dimension *post-mortem* est questionnée et où la filiation autre que familiale, sont mises en avant. En outre, la mort d'un(e) jeune est perçue comme inadmissible et encore plus impensable que toutes les autres car contraire à un « ordre naturel des choses ». En cela, la mort d'un jeune révèle de façon exemplaire les tensions à l'œuvre entre les différents acteurs concernés [tout autant que la société dans laquelle ses tensions s'observent](#).

Les interviewés sont des jeunes français (Isère, Haute-Savoie, Savoie) et des Suisses (Genève) entre 18 et 30 ans. Le décès de leur ami est le plus souvent inattendu et la violence de la mort est décuplée par son aspect soudain et l'âge du défunt.

Le groupe d'amis se définit par trois paramètres.

3.1.1 De la génération à la cohorte de deuil

Le premier concerne la génération puisque ces personnes jeunes partagent une expérience commune du monde. C'est une génération peu ou pas éduquée dans la tradition religieuse. Selon les enquêtes de O. Galland, les jeunes des pays occidentaux connaissent peu, voire pas du tout, les usages et coutumes propres aux célébrations funéraires traditionnelles véhiculées par les grandes religions. En outre, le discours ambiant est plutôt articulé autour d'une société où la mort semble occultée de la sphère publique. Cette jeunesse, si l'on peut en parler au singulier, ne possède pas de réel *bagage funéraire* traditionnel (paroles, gestuelles, connaissances). D'ailleurs, ce n'est plus enfant que l'on se confronte à la mort de ses grands-parents mais lorsqu'on est adulte. Combinée avec la mise à l'écart des enfants des obsèques et la privatisation de la mort, une vie désormais plus longue permet à un individu de ne pas se

confronter à la mort concrète avant 50 ans²⁹⁴. Ceci se vérifie pour l'ensemble des interviewés qui n'ont jamais vraiment été confrontés à la mort avant celle de leur ami(e).

Faire face à la mort de l'*alter ego* est donc une épreuve difficile, d'autant plus lorsqu'aucun *bagage funéraire* traditionnel ne semble avoir été réellement transmis. Cependant, les jeunes ressentent de plus en plus le besoin de croire et cela s'observe notamment chez les non-religieux qui déclarent avoir besoin d'une spiritualité²⁹⁵. Le succès toujours aussi impressionnant des journées mondiales de la jeunesse en est une des illustrations. Les multiples enquêtes nationales et européennes dirigées par Olivier Galland²⁹⁶ attestent également d'un engouement important de la part des jeunes pour la religion en général. Cette évolution semble aller dans le sens d'une plus grande implication des jeunes dans les pratiques symboliques, dont les rites funéraires font partie. Cela paraît être également une des conditions de l'émergence de *ritualités parallèles* appuyée par la volonté affichée des jeunes d'expérimenter eux-mêmes les grands événements de la vie. Ainsi, malgré un certain déclin des églises, et avec des pompes funèbres au service des survivants, une liberté de choix est observable dans les manières de célébrer la mort. Les 18-30 ans semblent alors compenser ce vide relatif quant aux connaissances funéraires traditionnelles par des bricolages significatifs, allant piocher aussi bien dans des représentations rattachées aux grandes religions monothéistes qu'à des spiritualités telles que le bouddhisme. En conséquence, mon échantillon n'est pas établi sur des critères d'appartenance religieuse *a priori* mais ces questions sont largement abordées lors des entretiens et seront l'objet de certaines parties de ce travail.

Ces jeunes appartiennent donc à une génération particulière, mais il est certainement plus juste d'évoquer la « *cohorte*²⁹⁷ » dans le sens d'un ensemble d'individus vivant au même moment le même événement – la mort d'un ami. En effet, le groupe d'amis au sens large, fait partie d'une génération mais n'a pas conscience de former une entité à part entière et n'est pas

²⁹⁴ M. Hanus affirme même que « le plus grand nombre de nos contemporains, à l'exception de certains professionnels, atteignent la cinquantaine sans avoir vu quelqu'un mourir », in Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, op.cit., p 64

²⁹⁵ Galland Olivier, *Les jeunes*, La Découverte, Paris, 2002, p 93-94

²⁹⁶ Voir notamment, Galland Olivier et Bernard Roudet (dir.), *Les valeurs des jeunes. Tendances en France depuis 20 ans*, L'Harmattan, Paris, 2001

²⁹⁷ Chauvin Louis, *Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France au XXe Siècles*, PUF, Le Lien Social, 2è édition mise à jour 2002, Mars, 301p, et Attias-Donfut Claudine, *Génération et âges de la vie*, PUF, Paris, 1991

organisé en tant que telle²⁹⁸. Ainsi, ces jeunes composent une *cohorte de deuil* spécifique à la mort d'un ami.

3.1.2 Le groupe d'appartenance des pairs : de l'importance de l'amitié

Le second paramètre se rattache à la notion de pairs, c'est-à-dire les personnes appartenant au même groupe social, et restreint quelque peu l'échantillon. Si la *cohorte* concerne tous les jeunes directement ou indirectement marqués par la perte d'un ami, la notion de pairs quant à elle restreint encore un peu plus le groupe d'amis aux personnes les plus proches du défunt et qui constituent généralement le noyau dur du groupe d'amis de la personne défunte.

En outre, les groupes d'amis dont il est question dans ce travail sont le plus souvent déjà bien constitués avant le décès. Leurs liens affectifs les définissent en tant que groupe d'appartenance essentiel pour chacun et occupant une place équivalente à celle de la famille, voire davantage. La personne qui s'en va est cet *alter ego* avec lequel ils partagent les mêmes affects et la même histoire au sein d'un groupe. Avec des approches différentes, D. Jeffrey l'exprime à travers la notion de *communauté de destin*²⁹⁹, J-H. Déchaux par la *filiation subjectiviste*³⁰⁰ et M. Fellous par la *communauté de cooptation*³⁰¹. En d'autres termes, les liens entre les individus sont désormais plus électifs qu'assignés et mon travail tentera de rendre lisible cet équilibre entre ces deux formes de filiation au moment de la mort d'un jeune.

Le lien du sang n'a donc plus la primeur face à celui de l'affectif. Cependant, il semblerait que le vocabulaire manque encore afin d'exprimer ce que représente l'ami défunt³⁰². Montaigne et La Boétie ont pu décrire leur amitié respective dans leurs correspondances ou Jacques Derrida³⁰³ regroupant ses textes adressés à des amis défunts, mais si l'on en croit J-M Gueulette, les mots d'amitié face à la mort d'un ami sont aujourd'hui difficilement dissociables de ceux qu'on adresse à des parents. Le groupe d'amis tel qu'il est défini peut se rapprocher également des conscrits à une certaine époque ou encore les corps de métier à très

²⁹⁸ Mannheim, Karl, *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1990, 122p

²⁹⁹ Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré*, *op.cit.*,

³⁰⁰ Voir notamment Déchaux Jean-Huges, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, *op.cit.*

³⁰¹ Voir plus haut également sur le Patchwork.

³⁰² Dans *La solitude des mourants*, N. Elias parle d'un manque généralisé de vocabulaire. C'est d'ailleurs l'objet d'un travail d'un Dominicain qui, fort de son expérience auprès des endeuillées hommes, s'est rendu compte que notre société n'attribuait que très peu, voire pas du tout, de vocabulaire pour signifier l'attachement amical lors d'un décès. Gueulette Jean-Marie, *Reste auprès de moi, mon frère. Vivre la mort d'un ami*, Les éditions du Cerf, Paris, 2004, 95p

³⁰³ Derrida Jacques, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Editions Galilée, Paris, coll. « La philosophie en effet », 2003, 414p

forte sociabilité comme les pompiers. Cependant, ces deux types de groupes sont institués et s'opposent en cela au groupe des amis qui justement se définit par l'informel.

Porter le regard sur le groupe d'amis est donc essentiel puisque ce dernier occupe une place importante dans le processus de socialisation d'un jeune aujourd'hui. D'ailleurs, plusieurs auteurs ont déjà pu le démontrer à propos de plusieurs passages importants de la vie. M. Segalen note que l'installation dans un nouvel appartement et le mariage connaissent un investissement grandissant de la part des groupes d'amis dans leurs célébrations et leur symbolique³⁰⁴. Pour les plus jeunes, R. Sirota décrit cette tendance avec les anniversaires³⁰⁵. Le seul passage laissé pour l'instant de côté par les sciences humaines, est celui représenté par la mort d'un(e) ami(e) et les réactions du cercle d'appartenance des pairs. C'est ce passage que je me propose d'étudier ici.

3.1.3 L'âge des expérimentations

Les tranches d'âge pour définir la jeunesse sont variables selon les enquêtes et les auteurs³⁰⁶. J'ai souhaité rencontrer des « jeunes » de plus de 18 ans et jusqu'à environ 30 ans. Ces frontières sont flottantes car certains interviewés ont vécu un décès avant 18 ans ou juste avant 30 ans et je les ai interviewés plus tard. Le critère déterminant est principalement d'avoir vécu la perte d'un ami proche. 18 ans est pour la majorité la date de sortie du lycée et l'entrée dans une école professionnelle ou à l'université. C'est également un des moments où le groupe d'amis joue un rôle très important et où les jeunes se démarquent progressivement de leurs parents et ont plus l'esprit d'initiative que les adolescents. Selon O. Galland, le modèle d'expérimentation par eux-mêmes face à celui d'identification (aux parents) est également une des caractéristiques principales de la jeunesse³⁰⁷.

Étudier les jeunesse observables dans nos sociétés permet donc de saisir les prémisses des pratiques de demain et comment ces jeunes investissent et s'approprient des nouveaux outils à

³⁰⁴ Segalen Martine, *Eloge du mariage*, Gallimard, La Découverte, 2003, 128p

³⁰⁵ Régine Sirota, *Le gâteau d'anniversaire. De la célébration de l'enfant à son inscription sociale, La lettre de l'enfance et de l'adolescence* 1/2004 (n° 55), pp. 53-66. (www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-1-page-53.html, consulté le 14 mai 2008)

³⁰⁶ Ceci correspond à ce que O. Galland et d'autres situent généralement entre 19 et 29 ans, voir Galland, Olivier, *Les jeunes, op.cit.* ; O. Galland et B. Roudet (dir.), *Les valeurs des jeunes. Tendances en France depuis 20 ans, op.cit.*

³⁰⁷ Cette volonté d'expérimenter est également approuvée par les parents voire cautionnée d'une certaine manière puisqu'une majorité de parents n'ont pas transmis de *bagages funéraires* à leurs enfants et les ont écartés des rites.

leur disposition comme la vidéo et Internet. En outre, la mort d'un jeune représente la forme typique de la mort contemporaine. Elle est soudaine et brutale et les proches n'ont que peu de temps pour se préparer puisque les décès de jeunes sont le plus souvent dus à des accidents et à des suicides. Elle est vécue comme accidentelle et anormale, d'autant plus qu'elle touche un(e) jeune. Associée à ces conditions, cette perte est généralement la première expérience pour les amis et les oriente « hors des sentiers battus »³⁰⁸ sur lesquels ils expérimentent d'autres formes de célébrations de leur ami(e) défunt(e). En matière funéraire, ces jeunes démontrent une véritable créativité rituelle et des expérimentations souvent détachées des schémas classiques et cadrés, mais qui recherchent finalement la même chose : le sens.

La jeunesse en tant que catégorie observable est ainsi un vrai catalyseur des changements d'une société et met en exergue les problématiques contemporaines. Le groupe d'amis est ainsi considéré comme faisant partie d'une *cohorte de deuil*, laquelle se rattache à la notion de pairs dont les réactions face à la mort se déclinent plutôt sur le mode de l'expérimentation. À ce titre, le groupe d'amis peut être considéré comme une des meilleures illustrations des différents rapports que les jeunes d'aujourd'hui entre 18 et 30 ans entretiennent avec la mort lorsqu'elle vient à frapper un(e) de leurs ami(e)s.

3.2 Méthode d'investigation

La récolte de données empiriques s'est basée essentiellement sur une méthodologie qualitative et se réclame d'une sociologie compréhensive inspirée de Max Weber et du courant interactionniste. Les entretiens et les observations effectués ont été construits dans un objectif de compréhension du sens apporté par les individus à la perte d'un proche, leur trajectoire de deuil et leurs interactions avec les autres, vivants et morts.

3.2.1 Deux temps principaux

Pour comprendre les spécificités de la jeunesse face à la mort, il m'a fallu d'abord engager un travail sur les rites et les pratiques funéraires en général dans les autres classes d'âge. Lors d'une observation de plus de deux mois aux pompes funèbres Générales de Genève, j'ai étudié la construction d'un rite funéraire par les familles. À partir d'un ensemble de 45 rites funéraires observées, j'ai pu en répertorier 15 avec toutes les démarches de construction d'un rite funéraire, depuis la première rencontre avec les pompes funèbres jusqu'à la mise en terre

³⁰⁸ Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré*, *op.cit.*,

ou la crémation. Poursuivant l'objectif d'éclairer une même situation par plusieurs points de vue, j'ai interrogé pour ces 15 situations un membre de chaque famille ainsi que l'officiant, religieux ou non. J'ai également cherché à obtenir un tableau de familles correspondant à différentes confessions religieuses ou spirituelles et pour différentes classes d'âge. Pendant ce temps d'observation, j'ai pu assister à deux rites funéraires pour un jeune et ces dernières se distinguaient radicalement de celles plus classiques. Les jeunes étaient des centaines dans la chapelle, elles avaient duré plus d'une heure et la dimension émotionnelle, visible notamment à travers les musiques proposées et les témoignages, était sans commune mesure avec les autres rites. D'ailleurs, mes informateurs à Genève, et ensuite à Grenoble, ont confirmé le caractère exceptionnel des rites de jeunes, plus intenses et plus difficiles à gérer pour eux. Dans la mesure du possible, elles sont effectivement planifiées en fin de matinée ou fin d'après-midi, et l'institution funéraire essaie de ne prévoir aucune autre cérémonie à la même heure. Le centre funéraire s'organise donc spécifiquement pour les jeunes afin d'autoriser une certaine souplesse qui n'est généralement pas accordée aux autres types de rites.

Fort de ces observations et des entretiens déjà effectués, un second temps a débuté par mes recherches sur la mort d'un jeune et les réactions du groupe d'amis. À cette fin, je me suis appuyé principalement sur le discours des jeunes, et moins sur des observations, plus difficiles à réaliser dans ce cas précis. Toutefois, j'ai pu ponctuellement observer quelques rites funéraires pour des jeunes avec les pompes funèbres générales de Grenoble. J'utiliserai ponctuellement mes expériences au Guatemala et en Colombie où j'ai pu assister à des pratiques funéraires et lire des ouvrages sur la violence et la mort dans ces pays³⁰⁹ où la mort est omniprésente par rapport à des sociétés occidentales pacifiées.

Durant ces années de doctorat, j'ai également effectué un recensement important des multiples blogs, des sites Internet et des pages Facebook, mis en ligne suite au décès d'un jeune. Quelques-uns sont liés aux situations de mon échantillon, mais ils sont rares. Néanmoins, l'espace Internet semble très investi par les jeunes. Les plateformes de diffusion comme Dailymotion et Youtube sont utilisés pour effectuer de courtes vidéos et/ou montage de photos exprimant la peine des amis avec de nombreux messages associés. J'en utiliserai certaines dans mon développement bien que ces recherches soient encore en cours. En cela, elles constituent un sujet à part entière que je souhaiterais poursuivre dans les années post-

³⁰⁹ Notamment à propos des morts violentes, avec entre autres, Blair Elsa, *Muertes violentas. La teatralizatiòn del exceso*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín (Colombie), 2004, 204p et Serrano Amaya José Fernando, *Menos querer mas de la vida. Conceptiones de vida y muerte en jovenes urbanos*, Siglo del Hombre Editors, Bogotá (Colombie), 2004, 228p

doctorales.

Ce travail se veut être également une base pour des travaux beaucoup plus spécifiques par la suite, à travers l'appartenance religieuse, les morts à l'étranger (trois situations dans mon échantillon), le vécu de la maladie par les amis et les types de mort.

3.2.2 L'échantillon

L'intérêt principal de passer par le discours a été de questionner le sens accordé par les jeunes au vécu de la perte d'un ami, depuis l'annonce du décès jusqu'au moment de l'entretien, pouvant varier de 4 mois à 10 ans. Ceci a permis d'avoir accès à des discours distanciés afin de saisir comment s'est construit le sens au fil du temps.

Il s'est avéré que le rite funéraire officiel n'est pas le seul temps de célébration de la mort d'un jeune, voire qu'il n'est pas aussi significatif aux yeux des amis que ce qu'ils peuvent proposer en dehors du rite officiel. J'ai donc particulièrement insisté dans mes entretiens pour comprendre les enjeux du rite officiel mais également les ritualités parallèles organisées par les amis et le vécu intime de la perte.

Contrairement à une idée reçue, je n'ai pas eu de difficulté à obtenir des entretiens. Mes deux seuls critères au préalable ont été d'avoir perdu un ami proche et d'avoir entre 18 et 30 ans. Mes entretiens n'ont pas été choisis en fonction du temps entre le décès et la date de l'entretien ni en fonction de catégorie socio-professionnelle ou d'une religion. La méthode est résolument axée sur la personne endeuillée (deuilleur) sans essayer de calquer d'anciens paradigmes sur leurs étapes de deuil supposées ou encore les différentes conceptions de la mort selon les croyances. Ces derniers points de vue sont intéressants et ont déjà été répertoriés par de nombreux travaux. Avec ce sujet, il m'a semblé plus intéressant d'effectuer le mouvement inverse et ainsi observer si ces paradigmes se retrouvent. Mon postulat a été donc de considérer chaque deuil comme vécu différemment selon les individus. Il correspond également au mouvement d'*intimisation de la mort* que connaissent les sociétés occidentales et c'est à travers l'individu qu'il faut chercher des réponses sur la manière dont est perçue et vécue la mort d'un proche. En outre, il m'a fallu également produire un travail sans définir trop de variable *a priori* car aucune base réelle de comparaison n'était disponible. Mon

objectif a été d'explorer un champ encore vierge³¹⁰ et de poser des bases comme autant de jalons de recherches à venir, plus amples et plus ciblées.

Mon réseau personnel a été mon premier support et j'ai ensuite appliqué l'échantillonnage par « boule de neige » afin d'une part d'obtenir d'autres entretiens pour une même situation et, d'autres part d'être mis en relation pour d'autres situations. J'ai également effectué une vague d'entretiens à l'université de Grenoble par voie d'affichage avec un appel à témoignage.

Au total : 38 entretiens d'une durée moyenne de 2h30 correspondent à 31 situations³¹¹ : 18 décès par accidents (dont 2 arrêts cardiaques), 9 par suicides et 4 de maladies.

En parallèle, 7 autres entretiens ont été effectués avec des professionnels du funéraire qui ont été mes informateurs et un autre avec un producteur et réalisateur d'émissions radiophoniques de France Culture pour ma partie sur les séries télévisées.

Par leur expérience du deuil, j'ai pu questionner les différents groupes d'appartenance, principalement les amis, et les rapports entretenus avec les parents et les professionnels autour d'eux. La limite de tels discours est que ces instants n'ont pas pu être observés et mis en regard avec d'autres points de vue. Cependant, dans la perspective d'une contribution à une sociologie du deuil, comprendre l'histoire qu'un individu se raconte à un instant « t » est une bonne porte d'entrée sur le sens accordé au vécu de la perte et comment un individu construit son parcours de deuil. Ceci correspond d'ailleurs au protocole que j'avais défini pour entrer en contact avec les interviewés. En effet, j'ai toujours rappelé la personne une semaine à 10 jours avant l'entretien afin qu'elle réfléchisse à son discours³¹².

3.2.3 La grille d'entretien

J'ai cherché pour chaque individu à comprendre les interactions et les négociations à l'œuvre dans le vécu d'un deuil en les cristallisant sur les étapes de la construction du rite officiel,

³¹⁰ Je l'ai déjà noté plus haut, il n'y a presque aucun écrit sociologique sur la mort de l'ami en France. Jusqu'à aujourd'hui, il semblerait que cela soit la même chose en Allemagne et dans la recherche anglo-saxonne. Lors d'un séjour en Colombie, j'ai pu effectuer quelques recherches sur la mort dans les gangs de jeunes : les « maras ». Des pratiques excessives concernant le défunt se retrouvent et pourraient constituer des bases de comparaison, même si un pays comme la France diffère radicalement de la Colombie dans ses rapports à la mort. Des comparaisons pourraient être intéressantes dans de futurs travaux.

³¹¹ Voir annexe. Tous les entretiens, sauf celui de la situation 28, sont retranscrits. Je n'ai pas souhaité rencontrer les parents, souhaitant poursuivre la perspective unique des amis. J'ai néanmoins rencontré deux mères. L'un des deux entretiens a été très difficile pour les deux parties impliquées (situation 18, non retranscrit), et pour l'autre, l'entretien a été très intéressant (situation n° 25).

³¹² Voir 3.3..1 Le statut de l'entretien : s'aider soi, aider l'autre

celles des *socialisations funéraires parallèles* avec le groupe d'amis et finalement sur le *vécu intime de la perte* qui traverse évidemment l'ensemble du discours.

Dans un premier temps, j'ai essayé de comprendre les circonstances générales du décès (date, type) et j'ai tenté de faire qualifier la relation de l'interviewé(e) avec la personne défunte et les premières réactions à l'annonce du décès. J'ai cherché également quels étaient les rapports de l'ami(e) décédé(e) avec le groupe d'amis ainsi que sa personnalité au sein du groupe. Je les ai aussi questionnés pour connaître les types de rapports que leur ami entretenait avec ses parents et le contexte religieux ou non de la famille. J'ai toujours essayé de maintenir une chronologie, depuis l'annonce du décès jusqu'à l'enterrement. Il me fallait obtenir le maximum d'informations sur ces premiers jours quant aux réactions de la famille, du groupe d'amis et de l'interviewé(e) et les relations qui se sont tissées, ou non, dans ces instants.

Ensuite, j'ai questionné le rite officiel comprenant la mise en bière, la cérémonie, et la mise en terre. J'ai cherché à comprendre comment se sont organisées les funérailles, qui a participé, comment et quel a été le vécu de ces célébrations. J'ai posé des questions autour de la relation amis/parents/officiants religieux/agents funéraires, sur la place des amis lors du rite et sur la manière dont les différentes décisions avaient été prises. J'ai également questionné tout ce qui a pu se passer en dehors de ce rite officiel, avant et après, entre amis et certaines fois avec les parents. J'ai cherché à comprendre leurs motivations à effectuer des activités en commun et sans nécessairement l'appui d'un cadre plus *institué*, qui y a participé, où et comment ces moments s'étaient déroulés.

J'ai également pris beaucoup de temps pour comprendre le vécu intime de la perte. Comment la personne s'est située face au groupe d'amis, aux parents et aux pompes funèbres. J'ai pu ainsi questionner les représentations personnelles vis-à-vis de la mort. Je leur ai toujours présenté ces questions avec ce que j'appelle « *notre histoire personnelle avec la mort* » et j'ai essayé de comprendre leur trajectoire de réflexions et de ressentis quant à la mort depuis le premier moment où ils se sont rappelés l'avoir réellement pensé jusqu'au jour de l'entretien. Nous avons pu alors aborder les questions de la croyance, du devenir de l'ami(e) décédé(e), de son cadavre et de tout ce qu'a provoqué la mort dans leur trajectoire individuelle. J'ai cherché également à comprendre comment le groupe et eux individuellement, se souviennent de la personne et comment ils entretiennent sa mémoire.

En fin d'entretien, j'ai également posé certaines questions de l'ordre de la projection afin d'appréhender comment ils se voyaient évoluer vis-à-vis de la perte de leur ami(e) et comment ils pensaient réagir la prochaine fois qu'ils seront confrontés à la mort. J'ai terminé

la plupart de mes entretiens en laissant la place à leurs questions me concernant, à la fois personnellement et sur mon travail de thèse.

3.2.4 Les situations investiguées

Pour plus de lisibilité, je présenterai sous forme de vignettes l'ensemble des situations constituant la base de mon travail. Ces vignettes sont pensées afin de servir de base pour se repérer ensuite dans les analyses proposées en troisième partie. Pour les compléter, les entretiens retranscrits sont présentés en annexe.

Sur les deux pages suivantes, les vignettes répondront aux mêmes descriptifs que la figure suivante :

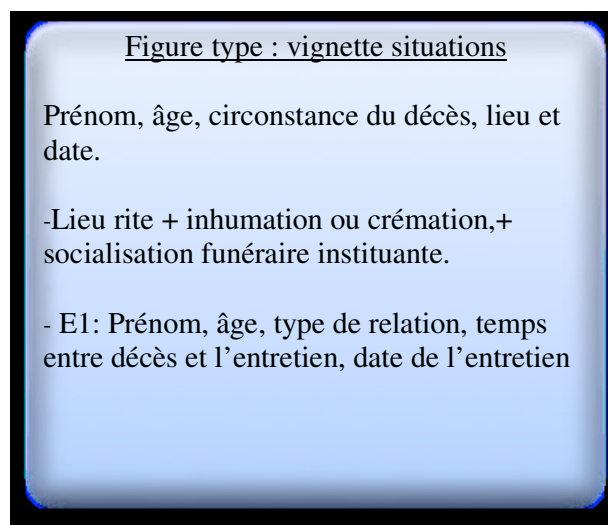


Fig. 16 : Vignette (Figure type)

Dans les entretiens, les interviewés ont pu évoquer d'autres situations. Lorsque j'ai pu récolter suffisamment de discours, j'ai ajouté une vignette. Sans répertorier ici toutes les autres situations que chacun(e) a pu m'évoquer, je me permettrai d'en intégrer dans mes analyses de la troisième partie.

Situation n°1

Marc, 19 ans, meurt dans un accident de voiture avec deux autres de ses amis en 2004, à Genève.

- Rite au centre funéraire (inhumation) + recueillement pendant plusieurs semaines devant le temple de Carouge.

- E1: Yannik, 20 ans, un des meilleurs amis, environ 1 an après, 2005

Situation n°2

Anne, 16 ans, meurt avec plusieurs membres de sa famille dans un accident de voiture près de Thonon, en 2002.

- Rite commun pour tous les accidentés. (inhumation)

- E1: François, 21 ans, petit ami, 4 ans après, 2006

- E2: Yann, 24 ans, cousin, 5 ans après, 2007

Situation n°3

Gregory, 25 ans, meurt dans un accident de ski dans les montagnes grenobloises en 2005. Il vivait à cette époque à Montréal.

- Rite au centre funéraire (inhumation).

- E1: Marie, 27 ans, ex- petite amie vivant avec lui à Montréal, 1 an et demi après, 2006

Situation n°4

Sylvain, 19 ans, meurt noyé en mer dans le Sud de la France où il habitait depuis peu, en 2000. Il était né à Grenoble.

- Rite funéraire et enterrement dans le Sud de la France

-E1: Maud, 24 ans, ex petite amie, 5 ans après, 2005

-E2: Jérôme, 28 ans, meilleur ami, 7 ans après, 2007

Situation n°5

Karine, 20 ans, meurt suite à l'incendie de sa maison, en Haute-Savoie, en 2002.

- Rite au crématorium, après-midi et soirée amis/famille en montagne

- E1: Nathan, ami proche, 27 ans, 4 ans après, 2006

- E2: Edouard, ami proche, 29 ans, 5 ans après, 2007

- E3: Anouck, meilleure amie, 27 ans, 5 ans après, 2007

Situation n°6

Jean, 24 ans, se jette en voiture d'une piste d'envol pour parapente en 2004, Grenoble.

- Rite au centre funéraire (inhumation) + soirées en amis et parents

- E1: Frédéric, 27 ans, un de ses meilleurs amis, 1 an après, 2006

- E2: Aline, 31 ans, sœur, 1 an et demi après, 2005

- E3: Vincent, 26 ans, meilleur ami, 3 ans après, 2007

Situation n°7

Manu, 20 ans, meurt heurté par une voiture en sortie de soirée lors de vacances en Espagne, en 2003.

- Rite au centre funéraire (inhumation des cendres) + soirées entre amis.

- E1: Laetitia, 27 ans, amie proche, 2 ans après, 2005

- E2: Daniel, 23 ans, un des meilleurs amis, présent en Espagne, 4 ans après, 2007

Situation n°8

Jean-Pascal, 29 ans, se pend à un arbre au S. (montagne) en Haute-Savoie, avant 2000.

-Rite dans la stricte intimité (crémation) + Les amis ont organisés un week-end où ils ont fait la fête.

- E1: Marlyse, 33 ans, amie proche, plus de 7 ans après, 2007

Situation n°9

Damien, 19 ans, meurt des suites d'un accident d'explosif qu'il avait construit lui-même, à Grenoble, en 2002.

- Rite dans une église (inhumation) + barbecue quelques jours après.

- E1: Laurène, 23 ans, amie proche, 4 ans après, 2006

Situation n°10

Raphaël, 20 ans, meurt dans un accident de voiture, dans les Hautes-Alpes, en 2001.

- Rite au centre funéraire (inhumation).

-E1: Elise, petite amie, 25 ans, 5 ans après, 2006

Situation n°11

Mélinda, 18 ans, meurt d'un cancer des ovaires en 2003.

- Rite au centre funéraire et enterrement dans le Sud de la France.

- E1: Amélie, 23 ans, meilleure amie, 2 ans et demi après, 2005

Situation n°12

Luc, 18 ans, meurt dans un accident de voiture en 2004.

- Rite au centre funéraire (inhumation)

- E1: Sandra, 19 ans, amie, 2 ans après, 2006

Situation n°13

Mathieu, 18 ans, meurt des suites d'un cancer déclaré à l'âge de 15 ans, à Grenoble, en 2006.

- Rite dans une église (crémation, urne chez les parents).

- E1: Antoine, 19 ans, meilleur ami, 3 mois après, 2006

- E2: Sylvain, 18 ans, meilleur ami, moins d'1 an après, 2007

Situation n°14

Henri, 21 ans, prend le train depuis Grenoble jusqu'en Normandie où il se suicide d'une falaise, en 2006.

- Rite en Normandie dans une petite église, sans le corps, qui a été incinéré.

- E1: Thierry, 21 ans, meilleur ami, moins de 3 mois après, 2006

- E2: Mathilde, 23 ans, ex-petite amie, 10 mois plus tard, 2007

Situation n°15

Gaël, 31 ans, meurt après s'être longtemps battu contre une leucémie, à Lyon, en 2004.

-Rite au crématorium + fête entre amis.

- E1: Jocelyn, 27 ans, ami proche, 2 ans et demi après, 2005

- E2: Marielle, 26 ans, un de ses meilleurs amis, proche, un peu moins de 3 ans après, 2007

<p><u>Situation n°16</u> Rémy, 21 ans, meurt dans un accident de voiture en Ile de France, en 2002. - Rite dans une église (crémation) + fêtes entre amis</p> <p>- E1: Laurence, amie proche, 24 ans, 4 ans après, 2006</p>	<p><u>Situation n°17</u> Victor, 25 ans, meurt dans un accident de kayak dans le Sud de la France avec un autre ami, en 2005. - Rite dans une église (inhumation) + fête entre amis</p> <p>- E1: Bénédicte, meilleure amie, 1 an et demi après, 2007</p> <p><u>Situation n°17 (bis)</u> M, ? ans, se suicide un an après le meilleur ami de Bénédicte, 2006.</p>	<p><u>Situation n°18</u> Jeanne, 22 ans, se suicide sur la voie ferrée près de Grenoble, en 2004. - Rite au centre funéraire (crémation) + fête entre amis dans un squat.</p> <p>- E1: Mégane, 25 ans, amie proche, 2 ans et demi après, 2007</p>
<p><u>Situation n°19</u> Gérôme, 22 ans, meurt en soirée après avoir sauté au dessus d'une rambarde, en 2003.</p> <p>- Rite au centre funéraire (inhumation)</p> <p>- E1: Sandrine, 24 ans, amie proche, 4 ans après, 2007</p>	<p><u>Situation n°20</u> Jean-Claude, 17 ans, se suicide par pendaison suite à une rupture avec sa petite amie, en 2003.</p> <p>- Rite au centre funéraire (inhumation)</p> <p>- E1: Cathy, 21 ans, amie, 4 ans après, 2007</p>	<p><u>Situation n°21</u> Kevin, 18 ans, meurt dans un accident de scooter près de Genève. Il était à l'arrière et son ami et lui était alcoolisés, en 2004. - Rite au centre funéraire (inhumation) + après-midi entre amis à la patinoire.</p> <p>- E1: Valérie, 22 ans, amie proche, 3 ans après, 2007</p>
<p><u>Situation n°22</u> Marcial, 22 ans, d'origine congolaise, meurt d'un arrêt cardiaque en pleine rue, à Genève, en 2002. - Rite au centre funéraire + soirée entre amis pour lui et un autre ami, dans un squat genevois, deux mois plus tard.</p> <p>- E1: Sarah, 25 ans, meilleure amie, 5 ans après, 2007</p>	<p><u>Situation n°23</u> Maxime, 21 ans, se suicide d'une balle dans la tête à Chambéry, en 2002. - Rite au centre funéraire (inhumation)</p> <p>- E1: Daphné, 27 ans, meilleure amie, 5 ans après, 2007</p>	<p><u>Situation n°24</u> Thomas, 21 ans, meurt des suites d'un cancer, à Lyon, en 2006. - Rite à la synagogue (inhumation) + plantation d'arbre en Israël.</p> <p>- E1: Axelle, 28 ans, amie très proche de la sœur, 1 an après, 2007</p>
<p><u>Situation n°25</u> Joachim, 22 ans, meurt dans les montagnes de Chamonix, en 2000. Son corps n'a pas été retrouvé. - Temps de recueillement en montagne mais pas de véritable rite.</p> <p>- E1: Céline, 28 ans, petite amie, 7 ans après, 2007</p>	<p><u>Situation n°26</u> Paul, 18 ans, meurt d'un accident de voiture. - Rite au centre funéraire (crémation) + sa mère fera beaucoup de prévention dans les collèges et lycées.</p> <p>- E1: Elisabeth, 53 ans, sa mère, ?, 2007</p>	<p><u>Situation n°27</u> David, 19 ans, se suicide en 2006 à Genève. - Rite dans une église (inhumation) où les amis n'était pas les bienvenus. Ils ont organisé une célébration entre eux avec un pasteur dominicain.</p> <p>- E1: Marc, 54 ans, Dominicain, 2 ans après, 2008</p>
<p><u>Situation n°28</u> Pierre, 17 ans, se suicide d'une balle dans la tête en 2010, en Isère. - Rites au centre funéraire + investissement important Internet (Facebook notamment).</p> <p>- E1: Patrick, 17 ans, un des meilleurs amis, 3 mois après, 2010</p>	<p><u>Situation n°5 (bis)</u> Gérald, 23 ans, meurt d'une rupture d'anévrisme en Angleterre, trois mois après la mort de Karine, en 2002, en Haute-Savoie.</p> <p>- Rites au crématorium, + dîner entre amis</p> <p>- E1: Nahtan, ami, 27 ans, 4 ans après, 2006 - E2: Edouard, meilleur ami, 29 ans, 5 ans après, 2007 - E3: Anouck, amie, 27 ans, 5 ans après, 2007</p>	<p><u>Situation n°9 (bis)</u> Jimmy, 22 ans, grand sportif, meurt d'un arrêt cardiaque à Grenoble, en 2003. - Rite dans une église</p> <p>- E1: Laurène, 23 ans, amie proche, 3 ans après, 2006</p>

Fig. 10 : Vignettes 16 à 28

J'ai également effectué une série d'entretiens d'une durée moyenne d'une heure et demie avec des professionnels du funéraire³¹³, qui ont été mes informateurs.

- Un directeur de pompes funèbres privées en Rhône-Alpes
- Le directeur d'une entreprise de pompes funèbres privées à Paris
- Le directeur des pompes funèbres générales de Lausanne*
- Une agente funéraire d'une entreprise de pompes funèbres de Chambéry
- Un maître de cérémonie de pompes funèbres de Rhône-Alpes
- Le responsable de la chambre mortuaire du CHU de Grenoble*
- Un producteur et réalisateur d'émission radiophonique de France Culture au sujet des séries télévisées.

3.3 La mort comme sujet de recherche

3.3.1 Le statut de l'entretien : s'aider soi, aider l'autre

Sans présumer avoir saisi toutes les raisons de leur accord à me rencontrer, je vais tenter d'esquisser les principales motivations des interviewés à se livrer. Nombre d'interviewés ont semblé heureux d'avoir pu partager sur ce sujet : « *je suis très content parce que voilà, j'ai réussi à en parler...tu vois le fait que je fasse ça aujourd'hui* » (S2, Yann, p 5) et l'ensemble d'entre eux disent avoir pu brosser un portrait assez fidèle de ce qu'ils avaient pu traverser :

« Je pense que c'est pas possible de transmettre entièrement ce qui s'est passé et tout quoi maintenant je pense que c'est fidèle oui comme tu disais au début, c'est fidèle à ce que là, maintenant je suis capable de transmettre, tu m'aurais interrogé il y a deux ans, c'est sûr que je t'aurais dit beaucoup plus de choses par rapport à ma tristesse et tout ça ».

(S 16, Laurence, p 20)

Ainsi, pouvoir rencontrer des personnes à différentes périodes par rapport au décès a pu me permettre d'appréhender le deuil avec un certain recul. C'est aussi grâce à cela que j'ai pu montrer la dimension d'un deuil finalement beaucoup plus long que ce que l'on pourra croire *a priori*.

Certains ont pu également être surpris du temps que nous avons finalement consacré à échanger autour de ce sujet, comme Anouck : « *même tu vois quand tu disais ça va durer deux ou trois heures, je me disais « mais qu'est-ce que je vais raconter pendant trois heures quoi* » (*sourire*) » (S 5, p 9). D'autres ont utilisé le cadre de l'entretien pour marquer un temps, sans nécessairement savoir exactement le pourquoi. A titre d'exemple, lorsque j'ai

³¹³ Les entretiens marqués d'une astérisque ont été retranscrit entièrement et sont disponibles en annexe.

demandé à Elise où elle pensait en être par rapport à son deuil, elle m'a répondu : « *Je m'suis dit qu'aujourd'hui, ça me permettrait peut-être de le savoir* » (S 10, p 17).

Volontairement, je laissais un temps entre une semaine et dix jours entre notre contact et le rendez-vous. Cela me permettait d'évoquer ce que j'attendais de cette rencontre et sur quoi je comptais interroger la personne. C'était aussi une manière de faire réfléchir la personne avant l'entretien. Sans penser que les interviewés ont tous réfléchi intensément les jours précédents notre rencontre, il est probable que beaucoup d'entre eux l'aient fait. Parmi eux, certains ont pu associer directement l'entretien à une séance de psycho-thérapie comme Vincent : « *J'aurais parlé pareil à ma psy...c'était un peu confessions...sur ce thème...* » (S 6, p 12) ou encore Axelle :

« Je n'ai jamais autant parlé en fait de ce sujet-là, de ma façon d'appréhender ces choses-là, et autant en profondeur donc enfin...moi j'ai vraiment l'impression d'avoir appris des trucs sur moi-même, ce qui est assez étonnant... je veux dire...on dirait une séance chez le psy tu vois...tu me diras combien je te dois (rire) donc c'est bien, c'est cool parce que ça me fait ressortir des trucs, ça me fait faire des liens bon qui ne sont pas encore super clairs dans ma tête mais voilà je trouve ça super intéressant...voilà je pense que tu as de la matière et je pense que j'en ai aussi...donc du coup pour moi je pense que c'est positif...ouais j'en ai jamais parlé autant, j'en ai jamais parlé comme ça, j'en ai jamais parlé en ces termes, j'en ai jamais parlé avec autant de sincérité, parce que je me suis mise à nu, mais sacrément...franchement (...) ouais mais c'est vraiment la première fois que je me mets à nu sur ce sujet là...se mettre à nu là c'est vraiment la vraie bonne expression...j'ai pas feinté à aucun moment... et c'est rare (rire)...je suis très contente en fait, parce que ça m'a fait du bien de parler... donc c'est quand tu veux (rire) ».
(S 24, Axelle, p 15, 16)

Il est certain qu'à travers les entretiens, les deux protagonistes ont chacun trouvé leur compte. L'un prenant le temps de s'arrêter pour raconter une histoire personnelle et reconstruire le passé, et l'autre, même s'il n'était pas à se raconter entièrement, a livré des bouts de lui-même, par sa démarche, son écoute et ce qu'il voulait bien dire de lui.

Beaucoup d'interviewés ont d'ailleurs souvent assimilé les deux puisqu'il s'agissait à la fois de s'aider eux-mêmes mais également d'aider le chercheur dans son travail :

« je suis quelqu'un toujours prête à aider les gens quoi à la base et c'est vrai que je considère que je suis quelqu'un qui a quand même pas mal de décès, de mort autour de moi, donc je me suis dit pourquoi pas et peut-être que ça pourra me faire faire un travail sur moi aussi, d'en parler autrement que d'en parler comme ça, d'un ami à un ami, peut-être que ça pourrait m'aider (...) surtout que je l'ai de la facilité à parler de ce que j'ai vécu (...) ça peut toujours apporter quelque chose aux autres ».
(S 21, Valérie, p 1)

M'aider dans ma démarche de recherche a pu être une motivation importante qui apparemment est souvent associée au défunt. Concernant son meilleur ami, Antoine parle de

la même manière : « *justement tu vois, pareil, c'est d'arriver à en parler et parler de lui, c'est pourquoi j'ai fait cette démarche* » (S 13, p 9). Mathilde évoque un devoir de mémoire envers son ex petit ami (S 14, p 16). L'entretien lui a fait du bien et elle se réjouit du fait que je vais faire quelque chose de ce témoignage. Symboliquement, je pense que pour une partie importante d'entre eux, voire tous, il s'agissait donc bien de continuer à faire vivre leur ami(e) à travers leur témoignage et mon travail.

3.3.2 Le chercheur face à son objet

Travailler sur un sujet tel que la mort n'est jamais anodin. Nombreuses sont les personnes qui m'ont confié une part intime de leur vie et m'ont permis de mener à bien ce travail. Sans m'astreindre au même exercice que je leur ai proposé en les interrogeant, j'estime nécessaire d'évoquer, même rapidement, mon parcours vis-à-vis d'un tel sujet. Méthodologiquement, c'est également une donnée importante de comprendre la trajectoire d'un chercheur et par quels chemins sa réflexion et ses rencontres l'ont mené³¹⁴. Dans le cercle de mes relations amicales ou celui plus professionnel, les premières questions concernent le plus souvent les difficultés à travailler sur un tel sujet, comment trouver des personnes à interroger et comment aborder ces problématiques. Cette partie a donc pour objectif d'éclairer la compréhension qu'un chercheur apporte à son objet d'étude, en alliant les perspectives à la fois personnelles et sociologiques.

Les questions traitant de la mort sont venues me frapper « très » tard, à l'âge de 20 ans, lorsqu'une longue série de décès autour de mes parents a commencé. En l'espace de deux ans, j'ai pu assister à plusieurs obsèques qui, avec le recul, recouvrent assez fidèlement les différents types de rites funéraires actuels. De celui où l'officiant religieux ne parle que de Dieu et n'évoque que très peu le défunt à celui où l'officiant n'avait que peu de place et la famille accaparait toute la cérémonie ou encore celui où le bricolage des religions et des spiritualités était des plus significatifs pour l'assemblée. A ces occasions, j'ai pu ressentir pour la première fois des douleurs physiques et morales très intenses qui m'étaient jusqu'alors méconnues. La culpabilité, le sentiment d'injustice, l'incompréhension, la colère, la frustration, tous ces sentiments qui émergent lors d'un décès ont frappé mon innocence d'alors et m'ont laissé stoïque pendant longtemps. J'ai connu à la même période la mort par suicide d'un voisin qui s'est pendu peu avant ses 30 ans. Face au suicide de leur fils, les

³¹⁴ Gauléjac (de) Vincent, *Qui est "je" ?*, *Sociologie clinique du sujet*, Seuil, Paris, 2009, 218p

parents ont opté pour un rite funéraire dans la plus stricte intimité. Confrontés à un vide rituel, ses amis ont réagi en proposant ce que j'ai pu appeler au début une ritualité parallèle et que je nomme aujourd'hui une socialisation funéraire *instituyente* (S 8). Avec le recul, ce décès et l'histoire que je me raconte également autour de lui, semblent être une des clefs de voûte de mon travail.

Au début de ce travail, j'ai effectué des recherches bibliographiques sur thème de la fête et de ses différentes manifestations contemporaines. Très vite, j'ai réalisé que ce sujet n'était pas suffisamment inscrit dans une réflexion personnelle à même de me donner assez de matériau. La thématique de la mort s'est alors presque imposée lorsque j'ai commencé à repenser à toutes ces morts. La promiscuité des thèmes de la fête et de la mort chez les jeunes m'est apparue clairement plus tard comme l'une de ces coïncidences très significatives que l'on peut se raconter dans ses propres histoires de vie. Dès le début, ma préoccupation a donc été de comprendre comment un groupe de jeunes réagissait à la mort d'un de ses amis. Je suis aussi parti pendant près d'un an à Guatemala City où j'ai travaillé pendant plusieurs mois comme éducateurs dans une ONG s'occupant d'enfants des rues. Cette expérience est liée à ma thématique puisque dans cette ville, la mort est quotidienne et contraste radicalement avec nos sociétés pacifiées. J'ai pu être confronté à des images de mort, professionnellement et personnellement pendant ce séjour. Pendant ces années de thèse, j'ai eu aussi l'occasion de passer plusieurs mois en Colombie. Au-delà des stéréotypes que ce pays peut véhiculer, j'ai pu vivre, même brièvement, et questionné les rapports particuliers que les colombiens peuvent entretenir avec la mort.

Au-delà de mes propres problématiques face elle, je n'ai que très rarement eu de réelles difficultés à rencontrer les gens et à parler avec eux de la mort. Le fait que je sois proche en âge de mes interviewés doit jouer son rôle mais pas uniquement puisque j'ai pu interroger des adultes entre 30 à 65 ans alors que je n'étais âgé que de 23 ans lors d'un stage d'observation aux pompes funèbres de Genève. Mon regard est également différent car je regarde à travers le prisme d'un homme plus jeune que ceux ou celles qui pensent et écrivent sur ces thématiques. Bien que j'applique toutes les précautions méthodologiques et sans que cela ne nuise à mon propos, je pense représenter les attentes et les représentations d'une certaine tranche d'âge de la population qui préfigurent les tendances funéraires à venir.

Troisième partie

Socialisations funéraires instituées et socialisations funéraires instituanes

Cette troisième partie est le fruit de l'interprétation des entretiens. M'inspirant des travaux de K. Roudaut et J-H. Déchaux, je distinguerai trois grands axes, du plus général au plus singulier.

Toute mort induit des socialisations spécifiques que l'on peut classer en deux types.

D'une part, celles que je qualifie de *socialisations funéraires instituées* et d'autre part, les *socialisations funéraires instituanes*. Les premières correspondent aux principaux rites, ou funérailles, auxquels l'ensemble des proches participent : la mise en bière, le rite funéraire officiel et la mise en terre. Les secondes désignent toutes les autres *socialisations funéraires*, non officielles, parallèles, et qui concernent plus particulièrement les différents groupes d'appartenance du défunt. En sciences humaines, ces *socialisations funéraires instituanes*³¹⁵ ne sont pas des objets d'études aussi répandues que les *socialisations funéraires instituées*. À l'inverse ici, ces deux formes de *socialisations funéraires* sont considérées comme également significatives bien qu'elles ne déroulent ni dans les mêmes espaces et les mêmes temps ni avec les mêmes personnes. Ce dernier aspect est d'ailleurs un des traits qui sépare les *socialisations funéraires instituées* des *socialisations funéraires instituanes*. Les premières sont sous l'égide de la famille bien que les amis y participent massivement. Les secondes, en revanche, appartiennent aux pairs, avec des parents pouvant parfois y prendre part.

Étudier ces deux temps forts est indispensable à une socio-anthropologie du deuil. Tout comme les autres passages importants de la vie, la mort est investie par les amis qui s'imposent comme des acteurs incontournables. Cependant, ces *socialisations funéraires instituées* n'ont jamais été réellement étudiées à travers leur regard, et encore moins mis en lien avec leur complément : les *socialisations funéraires instituanes*. Je m'attacherai à mettre en exergue la spécificité de ces *socialisations funéraires juvéniles* (instituées/instituanes) lorsqu'un(e) ami(e) décède et le sens que les amis leur accordent. En parallèle, j'évoquerai

³¹⁵ Des travaux comme ceux M. Fellous sont ici assimilés aux *socialisations funéraires instituanes*.

comment les amis se réapproprient, en tant que groupe, des invariants anthropologiques, tout en considérant que cette dimension anthropologique du deuil sera plus particulièrement développée au sein de la partie sur le *vécu intime*, qui est le troisième axe indispensable à une compréhension du deuil des jeunes.

L'analyse de l'intime, ici à travers le discours, est pertinente si l'on accepte le mouvement d'intimisation de la mort. Elle l'est d'autant plus que le deuil d'un jeune n'est généralement interprété qu'à travers la perte d'un parent, c'est-à-dire celui à qui l'on est lié par le sang. En outre, la majeure partie des travaux sur le deuil le considère aujourd'hui comme très court ou, s'il est long, il bascule dans le pathologique (partie 2). Au contraire, ces jeunes ont des trajectoires de deuil particulièrement longues et vont mobiliser, par et pour eux-mêmes, des ressources directement reliées à des invariants anthropologiques, me permettant d'amorcer une anthropologie de l'intime du deuil.

Les frontières de ces trois axes sont poreuses puisqu'elles s'imbriquent dans la réalité des vécus de la perte. Pour atténuer une présentation nécessairement compartimentée, j'effectuerai des ponts entre chacune des parties et je terminerai par des esquisses de combinaisons singulières les articulant. Ces trois axes sont ainsi ma contribution à une socio-anthropologie du deuil dans des sociétés où les liens du sang n'ont plus la même primauté face à ceux de l'affectif. En cela, l'étude de la mort d'un jeune à travers le regard de ses amis est certainement une des meilleures sources de connaissances et cette perspective sur le deuil se veut être une proposition à l'ouverture de nouveaux champs d'investigation.

Chapitre IV : Les socialisations funéraires instituées

Quand les pairs se préoccupent du devenir du défunt

« on voulait en fait...ouais tu sais pas l'enterrement d'époque où tout le monde est en noir, qu'il n'y a pas de couleur, il y a juste le cercueil qui est là, il y a le prêtre qui parle, qui te parle de l'église, qui te parle de Dieu...ouais non, non, pas bon ça, on s'est dit un peu de couleurs, un peu de gaieté en fait, même si c'est quelque chose de malheureux un petit peu de gaieté, ça fait du bien à tout le monde, ça change de..., ouais c'est sûr que s'il y a tes parents qui meurent tu fais plus un truc soft, mais quand c'est un pote je veux dire, tu es dans la jeunesse, un peu fou, plein de trucs...donc on s'est dit on ne va pas faire un truc...tu sors de l'église t'as envie de te pendre quoi...autant sortir et se dire ouais on a passé un dernier moment à l'accompagner dans sa dernière demeure ou son dernier voyage, autant qu'il y ait un peu de...un peu de vie quoi ! »
(S 7, Daniel, p 7)

« Non ! Non ils sont obligés ! Ils sont contraints ! (...) parce que qui est-ce qui organise les funérailles des gens ? c'est pas les jeunes ! il y a toujours un parent là-dedans ! Et les parents, ils ont la science infuse, ils ont le pouvoir de décision, donc il faut se les coltiner ! (...) qui c'est qui a le pouvoir de décision ? c'est les adultes, donc les jeunes ils font ce qu'ils peuvent, ils trouvent leur place comme ils peuvent (...) parce qu'on parle toujours « lui il est mort, les pauvres parents », il n'y a pas que les parents, moi il y avait la copine à P-H., il y avait ses potes, il y avait tout ça...et ça, ça compte énormément, et je vous garantis qu'ils s'en rappellent encore ».
(S 26, Elisabeth, mère d'un jeune de 17 ans tué sur la route, p 5)

«C'est beaucoup plus passionnant quelque part parce que ça sort du côté conventionnel des décès (...) la mort violente d'un jeune c'est quelque chose c'est un illogisme absolument total, en tout cas pour la majeure partie du monde ».
(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, p 7 et p11, 12)

Les socialisations funéraires instituées sont les rites funéraires officiels, régis par des règles et des codes, et qui respectent un cadre relativement homogène. Tous les proches de la personne défunte participent généralement à ces temps forts. Je présenterai les trois principales *socialisations funéraires instituées* : la confrontation au cadavre, le rite funéraire et la mise en terre.

1. Caractéristiques d'un rapport singulier au cadavre

La confrontation au cadavre est comprise dans un sens large, c'est-à-dire lors de la mise en bière ou dans les jours précédant les funérailles. Dans les discours, les jeunes n'effectuent pas de réelle différence entre les deux et, à de rares exceptions près, ils ne sont allés voir le cadavre qu'une seule fois.

1.1 Violence de la mort : des cadavres non visibles

1.1.1 Des corps trop abîmés

Pour une grande majorité, le corps était trop abîmé pour être visible³¹⁶. Les qualificatifs pour caractériser le cadavre sont tout à fait parlants : « *il n'était pas présentable* » (S 6, Frédéric, p 6), « *il était hyper maigre, il avait des plaies partout, enfin tu vois, il était vraiment pas beau quoi* » (S 15, Marielle, p 2), « *le cercueil était fermé parce qu'il était vraiment dans un sale état* » (S 16, Laurence, p 3), « *il était dans un état lamentable (...) il était méconnaissable* » (S 21, Valérie, p 11). Ces quelques citations illustrent bien le besoin de voir son ami défunt à condition de le reconnaître, même dans la mort, comme si les amis avaient totalement intégré la culture actuelle de présentification des morts. Si la personne défunte n'est pas *présentable*, c'est-à-dire que les thanatopracteurs n'ont pas réussi à la rendre suffisamment semblable à son image de vivante. Les pairs ne chercheront pas alors à voir la personne défunte, déjà associée à des images de mort violente. De plus, il se peut que les parents aient pu tenir un tel discours aux amis de peur de leur réaction face au cadavre même peu abîmé.

Dans leur grande majorité, les amis doivent donc composer avec cette dimension d'un cadavre marqué de stigmates. Au sujet de la vision du corps, les analyses décrivent généralement des sociétés occidentales marquées par un refoulement de la mort face à une vision traumatisante du cadavre. La réaction des amis est, au contraire, de l'ordre de la protection face à une forme de *mauvaise mort* qui pourrait les envahir et dont il ne faut donc pas s'approcher.

Il se peut également que la famille impose directement de ne pas voir la dépouille, ce qui a été le cas pour 5 situations de mon échantillon. L'aspect des corps, même s'il n'est pas le seul, a été un élément déterminant dans les décisions prises. Dans trois d'entre elles (S 9, S 14, S 15), les amis ont pu participer au rite funéraire, mais ils n'ont pas vraiment eu le choix de voir, ou non, le corps. Ce dernier n'était d'ailleurs plus présent lors de la cérémonie de la situation 14. Dans une autre situation, où un jeune homme s'est pendu, la cérémonie s'est déroulée dans la stricte intimité de la famille (S 8). En plus de la violence de la mort d'un jeune et des marques sur son corps, les amis peuvent donc être exclus des funérailles. Dans l'entre deux, la situation relatée par un dominicain n'en est pas plus facile à vivre pour ces jeunes dont l'ami s'est suicidé :

« le groupe de jeunes proches de ce garçon qui est mort s'est trouvé totalement évacué si je puis dire de cette célébration intime (...) il y avait une sorte de cordon dans l'église, qui avait été demandé par la famille, pour qu'il n'y ait pas

³¹⁶ Sur 34 entretiens où la vision du cadavre a pu être évoquée, 26 ne sont pas allés le voir.

justement de proximité avec d'autres personnes, en tout cas qu'on sente bien que c'était un lieu un peu réservé, et les jeunes se sont posés de l'autre côté du cordon (...) certains ont été quand même présents à cette célébration, puisqu'ils m'ont dit « mais on n'a même pas vu le cercueil ».
(S 27, Dominicain, p 1)

L'aspect du corps mais également les conditions de la mort peuvent donc inciter des parents à choisir, et à imposer, de ne pas faire voir le corps aux jeunes amis ni même le cercueil. Le vécu de la mort de leur ami en est alors d'autant plus affecté. Signifiant qu'ils n'ont pas leur place à ses côtés, les parents les associent symboliquement au destin du mort et peut-être même les punissent inconsciemment d'une faute qu'ils auraient commise puisque leur enfant s'est suicidé. La violence de la mort impacte donc la vue ou la non-vue du cadavre par les amis. En de plus rares situations, des autorités peuvent être conduites à sceller le cercueil car l'accident s'est déroulé à l'étranger (S 2 ; S 22). Dans ces deux situations ainsi que dans d'autres, des autopsies ont été pratiquées, ce qui signifie un temps aléatoire entre la mort et le rite funéraire. Ce temps d'attente sans pouvoir disposer du corps est particulièrement éprouvant pour les proches et peut alimenter des fantasmes sur l'irréalité de la mort, sur la perte du corps ou encore sa mutilation par la médecine légale³¹⁷. Ce temps de l'autopsie vient ainsi alourdir la charge d'une mort déjà perçue comme très violente. En outre, dans plusieurs situations, les amis ont dû répondre à des interrogatoires de policiers et certains se sont sentis mis en cause. Cela peut être une simple précaution avec Sandrine lorsqu'un de ses amis s'est jeté d'une rambarde en soirée (S 19, p 4), ou alors certains peuvent être soupçonnés comme Vincent (S 6) quand son meilleur ami s'est jeté dans le vide avec sa voiture, ou encore les amis de Damien, mort d'un accident d'explosifs. Dans le cas d'une overdose (S 18), la personne a été retrouvée trois semaines plus tard et le temps de l'autopsie et de l'enquête ont duré 6 mois.

Le corps d'un ami est donc l'objet d'enjeux particulièrement importants d'autant plus qu'il s'agit généralement d'accidents et de suicides. Ces conditions impliquent alors la médecine légale et la police dans la gestion du cadavre, ce qui ne fait qu'accroître la spécificité de la mort d'un(e) jeune.

Les cas extrêmes, et considérés comme les plus difficiles à surmonter, se retrouvent lorsque le

³¹⁷ Je n'ai pas de témoignage direct insistant sur ces fantasmes, mais le fait que les interrogées insistent, même plusieurs années après, sur la difficulté de vivre ces instants est un indicateur important. Ceci est d'autant plus juste que l'atteinte au cadavre ou sa disparition sont connues comme des facteurs de deuils pathologiques.

corps a disparu. Les marins disparus en mer ou les alpinistes en montagne³¹⁸ font partie de ceux-là. Dans l'échantillon figure un entretien où le corps est resté bloqué dans un des glaciers de Chamonix. Sa petite amie de l'époque témoigne aussi bien de l'expérience d'une jeune femme qui connaît la montagne et ses risques, que de l'attitude générale des jeunes interrogés envers le corps de l'ami(e) défunt(e) :

« pour avoir déjà vécu ça cinq ans avant (*avec son père, mort en montagne*), je savais déjà ce phénomène-là, du coup, moi je me suis un peu tapée sur la tête en me disant « oui il faut que tu y crois, c'est vraiment vrai » (...) son entourage, il ne connaissait pas trop le milieu de la montagne (...) ils étaient vraiment dans le brouillard, ils ne comprenaient pas trop ce qui se passait, alors que moi j'avais vraiment bien compris, ça a été tout de suite les larmes (...) il y a eu l'histoire des corps qu'on ne pouvait pas récupérer...on ne pouvait pas avoir d'enterrement (...) quand j'ai su qu'on ne retrouverait pas son corps, je me suis dit « fais comme si tu avais vu son corps mort » et...voilà et c'est en ça que ça ne me posait pas trop de problème parce que je me suis obligée à y croire ».
(S 25, Céline, p 1 et p 5)

Comme s'il errait en montagne, le corps de son petit ami reste introuvable et vient presque hanter son entourage par son absence. Comme Céline l'explique longuement dans son entretien, la montagne fait disparaître les corps et ceux qui vivent de l'alpinisme connaissent les risques. Ils ont même des enseignements sur la mort en montagne dans leur cursus de formation. Leurs rapports à la montagne sont intimement liés à la mort, laquelle leur permet de se sentir vivant et de ressentir des instants particulièrement intenses³¹⁹. Bien qu'elle connaisse la montagne, elle a dû tout de même se *taper la tête* pour mettre ses idées au clair et se conditionner comme si elle avait vu *son corps mort*. Par sa radicalité, cette situation exprime à l'excès ce que les survivants des autres situations ont pu endurer alors que le corps de leur ami(e) défunt(e) était présent et qu'ils n'ont pas pu le voir. La violence d'une mort d'un jeune est à la mesure d'une disparition puisque le corps n'est pas visible pour la majeure partie des jeunes amis.

1.1.2 Une image du mort dont ils n'ont pas besoin

Pour une minorité de l'échantillon, l'image du mort, d'une autre personne ou de l'ami(e) défunt(e), reste ancrée dans leur esprit et les pousse à ne pas se confronter au cadavre. Quelques-uns ne sont pas allés voir le corps car cela était directement issu d'expériences

³¹⁸ Voir d'ailleurs le très bon article sur la localisation des morts à Chamonix : Petit Emmanuelle, *La lutte des places à Chamonix. Quand la mort devient un enjeu spatial*, Cybergeog : European Journal of Geography (en ligne), Politique, Culture, Représentations, document 475, mise en ligne le 28 octobre 2009. Url : <http://cybergeog.revues.org/index22747.html>

³¹⁹ D. Le Breton le décrit très bien dans son ouvrage, Le Breton David, *Conduites à risques. Des jeux de mort au jeu de vivre*, PUF, Paris, 2002, 225p

antérieures, généralement avec des corps abîmés, comme ici :

« il y a un type qui avait eu un accident de moto, et j'ai vu le type avec la flaque de sang (...) le son de ma grand-mère en sachant que c'était la vision du corps qui avait provoqué ça, ça m'a re...mais moi je n'y arriverai jamais (...) enfin J., c'était particulier parce qu'elle s'est foutue sous un train (...) par exemple ma grande tante, à la veille de l'enterrement ma grand-mère elle me dit qu'elle est hyper contente parce qu'elle est hyper belle (...) et le lendemain apparemment elle n'était pas belle à voir et ma grand-mère ça lui a mis une claque (...) c'est un truc qui me reste dans la tête (...) je reste plus avec l'imagination du visage marqué que le visage du premier jour ».
(S 18, Mégane, p 8, 9)

L'image du mort renvoie à d'autres images de morts, qui elles aussi sont très violentes. Comme plus haut, s'imaginer des corps dans ces conditions peut être une expérience traumatisante jusqu'à en être hanté³²⁰. D'ailleurs, le terme de trauma vient notamment du verbe allemand « träumen », rêver, s'associant ici au mort pouvant poursuivre un vivant jusque dans ses rêves³²¹. Comme pour illustrer la dimension fantasmatique d'un corps détérioré, Mégane parle indirectement puisqu'elle reste avec l'imagination de l'image du mort. D'ailleurs, il serait intéressant d'approfondir la distinction entre corps et visage qu'il n'a pas possible d'effectuer avec ce corpus.

Parmi cette minorité, certains lient ces expériences traumatisantes à la volonté de garder une bonne image de l'ami(e) vivant(e) (comme Yannick, de la situation 1, p 13). D'autres ont pu avoir plus explicitement peur du corps mort (comme Nathan de la situation 5, p 6). Dans une autre situation, un des amis avait vu le corps et ne l'a pas bien vécu, ce qui a motivé l'interviewée à ne pas aller le voir (S 6, Aline, p 2). Avoir été loin³²² de l'ami à ce moment-là peut aussi faire que l'on a pas pu voir le corps (S 3, Marie, p 13).

La peur du cadavre et/ou de la mort peut donc motiver le fait de ne pas s'y confronter ou des circonstances particulières peuvent empêcher les amis de voir le cadavre.

Pourtant, les interviewés n'ayant pas vu le cadavre ne pensent pas, finalement, en avoir eu réellement besoin. C'est certainement l'élément le plus important à retenir de la position des

³²⁰ Dans son livre *Soigner les morts pour guérir les vivants*, M. Molinié évoque des expériences proches. Sans être sur le mode de l'épouvante et de la possession, plusieurs des témoignages qu'elle présente sont marqués par des relations pour le moins tourmentées avec des défunts dont les personnes n'arrivent pas à se défaire pendant plusieurs années.

³²¹ Arthur Rimbaud défriche d'ailleurs à sa manière ces rapports traumatiques entre sommeil et mort.

³²² Je n'aborderai que ponctuellement cet aspect du deuil car je n'ai que peu d'éléments de discours. Cependant, il serait très intéressant d'axer une étude sur le vécu de la mort lorsque les personnes sont à l'étranger, qu'elles n'aient pas pu ou voulu se déplacer. Avec la mondialisation et une mobilité géographique plus massive, de nombreux jeunes, et moins jeunes, connaissent des situations de ce types. Ils se doivent alors de marquer la mort sans le corps et sans les proches concernés à leur côté et en cela présenteraient des intérêts à la compréhension du deuil en général. L'entretien de Marie en est l'illustration.

jeunes amis face à l'image de leur ami décédé. Il l'est d'autant plus si l'on croise avec le fait que parmi les 26 interrogés qui ne sont pas allés voir le corps, plus d'un tiers (9) aurait souhaité voir leur ami défunt. En effet, 5 d'entre eux n'ont pas pu le voir car le cadavre était trop abîmé tandis que les 3 autres ont eu des refus directs de la part des parents. Au-delà des raisons ayant poussé les parents à énoncer ces refus, la décision des amis qui auraient souhaité voir le corps doit être mise en lien avec la nécessité, ou non, de voir le corps. Parmi ce tiers, les interrogé(e)s affirment qu'ils n'ont pas eu besoin de voir le corps comme ici :

« j'ai pensé pendant vachement longtemps que ouais... jusqu'à ce que ma grand-mère meurt il y a deux ans et où j'ai décidé de voir le corps, parce que justement je voulais savoir ce que ça faisait de se confronter vraiment, voir la personne morte et en fait là, je me suis dit que je n'avais pas du tout besoin de le voir, ça ne m'a pas du tout traumatisé de voir ma grand-mère ou quoique ce soit, mais je me suis dit qu'au final, je préférerais garder l'image que j'avais de lui plutôt que de m'imposer une vision post-mortem de lui...après je ne sais pas, les conditions auraient été différentes, il serait mort d'une maladie ou autre chose, peut-être que j'aurais voulu le voir mais là savoir qu'il était complètement amoché (...) ouais c'est très important de voir le cercueil mais lui non je ne pense pas ».

(S 16, Laurence, p 13)

Selon Laurence, l'âge et le corps *amoché* ont-ils compté dans sa volonté de ne pas aller voir le cadavre, mais finalement elle ne regrette en rien de ne pas avoir vu son ami. Au contraire, le cercueil semble avoir joué son rôle de représentation du corps mort comme celui de son ami et elle préfère, comme l'ensemble des amis, garder une image de lui vivant. Ne pas voir le cadavre ne les dispense cependant pas de se questionner sur la pertinence ou non de voir le corps. La question reste en suspend, mais ne semble pas poser problème :

« Thierry : il n'y a personne qui a vu le corps, il y en a peut-être qui auraient voulu, je ne sais pas si M. y a été, non mais je crois qu'elle aurait bien aimé...

Arnaud : moi ça m'aurait vraiment pas dit de voir le corps...en se suicidant, t'imagines l'état du corps...ouais et les cendres...

Et du coup, les cendres, alors qui est-ce qui... ?

Thierry : j'en sais rien...

Arnaud : honnêtement, ça m'importe peu...

Thierry : je m'en fous aussi un peu... ».

(S 14, Thierry et Arnaud, p 13)

Le fait d'éviter de se confronter au cadavre semble donc majoritaire, tout autant que la volonté de garder une image du défunt vivant. Cependant, ces deux arguments sont pondérés, voire complètement à revoir, s'ils sont reliés à plusieurs éléments caractérisant la singularité des jeunes confrontés à la mort d'un ami. Premièrement, l'ensemble de ces morts sont violentes, et les cadavres sont souvent très abîmés. Ne pas aller voir le cadavre de son ami(e) dans ces conditions paraît être donc plus de l'ordre d'une protection contre les effets

dévastateurs d'une telle vision qu'une fuite traduisant un déni de la mort. Deuxièmement, les interviewés ne semblent pas souffrir d'un manque quant au fait de ne pas avoir vu le corps. La plupart n'en a pas eu besoin et ne le regrette pas, même si pour certains la question reste en suspend. Enfin, certains amis auraient souhaité voir le corps mais n'ont pas pu, ce qui, au regard des discours recueillis, ne paraît toutefois pas être autrement plus traumatique.

Les jeunes amis ne cherchent donc pas à éviter de voir le cadavre. Au contraire, lorsqu'il leur est donné la possibilité de le faire, ils paraissent investir intensément ces instants proches du corps de l'ami(e) défunt(e).

Réaliser

1.2 Voir le cadavre d'un(e) ami(e)

1.2.1 Un cadavre pas comme les autres

Selon un responsable de chambre mortuaire du Centre Hospitalier Universitaire de Grenoble, la présentation du corps d'un(e) jeune sort des cadres classiques. Déjà par leur nombre :

« on s'est aperçu que de toute façon qu'il y avait pas mal de jeunes pour un décès, l'exemple on a eu le cas cette semaine d'un jeune de 20 ans, ben il y a eu beaucoup beaucoup de ses copains qui sont venus, à peu près 200, c'est quand même pas mal de remue ménage (...) quand on va chercher les gens dans les services, et les jeunes aussi, il y a souvent que la famille proche, un petit peu des copains, des amis mais il y a souvent que la famille proche qui est présente, par contre une fois que le décès est connu, on a un flot continu de copains et d'amis qui viennent ».

(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, F. S., p 1, 2)

Si la possibilité leur est donnée, les amis submergent de leur présence la chambre mortuaire comme pour se maintenir à flot face à une mort qui risquerait de les emporter tous. À près de 200 selon le responsable, les amis bouleversent l'organisation presque routinière des professionnels qui ne voient habituellement que quelques dizaines de personnes à ces occasions. Pour anticiper, la mort d'un jeune est d'ailleurs traitée de manière particulière dans ses services :

« souvent les jeunes, les amis, les copains qui viennent ici pour des gens jeunes veulent s'accaparer on va dire le décès de leur proche au détriment de la famille qui elle est réellement la plus proche, et...le plus dur c'est de gérer les deux en les empêchant de s'empiéter les uns les autres, nous souvent ici quand on a des jeunes, on a souvent tendance à dire à la famille ou aux jeunes en question de ne pas forcément venir aux mêmes plages horaires (...) elle n'a pas besoin d'être en plus toujours cordialement embrassée, on lui serre la main, on lui donne les condoléances, quand c'est deux trois personnes c'est pas trop gênant, mais

quand c'est 200 personnes, pour la famille c'est usant (...) moi ça m'est déjà arrivé aux pompes funèbres (lorsqu'il travaillait pour eux) d'organiser un moment de recueillement que pour les copains, à part, et c'était quand même pas mal bien ressenti par rapport aux copains ».

(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, F. S., p 1, 2)

La question du cadavre d'un jeune représente donc un enjeu de possession entre les amis et la famille. Le sentiment d'appartenance du corps du mort à tel ou tel groupe est un invariant anthropologique fort et le responsable tranche en faveur de la famille face aux amis³²³. On peut noter également que le corps de l'ami défunt est présenté de manière séparée, individualisée, pour répondre à des besoins supposés de la part des familles par rapport aux amis et des nécessités d'organisation de la part de la chambre mortuaire. D'ailleurs, au-delà des services de la chambre mortuaire et des pompes funèbres, la mort d'un jeune est également respectée et fait l'objet d'un traitement spécifique par d'autres corps de métiers :

« Allez-y voir parce que vous êtes débordés parce que vous avez 50 personnes autour d'une mémé au niveau du boulot, on va vous dire bah écoutez « elle a fait son temps, voilà, c'est une mémé », mais alors allez dire à un cadre de santé, même ici, écoutez moi j'aimerais me préparer à intervenir parce que je suis en train de m'occuper des parents d'un jeune homme qui vient de se donner la mort, automatiquement on vous fout la paix. Automatiquement. Ça fait réfléchir ».

(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, F. S., p 13)

L'automatisme renvoie alors à une forme d'évidence et illustre cette figure de la mort contemporaine où tout le monde s'agite, même les professionnels de la mort, autour d'une mort perçue comme anormale et de fait bouleversante. À d'autres époques dans la culture occidentale ou encore aujourd'hui dans plusieurs régions du monde, la mort de vieillards provoquerait ces réactions mais c'est l'inverse dans les pays occidentaux : plus une personne est proche de la naissance plus sa mort est inadmissible³²⁴. Cette réorganisation des pratiques à l'occasion du décès d'un jeune m'a d'ailleurs été confirmée par un responsable d'agence funéraire parisien³²⁵. Ce dernier a également noté que lorsque lui-même appelait l'état civil pour déclarer la mort d'un jeune, la responsable émettait des commentaires sur l'âge et l'aspect « anormal » d'une telle mort, alors qu'elle n'exprimait jamais rien pour les autres classe d'âge.

³²³ Les amis le ressentent particulièrement à travers le rite funéraire, voir plus bas sur le rite officiel.

³²⁴ Cette perspective rejoint les multiples ouvrages sur des sociétés occidentales où l'enfant est encensé et où un impressionnant dispositif socio-éducatif a vu le jour autour de l'enfant, voir notamment Segalen Martine, *A qui appartiennent les enfants*, Tallandier, Paris, 2010

Cette tendance s'observe également de manière plus générale en sociologie de la famille où les couples font moins d'enfants mais les investissent d'autant plus. La mort d'un enfant est ainsi moins tolérable et plus inadmissible que toute autre puisque l'enfant est rare.

³²⁵ Voir Chapitre III, 3. Méthodologie

Ainsi, même pour les professionnels des pompes funèbres et d'autres professionnels à l'hôpital, le corps d'un jeune bénéficie d'un traitement particulier. Pour toutes ces raisons, le cadavre d'un jeune n'est pas traité comme les autres.

1.2.2 Quand les amis reconnaissent le corps

La reconnaissance du corps s'effectue la majeure partie du temps par un des membres de la famille, souvent les parents. Dans des circonstances particulières, il arrive cependant qu'un des amis soit en charge de cette responsabilité lorsque le décès est survenu à l'étranger (n° 7).

Pour une autre situation, les parents n'étaient pas sur place, et un ami s'est proposé :

« il y a donc les parents de Rémy qui étaient sur Paris (...) Alex est allé voir le corps (...) il était brancardier (...) il m'a dit que c'était horrible, c'est qu'il était défiguré et que...quand il l'a vu, il n'a pas réussi à voir son meilleur pote, il a vu quelqu'un, voilà qui avait eu un accident de voiture, oui c'était Rémy mais... (...) il m'a dit que heureusement que c'est pas les parents de Rémy qui y ont été parce que ça aurait été pire pour eux ».
(S 16, Laurence, p 8-9)

Dans les deux situations, les personnes ayant reconnu leur ami défunt n'ont pas été interrogées directement. Néanmoins, il semble que les deux aient assumé cette responsabilité et n'aient pas eu plus de difficultés que les autres amis. Sans pouvoir vérifier exactement la « véracité » de tels discours, ils semblent en adéquation avec l'ensemble des entretiens où la vue ou la non-vue du cadavre, si elle est douloureuse, n'en est pas pour autant problématique et semble bien vécue pour la plupart, autant que faire se peut. Sans être dominantes, les deux situations répertoriées dans l'échantillon révèlent ainsi une place singulière des amis élevés au même rang que la famille dans des situation bien précises.

1.2.3 Sens et cadavre

Sur 34 entretiens où la vision du corps a été évoquée, 8 d'entre eux ont dit avoir vu le corps de leur ami(e) défunt(e), généralement ne comportant pas de séquelles importantes dues à sa mort. Parmi elles, seule une a vraiment mal vécu cette confrontation, bien qu'elle soit l'une des amis ayant apparemment passé le plus de temps en présence du corps (n°23).

Toutes les autres ne regrettent pas de l'avoir vu et ont des discours très positifs sur cette confrontation : « *j'avais peur aussi de voir son visage...et que ça me hante après...alors que pas du tout en fait, quand je pense à lui j'ai toujours une image très souriante de lui* » (S 7, D., p 4), « *c'est pas du tout une image qui me perturbe, au contraire, ça fait partie de sa vie en fait, c'est le bout* » (S 7, Laetitia, p 11), « *ça m'a mis une claque quand même (...) maintenant bien que ça me déplaît d'avoir cette image de lui, mais je suis quand même*

content de l'avoir vu, ça me fait du bien » (S 13, Antoine, p 4). À leur manière, ces amis ont su se confronter au cadavre et effectuer la distinction entre des images de leur ami vivant et mort, sans que cela ne les affecte trop. Dans une situation récente (printemps 2010), un jeune homme de 18 ans s'est tiré une balle dans la tête. Selon un parent lors d'une discussion informelle, les copains ont exprimé fortement le besoin de voir le corps. Leur ami étant quelqu'un de très joyeux et de blagueur, ils ont pensé jusqu'à la confrontation avec le corps que cela n'était pas possible et que leur ami leur avait fait une blague. Pour les amis aussi, *voir* le cadavre permet donc de réaliser la perte.

Une dimension supplémentaire au seul fait de voir est celle du *toucher*. Sur les 8 personnes ayant vu le corps, 5 d'entre elles ont voulu toucher le cadavre de leur ami(e) défunt(e). Certains lui ont touché les cheveux (S 13, Antoine) et d'autres, comme S., l'ont embrassé. Les autres amis semblent avoir fait des choses similaires :

« et là on s'est tous mis autour de lui, et au début on parlait entre nous, on se disait il est serein et tout, il y avait des fleurs...y avait pas de musique, il était sur un lit avec une couverture, ils l'avaient tout lavé, il était beau, et il faisait froid, normal parce qu'il était froid ».
(S 13, Sylvain, p 5, 6)

Les amis ont donc besoin de se retrouver autour de leur ami(e) et de réaliser ensemble qu'il ou elle, est bien mort(e). Présenté comme s'il était dans sa chambre, le mort est entouré de ses amis comme dans les représentations des *morts gisants* de P. Ariès³²⁶. Reconnaisant leur ami, les jeunes se lovent alors avec le mort dans un froid silencieux et une sérénité colorée, images propres à leur groupe de pairs. Sous un mode plus personnel, une interviewée évoque même un chant pour son amie défunte :

« la première chose que je voulais faire c'était de lui faire un bisou...sur le coup c'était difficile et je ne savais pas trop quoi penser de ça...mais maintenant je suis contente de l'avoir fait (...) j'ai fait une crise d'angoisse....et mon père il m'a aidé à sortir...j'avais l'impression que mon cœur allait exploser (...) quand je suis retournée la voir, je lui ai chanté la chanson de Céline Dion « vole » ».
(S 11, Amélie, p 12)

S'associant à l'état de son amie décédée par sa crise d'angoisse, Amélie trouve finalement l'énergie d'affronter la mort et d'accompagner son amie dans sa dernière demeure. Par son chant, elle dirige symboliquement l'âme de son amie à qui elle indique le chemin vers le haut. Une nouvelle fois, les amis s'approprient des traditions religieuses de veille et d'accompagnement des morts au sein de leur groupe d'appartenance ou dans leur propre

³²⁶ Ariès Philippe, *L'homme devant la mort : le temps des gisants (I) ; la mort ensauvagée (II)* Seuil, Paris, 1977, 641p

intimité³²⁷. Faisant appel à un autre sens, l'*odorat*, Vincent associe le corps qu'il n'a pas vu à une odeur bien particulière :

« je sens l'odeur d'un peu avant en ce moment, c'est-à-dire il fait encore un peu froid la nuit, l'odeur des arbres...du printemps qui commence à revenir...où il fait chaud la journée et la nuit c'est humide, et ça sent l'odeur de la journée...eh ben je pense à Jean, aux deux jours où il est resté dans ce temps-là, dans ce climat-là et je pense à son corps, à son corps tout niqué...tout déchiqueté... ».
(S 6, Vincent, p 5)

À la lecture, cette citation peut paraître particulièrement dure. Cependant, l'interrogé ne l'intègre pas ainsi, au contraire. Il aime faire le lien avec les « correspondances » de Baudelaire qu'il a lues un jour. Cette odeur n'est donc pas que nauséabonde ou désagréable, elle lui rappelle son meilleur ami, avec une nouvelle fois un corps particulièrement mutilé. Ces images évoquent également l'équilibre entre celles du renouveau (le jour/le printemps/le chaud) qui prend racine dans ce qui le précède (la nuit/le froid/l'humide). Tout aussi singulier, le témoignage ci-dessous évoque également l'odeur et un besoin de s'approprier cette mort en la ressentant avec tout son corps. Seule personne de l'échantillon à évoquer le cadavre en ces termes, et en plus avec un corps abîmé (noyade), elle n'en révèle pas moins des rapports particuliers vis-à-vis du cadavre dont peuvent faire preuve de jeunes amis :

« dans un sens je voulais m'imprégner en fait de lui, l'odeur, la peau...ben ça se sent...bon c'est pas son odeur à lui tu me diras, ça s'est tellement transformé (...) je voulais que tous mes sens soient imprégnés afin de ne pas (...) je voulais pour accepter qu'il parte, je voulais lui dire au revoir. C'est comme un pote qui part à l'étranger pour deux ans, tu ne vas pas le voir, tu te dis on va faire la fête et on va se voir au maximum, ou alors ta meuf elle part, vous allez faire l'amour tous les soirs à fond pour s'imprégner d'elle, de sa peau, de son odeur...là il y a l'ouïe qui n'était pas (rire) mais il y avait le toucher, l'odorat, la vue...et donc le goût...non plus (...) Je le touchais, je le coiffais...je ne sais pas...je lui tenais la main, je lui caressais les cheveux...tout quoi, les parties du corps qui sont visibles quoi...il n'y en a pas beaucoup quoi, il y a les bras et le visage, ouais je parlais vachement, ouais je lui parlais tout le temps en fait (...) sa peau était noire quoi (...) bleue encre, c'était devenu comme ça, les lèvres et tout (...) ce qui compte après enfin moi je vois ça comme ça, ce n'est pas l'état de son corps, c'est l'état mental de ceux qui restent...et ceux qui restent qui ont besoin de toucher, ils touchent quoi ».
(S 17, Bénédicte, p 2)

Bénédicte lie ce besoin d'imprégnation du mort à une séparation amoureuse. Les figures mythologiques de Thanatos et d'Eros se rejoignent ainsi par les corps afin que les vivants et le mort se séparent ensuite. A l'image de Bénédicte, les amis ont aussi besoin de laisser une trace qu'ils puissent identifier dans leur corps³²⁸ comme celle de leur ami(e) défunt(e). Par son

³²⁷ Je reviendrai plus longuement sur ce point, voir Chapitre VII : Inscrire la mort en soi

³²⁸ Julier-Costes Martin, "La mort d'un(e) ami(e). Récits et corps face à l'absence. Exercice sur la mémoire de l'ami(e) disparu(e)", ouvrage collectif, Presses Universitaires de Laval, à paraître en 2010

excès, ce témoignage nous donne des précisions sur ce que des jeunes peuvent comprendre et ressentir face à la mort d'un des leurs. Leur ami a fait partie de leur vie, et il leur faut *s'en imprégner* pour s'en séparer.

1.2.4 Préparer son dernier voyage : des objets aux côtés de l'ami(e) défunt(e)

Parmi les 8 personnes ayant vu le corps, 4 évoquent des objets déposés dans le cercueil et qui font directement référence à des pratiques traditionnelles de préparation du mort à son dernier voyage : « *on a mis dans une boîte des mèches de nos cheveux, on a mis aussi une photo de montagne (...) et j'ai écrit un petit mot pour elle* » (n° 11, Amélie, p 12) ; « *on a mis des CDs dans le cercueil, des Oréos (biscuits) aussi, il les adorait et il en ramenait souvent de ses voyages (...) son disc-man pour qu'il écoute le CD, ça allait de soi (rire), sa mère avait mis des chaussettes aussi pour qu'il n'ait pas froid* » (S 22, Sarah, p 10) ; ou encore une mère : « *il y avait une mèche de chacun de ses chevaux préférés du centre équestre, et la rose de son pote qui travaillait avec lui, une rose rouge, parce que Paul, l'emblème c'est la rose rouge* » (n° 26, Elisabeth, p 2). Le mort doit se sentir accompagner et les amis lui témoignent leur respect en sacrifiant symboliquement une part d'eux-mêmes (les cheveux) et en lui joignant ses objets préférés³²⁹, ou des éléments portant sa couleur favorite, et veillent à ce qu'il ne manque de rien dans son périple.

Dans une autre situation, Marie, étant à l'étranger à ce moment-là, a fait déposer une photo et m'explique ce que ses amis ont également mis dans le cercueil : « *des trucs qui leur ressemblaient, symbole de leur relation avec lui, donc ils ont posé plein d'objets dans son cercueil, ce qu'ils m'ont dit c'est que c'était plein à craquer quoi (sourire), qu'on ne voyait que sa tronche (rire)* » (S 3, Marie, p 3 et p 6). Ici, l'ami est comme submergé par ses amis, même dans son cercueil, tout cela dans l'intention de l'accompagner et le protéger dans son ultime voyage par toutes ces attentions symboliques.

Tout comme pour la confrontation au cadavre, le responsable de la chambre mortuaire que j'ai interrogé repère un investissement important dans les objets déposés dans le cercueil par des jeunes lorsqu'un(e) de leurs ami(e)s décèdent et qu'ils peuvent venir le voir (Responsable Chambre Mortuaire, p 8, 9). Un directeur de pompes funèbres lausannois m'a également fait

³²⁹ Au Ghana, la personnalisation des obsèques est telle que les défunts se font construire des cercueils à l'image de leur passion, de leurs loisirs ou encore de leur animal préféré. Les cercueils représentent un crabe, un lion, un téléphone Nokia ou encore un pied de cochon car la défunte était bouchère, voir l'émission télévisée, *La mort perso*, Scène de Ménage, TSR 1, Genève, Emission n° 31, 9 mai 2007, (<http://www.tsr.ch/video/emissions/archives/scenes-de-menage/1597526-perso-nouveaux-rites-funeraires-la-mort-comme-vous-ne-l-avez-jamais-vue.html#id=1597526>, consulté la dernière fois le 10 juin 2010)

part d'une situation où un jeune homme avait été asphyxié et, à la demande des parents, il avait été laissé à la maison pendant quelques jours. Les amis ont apporté des Cds et des K7 qu'ils ont mis dans le cercueil et le défunt s'est retrouvé avec un casque sur les oreilles pour les écouter. Il y avait du riz, de la saucisse aux choux, de la bière et quelques joints, comme pour signifier très clairement que le défunt allait *planer* une dernière fois et que, comme ces amis fumeurs de Marijuana le savent³³⁰, ce dernier aura faim. En quelque sorte, le défunt était symboliquement paré par ses amis pour son dernier grand voyage.

Le cercueil peut également être décoré. Le même responsable de pompes funèbres m'a fait part d'un cercueil peint en blanc afin que les proches, dont les amis, inscrivent des messages. Une variante m'a été relatée par un maître de cérémonie en Rhône-Alpes où des *post-it* avaient été proposés par la famille à tous les participants pour écrire une pensée, signe d'un message adressé au mort pour son dernier voyage.

Lorsque le corps est montré aux jeunes amis, ces derniers investissent donc le cercueil et s'inquiètent du devenir du défunt dans la mort. Cette pratique n'est pas le seul fait des morts de jeunes et il est courant que des objets soient déposés dans le cercueil pour des morts plus ordinaires. Cependant, ces instants sont des éléments importants dans l'appréhension de la mort pour un groupe d'amis. Mis en lien avec la violence et les marques de morts sur le cadavre d'un(e) jeune, la confrontation au cadavre est effectivement particulière et est une variable prépondérante dans l'appréhension de la mort pour le groupe d'amis. Les jeunes amis doivent donc composer avec cette condition pour faire émerger du sens, malgré tout. Au niveau du groupe, les amis réactualisent des invariants anthropologiques vis-à-vis du traitement face au cadavre dont on doit se protéger, mais à qui l'on doit signifier également des marques de respect ainsi que lui offrir des présents à même de l'accompagner dans son dernier voyage. Parallèlement, cette interprétation générale sur le rapport au cadavre est donc aussi liée au respect que l'ensemble des jeunes de l'échantillon semble accorder aux parents et à leurs décisions.

Une hypothèse intéressante serait également à approfondir. Cet investissement de la préparation au voyage du défunt dans la mort indique une forme de compensation face à des rites funéraires officiels plutôt tournés vers le réconfort des vivants³³¹. Ne pouvant se

³³⁰ Pour plus de précision, voir notamment Becker Howard, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, 247p

³³¹ Thomas Louis-Vincent, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, 294p

désintéresser totalement de ce qu'il advient de leur ami dans la mort, les amis investissent alors des temps et des espaces pour signifier symboliquement un respect au mort et l'accompagner dans son dernier voyage. On retrouvera cette préoccupation lors de la mise en terre, des socialisations funéraires instituantes et dans le vécu intime.

2. Représenter l'identité multiple de l'ami(e)

Selon la majeure partie des entretiens, la place prise par les amis est prépondérante dans le rite officiel³³². Les parents la réclament, les professionnels l'incitent et s'organisent en conséquence et les officiants religieux prennent soins de les inclure dans la célébration. Les jeunes amis répondent généralement présents et revendiquent clairement l'importance de leurs liens affectifs avec leur ami(e) défunt(e) face aux liens familiaux.

Dans ces instants, le respect est généralement de mise entre les deux parties qui s'accordent à célébrer la personne défunte en présentant les différentes facettes de son identité³³³. Issue d'un mouvement d'individualisation, la majeure partie des obsèques connaît cette tendance où il s'agit de reconforter les vivants en articulant, dans la mesure du possible, les différentes images de la personne décédée émanant de ses principaux groupes d'appartenance. Pourtant, les rites pour un jeune sont particuliers car ce sont les seuls où les liens affectifs (subjectivistes) revêtent une importance égale face aux liens lignagers, voire peuvent dans certains cas les dépasser. Les amis investissent l'hémicycle de leur présence, physique et symbolique, afin de marquer de leur empreinte les derniers instants avec leur ami(e) et représenter publiquement ce qu'ils considèrent comme le plus important pour eux : leur amitié. Je me concentrerai sur le noyau dur des amis proches tout en prenant soins d'illustrer la présence massive des autres amis, proches et moins proches, relevant d'autres sphères d'appartenance, et dont les liens sont toujours marqués par l'affectif.

³³² 20 situations ont été des inhumations, 10 des crémations, 1 où le corps n'a pas été retrouvé. Exceptée la situation du corps disparu, les rites pour une inhumation du cercueil ou une crémation ont fait l'objet d'un traitement relativement similaire.

³³³Julier-Costes Martin, *Le groupe des pairs face à la mort d'un(e) ami(e). Essai sur la créativité rituelle contemporaine*, in *Regard sur les jeunes et leurs relations*, dir. Johanne Charbonneau et Sylvain Bourdon, UCS-INRS (Canada), à paraître en 2010

2.1. Un encadrement remarquable pour un rite funéraire hors-cadre

2.1.1 Un rite hors du commun

Dans la même mesure que le cadavre, le rite funéraire pour un(e) jeune bénéficie d'un traitement particulier qui sort de l'ordinaire des professionnels de la mort. Ces derniers n'agissent pas de la même façon à la mort d'un jeune :

« c'est une évidence, déjà les signes religieux, la bénédiction, des choses comme ça, pour des jeunes, ça se fait de moins en moins, et puis les parents sont aussi jeunes la plupart du temps (...) Par contre pour les jeunes, on fera plus de discours que pour une mémé...par exemple en cérémonie en crématorium ou au cimetière, on prendra plus le temps auprès d'un jeune, de faire un petit discours qui le mettra en valeurs, à travers sa passion, à travers ses copains et puis on aidera aussi les copains à participer à ça, en leur disant ben écoutez si vous voulez faire un texte, ou raconter quelque chose, ou faire un geste symbolique à travers sa passion ou autre chose. Il faut le faire, alors qu'une mémé (...) ça peut être quelque chose de beaucoup plus rigoureux, de beaucoup plus sec. Ça serait beaucoup plus protocolaire, ce qui ne sera pas forcément le cas pour un jeune. Un jeune, ça sera beaucoup plus naturel, tout en ayant un peu plus de choses à fournir à la famille et aux amis. C'est beaucoup plus passionnant quelque part parce que ça sort du côté conventionnel des décès ».
(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, p 8)

Le rite funéraire d'un jeune est généralement plus long et plus personnalisé que n'importe quel autre plus courant et l'aspect religieux n'est que peu présent. Il est admis qu'un rite funéraire pour un jeune va sortir des cadres préalablement établis pour un rite classique. Cette mort particulière est définie par une forme anti-protocolaire et plus *naturelle* que pour les autres³³⁴. Plus *passionnante* pour des professionnels du funéraire, la cérémonie officielle est également plus humide et plus souple par rapport à l'aspect sec et rigide d'un rite pour une vieille dame³³⁵. En tout point, le rite funéraire pour un(e) jeune semble donc se distinguer et sortir des cadres conventionnels.

Lors de mon stage d'observation aux pompes funèbres générales de Genève (Suisse), pour chaque famille accueillie, l'agent responsable au centre funéraire procédait de manière spécifique selon plusieurs critères, dont celui de l'âge. Il m'a expliqué que la mort d'un jeune était potentiellement plus difficile à gérer pour lui puisque les rites duraient généralement plus

³³⁴ Cet aspect du naturel, associé au spontané, sera repris dans les *socialisations funéraires instituant*es comme des marques du vécu de la mort par les amis.

³³⁵ Ces représentations opposées entre l'humide et le sec se retrouvent dans le modèle des doubles funérailles à Madagascar. Selon leur système de représentations, l'humide correspond aux images de putréfaction et est menaçant pour les vivants qui en ont peur et s'en protègent, jusqu'à ce que le corps soit devenu sec, c'est-à-dire inoffensif, à l'état d'os, qu'ils peuvent alors déterrer et retourner (rite du « retournement des os »). Ce temps entre l'humide et le sec correspond à un an et demi environ, le temps pour le corps de devenir os lorsqu'il est déposé dans la terre, et le temps pour le mort d'effectuer son voyage au pays des ancêtres. Dès lors qu'il a accédé à ce monde, il devient inoffensif. Voir notamment Bloch Maurice, "La mort et la conception de la personne", in *Terrain*, La mort, mars 1993, n°20, pp. 7-20

longtemps, généraient plus d'émotion et rassemblaient plus de monde qu'à l'accoutumée. En prévision, il tentait de planifier la cérémonie en fin de matinée ou d'après-midi, afin de pouvoir laisser la cérémonie déborder du temps généralement impartit (une demi-heure). Il cherchait également à ne pas la faire se croiser avec une autre cérémonie de la chapelle connexe, afin d'éviter tout contact entre des participants de rites distincts. Selon lui, les jeunes risquaient d'être plus bruyants et arriver en masse, posant ainsi problème face à des rites funéraires plus « calmes ». Il m'avait également confié être encore plus attentif lors de la mort d'un jeune à la disposition des fleurs autour du cercueil. En effet, l'agent au centre funéraire doit veiller à ce que tout se passe bien, et cela implique de contenir l'émotion de l'assemblée³³⁶. La vision du cercueil, selon lui, est une étape très dure pour les participants dont on ne peut réellement anticiper les réactions face au cercueil. En conséquence, et surtout pour un jeune, il disposait alors les fleurs de manière à ce que le cercueil ne soit pas trop visible afin de prévenir tout débordement. Confirmant cette pratique, Baptiste, maître de cérémonie en Rhône-Alpes ajoute qu'à la mort d'un jeune, les professionnels anticipent d'eux-mêmes des temps plus longs pour la mise en bière, le rite officiel et la mise en terre par rapport à une mort plus *classique*. Tout aussi significatif, Baptiste m'avoue qu'ils ne se permettent absolument pas d'être en retard et arrivent très souvent 10 à 15 minutes avant pour tous les préparatifs, ce qu'ils ne font pas généralement.

La mort d'un jeune est hors-cadre puisqu'elle mobilise généralement une logistique qui sort de l'ordinaire, même pour des professionnels lorsqu'ils s'en défendent : « *C'est vrai que la mort violente d'un jeune, c'est quelque chose, c'est un illogisme absolument total, en tout cas pour la majeure partie du monde* » (Responsable Chambre Mortuaire, p 11, 12).

2.1.2 Des amis dans l'espace funéraire

2.1.2.1 Des jeunes en masse

Une des principales caractéristiques du décès d'un jeune est le nombre de participants qui souvent excède la centaine : « *on était debout, il y avait plein de monde devant nous et on ne voyait pas grand-chose, parce que c'était sur-bondé* » (S 5, Nathan, p 9) ; « *il y a plein de monde dehors et il y a plein de monde dedans (...) on était tellement nombreux que c'était galère de voir la tribune* » (S 15, Jocelyn, p 3, 4) ; « *je pense que facilement on devait 200 (...) c'était hallucinant, il y avait tellement de monde (...) on était à l'extérieur* » (S 21, Valérie, p 2 et p 11). Les jeunes amis ressentent ainsi le besoin de faire corps face à cette perte

³³⁶ Voir le travail de J. Bernard sur la gestion des émotions par les agents du funéraire, issu de sa thèse et publié récemment, Bernard Julien, *Croquemort. Une anthropologie des émotions*, Editions Métailié, Paris, 2009, 207p

et tous vont se blottir dans l'enceinte du centre funéraire ou de l'église, comme pour colmater la brèche et se maintenir mutuellement vivant.

Dans certaines situations (S 4, S 14, S 16), les décès avaient lieu relativement loin et les gens n'ont pas pu tous se déplacer. À l'image de la situation 14, les amis habitant Grenoble sont tout de même entre 20 et 30 : *« l'enterrement c'était en Normandie (...) on a été à la cérémonie vers 3h, avec d'autres gens qui étaient arrivés par le train derrière, on s'est trouvé à 20-25 à la cérémonie »* (S 14, Thierry, p 5 et p 10).

Les jeunes amis s'accaparent ainsi les lieux des rites funéraires par leur présence massive, comme pour marquer encore une fois la singularité de cette mort tout autant que l'importance du groupe auquel le jeune appartient. Dans ces instants, l'amitié semble prendre le pas sur la famille.

2.1.2.2 Différents et de partout

L'amitié se conjugue également avec différents cercles d'appartenance présents lors du rite officiel : *« les jeunes de Paris qui ont fait le déplacement, enfin voilà il y a vraiment une manifestation extrêmement large de ses amis »* (S 6, Aline, p 8) ; *« il y avait vraiment des gens de toute la France, en gros il jouait dans plusieurs groupes (de musique) (...) il avait un réseau, des gens de Toulouse, Annecy, Paris, Barcelone, Bretagne, enfin vraiment des gens de partout »* (S 15, Marielle, p 2) ; *« des rockeurs à ne plus savoir qu'en foutre, plein de gens avec des crêtes des trucs comme ça »* (S 15, Jocelyn, p 4). Le rite officiel d'un jeune est bigarré et vient réunir des amis aux trajectoires singulières, faisant ainsi du rite officiel le support d'expression et de visibilité de l'ensemble des groupes d'appartenances de la personne défunte.

Les cercles d'appartenance peuvent être en rapport à différents sports comme le kayak (S 17) ou encore le foot : *« il y avait le cercueil à M., avec le maillot du FC D. en fait, parce qu'il faisait du foot, donc il y avait le président du FC D. et quelques potes de foot »* (S 7, Daniel, p 5). Cela peut être également d'autres corps professionnels comme l'armée : *« il y avait toute la communauté militaire qui était là, toute sa famille, tous ses potes »* (S 21, Valérie, p 2) ou comme ici l'école : *« quasiment tout le village...qui doit faire 200 personnes, il y avait plein plein de jeunes, tous ceux qui étaient avec lui en cours, ceux de la ZUP »* (S 23, Daphné, p 9). À l'image de ces nombreuses illustrations, les jeunes amis de la plupart des cercles

d'appartenance connus de la personne défunte sont généralement présents et en cela représentent l'aspect pluriel de l'identité de leur ami.

2.1.2.3 Aux côtés du mort

L'analyse du discours a fait apparaître la disposition des jeunes dans les chapelles comme l'une des caractéristiques propres aux rites funéraires célébrant un jeune.

Méconnaissant les usages à cet égard, les amis ne se savent généralement pas où se placer : « *devant l'église forcément c'est noir de monde, on ne sait pas trop où se mettre* » (n° 12, Sandra, p 4) : « *rien que comment on a fait, quand on est rentré dans l'église, on était les premiers à rentrer, moi ça m'a posé un problème de « où est-ce qu'on se met ? »* » (S 14, ami de Thierry, p 19). Tellement nombreux, les amis se placent où ils peuvent et se retrouvent disséminés dans l'enceinte : « *on était éparpillé un peu partout dans la salle* » (S 18, Mégane, p 5). Par leur nombre, les amis s'imposent dans l'espace de la chapelle et remplissent tous les vides, comme s'ils étaient les seuls capables, par leurs liens, de maintenir l'ensemble de l'assemblée face à cette perte. Les amis très proches peuvent également bénéficier d'une *place aux côtés de la famille*, à laquelle ils sont associés. Dans certaines situations, ils sont même situés *face à l'assemblée* :

« ils nous ont mis au cœur de l'église, c'est-à-dire au fond, face à tout le monde (...) nous on était face à ça, et le cercueil était là (à côté d'eux), et donc on s'est retrouvé en face des gens, moi je me suis retrouvé au premier rang, c'est-à-dire pas très loin du cercueil et pile, on ne pouvait pas faire mieux, pile, on était trois, en face de ses parents (...) c'est vrai que c'est violent comme vision, à voir tout le monde, tout le monde te voit en plus, tout le monde nous regarde ». (S 12, Sandra, p 9 et p 15)

Cette disposition particulière des jeunes ajoute une dimension émotionnelle sans conteste. Assimilés au destin du mort, ils sont installés par les adultes comme pour contrer la menace de la mort. Ils sont aux côtés de la mort, mais ne la regardent pas encore en face, ils sont trop jeunes, alors que les adultes, eux, ne voient que ça et sont renvoyés à leur propre condition. Ancien agent funéraire et désormais responsable d'une chambre mortuaire, cet interviewé confirme cette pratique comme courante dans le secteur des pompes funèbres :

« Ça m'est également arrivé, il n'y a rien d'anormal à cela, pour la bonne raison que les potes ont rendu hommage, parce que les potes étaient très très liés avec la famille, c'était une bande de copains, eh ben la famille a tenu également à les remercier, donc en demandant à ce qu'ils soient placés face à l'assemblée, parce que c'était aussi une manière de rendre hommage à leur fils. Et ça franchement c'était très très fort ». (Entretien Responsable Chambre Mortuaire, F. S., p 15, 16)

Pour rendre hommage et remercier les amis, les parents les placent face à l'assemblée. Flattés

de cette attention, les amis répondent présents. Par cette position particulière dans l'enceinte funéraire, le rite officiel pour un(e) jeune se démarque des autres rites.

Déjà unique dans sa mort puisqu'elle est exceptionnelle, le contenu du rite officiel pour un jeune révèle son identité multiple et singulière, avec pour facette prépondérante celle du groupe d'amis.

2.2 Frasques juvéniles

Les participations au cours du rite funéraire sont généralement issues d'un commun accord entre les amis et les parents. Le personnel religieux et les pompes funèbres ne sont pas évoqués par les amis comme ayant eu une influence majeure dans ces choix. Sans penser qu'ils n'ont pesé d'aucun poids, il est possible néanmoins de dire qu'ils ont plutôt été au service des choix des familles et des amis.

2.2.1 La musique de l'ami(e)

Lors des rites funéraires officiels, la musique est le support le plus usité par ces jeunes. Les morceaux diffusés expriment l'identité de leur ami défunt tout autant qu'ils sont un outil de reconnaissance du groupe, par ses membres et par les autres groupes en présence.

De la musique en stéréo a été diffusée dans 21 des 27 situations répertoriées et où l'éclectisme des références est à l'honneur, allant de Bob Marley à Gainsbourg ou encore Jean-Jacques Goldman. Lors d'une observation de la cérémonie d'un jeune sapeur-pompier en Isère dans une église bondée, la chanson du Titanic de Céline Dion a créé une vive émotion parmi l'assemblée. La musique est le support qui exprime le mieux l'identité du défunt, à l'image de cette citation :

« le son, tout de suite, qu'est-ce qu'on va mettre comme musique pour le machin...donc il y avait clairement des trucs à lui, des trucs mythiques, enfin qui représentaient bien (...) j'ai été gêné pendant un moment, je trouvais que ça manquait de tact, de truc mais en fait, c'était ce qu'il fallait parce que ce n'était pas non plus un vieux qu'on enterrait quoi...on a écouté aussi une musique que lui avait composé (...) il y a eu des morceaux de ce qu'ils mettaient dans les « sound-system », dans les sons, il y avait une partie chacun, il y avait Marc qui mettait du dance-hall-ragga, ce pourquoi il y avait plein de gens, il y avait tous les teuffeurs ragga-dance-hall machin et moi je m'occupais de la salsa et Julien avait réussi à se mettre dedans et à faire du free en fait, c'était des morceaux qu'il mettait souvent et des morceaux qu'il nous a fait connaître ».

(S 6, Frédéric, p 6)

La musique fédère le groupe d'amis tout en permettant d'exprimer la singularité à la fois du

défunt et des membres du groupe qui se reconnaissent à travers elle. Pour Frédéric, il est nécessaire de mettre de la musique *mythique* représentant leur ami et son groupe d'appartenance le plus proche. Par ses propres compositions diffusées lors du rite, l'ami se rend encore présent pour ces amis *teuffeurs ragga-dance-hall* qui le célèbrent en retour en diffusant leur musique. Le défunt est ainsi accompagné en musique par ses amis dans sa dernière demeure. Les musiques diffusées le sont aussi en accord avec les parents et les amis peuvent parfois se restreindre en sachant que les parents n'accepteront pas tout :

« c'était dans une église aussi donc au début on voulait mettre les Rolling'Stones, on s'est dit « bon on va peut-être pas abuser non plus, c'est la famille mine de rien », on a mis Gainsbourg, chanson de Prévert, Dutronc, il est 5h Paris s'éveille, parce qu'il avait une philosophie du réveil, quoiqu'il se soit passé la veille, c'est matin-sourire, on a rien dormi, on est complètement bourré mais on sourit quand même, parce que c'est le matin et qu'il faut sourire..., Alain Souchon, La balade de Jim, c'est quand même assez triste en général...et puis une chanson des Smashing Pupkins à la fin (...) ça dit « si tu t'en vas, ne dis pas au revoir », (...) vu qu'on avait écouté 3 milliards de fois cette chanson à deux au tout début, et puis ça...c'est une chanson qui dure 7 minutes qui est toute calme ».

(S 14, Thierry, p 5)

Outre le respect témoigné envers la famille, les amis réussissent à représenter leur ami défunt et leur groupe comme ils l'entendent. La musique correspond à des temps particuliers et à des messages envers le groupe d'amis et les autres participants. Il se peut aussi que la famille ne veule pas de la musique proposée et les amis doivent alors se rabattre sur un choix moins satisfaisant pour eux. Dans une situation, c'est Noir Désir qui a été préféré à « *du gros krust* » (S 18, Mégane , p 3) pour une amie « *punk* ».

Lors de rites à tendance religieuse, des musiques laïques ont généralement été associées, telles que « « *Nothing Else Matters* » de *Metallica* (...) *les Red Hot* » » (S 13, Antoine, p 6), « *Clapton, un morceau des Floyds* (...) *Massive Attack* » (S 17, Bénédicte, p 5) ou encore « *Tupac (rap américain)* » (S 22, Sarah, p 2). Même pour une cérémonie où le religieux était très présent, la musique a plutôt été laïque avec Jean-Jacques Goldman (S 9, Laurence).

Dans 6 situations des 21 où la musique est présente, les jeunes amis ont accompagné leur ami(e) avec une musique « live », avec des instruments ou du matériel électronique. Tout comme les musiques en stéréo, ces moments en musique ponctuent des instants cruciaux du rite officiel : « *à la sortie, il y en a qui ont joué de la musique, plusieurs potes avaient répété un morceau...plutôt tzigane parce qu'elle aimait bien* » (n° 5, Anouck, p 2, 3). Ainsi se mêlent la joie et la tristesse à l'image de la défunte à travers cette musique tzigane choisie à dessein. D'autres rites funéraires se confondent avec un concert :

« c'était galère de voir la tribune quoi, du coup, on était là à essayer de voir (*il mime*) alors que c'est un enterrement, c'est pas un concert quoi (*rires des deux*) et en même temps en disant ça, tu vois j'ai l'impression que c'était les deux quoi (...) il y avait une ambiance un peu concert, mais concert d'enterrement ».
(S 15, Jocelyn, p 4, 5)

Les jeunes cherchent donc à fêter leur ami défunt à l'intérieur d'un cadre officiel qui n'est pas tout à fait pensé à cet usage et l'image du « *concert d'enterrement* » représente cette association entre célébration d'un jeune et l'esprit festif qui les définit à cet âge. D'ailleurs, il m'a été souvent relaté des pratiques similaires avec des platines de DJ dans des églises ou des centres funéraires. Par son aspect fédérateur, la musique est ainsi le support le plus plébiscité et le plus récurrent dans les discours, et correspond bien à ce côté dynamique des jeunes amis face à la mort.

2.2.2 Les photos d'une vie

La photo est un autre support très prisé par les jeunes amis. Régulièrement, elle est déposée sur le cercueil : « *ils avaient mis la photo de Mélinda dessus et une grosse gerbe de fleurs* » (S 11, Amélie, p 14) ; « *la seule chose qui m'ait marquée, c'est déjà sa photo, il y avait sa photo sur le cercueil* » (S 12, Sandra, p 4) ; « *il y avait un grand cadre photo sur le cercueil, avec des fleurs, des photos, le drapeau de la Suisse et tout ça* » (S 21, Valérie, p 11). La photo sert à représenter l'image du défunt qu'on ne voit pas car il est dans le cercueil, comme s'il fallait encore le laisser apparaître vivant pendant le temps du rite.

Le diaporama, affiché sur un panneau ou projeté sur un écran, revient aussi souvent dans les discours : « *on avait fait un grand mur de photos (...) où il y avait ses photos, plein de choses qui retraçaient sa vie, des choses qu'elle avait faite, des dessins* » (n ° 5, Nathan, p 9) ; « *on a fait une affiche avec plein de photos de lui...qu'on avait mis à l'église* » (S 9, Laurène, p 2) ; « *Ils (les parents) nous ont demandé de faire un diaporama avec les photos d'O., qui retraçait un peu ses fréquentations, le voir souriant, de bonne humeur (...) le jour de la cérémonie ça a été projeté avec une musique en sa mémoire* » (S 13, Antoine, p 4) ; « *on a fait un grand panneau avec plein de photos de lui, de son enfance, de son adolescence et tout ça, pour pouvoir mettre dans l'église* » (S 16, Laurence, p 2). Cet outil permet d'exprimer l'identité de l'ami défunt de sa naissance à sa mort et souvent avec ses amis en train de rire et dans un esprit festif³³⁷. La photo et la musique semblent être pour ces instants la meilleure des

³³⁷ L'outil du diaporama se retrouve également sur Internet avec les plateformes de Youtube et Dailymotion, ou encore Facebook. A travers une série de photo (et/ou de vidéo), les amis expriment leur peine et peuvent inscrire des messages. Je reviendrai sur ces plateformes dans les *socialisations funéraires instituant*es.

synthèses d'une identité plurielle et presque polyphonique.

Les familles et les amis peuvent également distribuer des petites cartes ou des petites photos adressées aux participants : « *on s'est retrouvé dans le cœur de cette église avec un petit papier, avec sa photo et les paroles d'une chanson* » (n° 12, Sandra, p 9), « *après ses parents avaient choisi deux petites photos qu'on pouvait prendre à la fin* » (S 18, Mégane , p 4).

2.2.3 Textes et témoignages

Des textes ont été lus dans la majeure partie des situations. Ils ont été généralement écrits collectivement entre amis, et ont fait suite à d'autres témoignages et/ou lecture de poèmes, d'autres amis et parents. Bien qu'ils ne soient pas évoqués dans les entretiens avec la même récurrence que la musique ou les photos, ces temps sont importants et permettent plusieurs points de vue sur l'identité de la personne :

« il y a eu des lectures (...) de son beau-père et son beau-frère, un truc du genre Victor était un ami, un frère, il était gentil...voilà, après il y a Marc, qui a lu un texte sur l'amitié et aussi Adrien, un autre mec, alors Thomas qui était le super pote en Nouvelle Zélande, qui a envoyé une lettre pour qu'elle soit lue, c'est Adrien qui l'a lue. Et puis moi j'ai lu un texte que j'ai écrit pendant la semaine...et puis voilà...il y a eu des lectures, pour le sens de la vie, des lectures religieuses quoi, des chants religieux ».
(S 17, Bénédicte, p 5)

L'ami est élevé au rang familial pour signifier la relation qui les unit et même ceux qui sont loin sont associés et participent au rite, tout ceci accompagné de chants et de lectures religieuses. Bien que très présents dans les rites, les textes et les témoignages sont diversement appréciés par certains interviewés :

« c'est horrible de dire ça mais c'est le...la banalité de l'enterrement...voilà Gaël t'étais super, t'étais chic, tu vas nous manquer machin, finalement ce qu'il faut dire à ce moment-là, parce que c'est comme ça, et à la fois c'est un truc hyper classique qui moi en même temps ne m'a pas marqué parce que...en se disant « ouais putain c'était trop beau »...ouais non les textes n'ont pas laissé de traces...alors que bon moi j'adore les textes, j'adore l'écrit, mais ils ne m'ont pas non plus fait chier ».
(Situation S 15, Jocelyn, p 5)

Sans être une majorité, une partie semble partager ce point de vue, comme si l'écrit n'avait pas la même puissance significative, principalement par rapport à la musique, mais nous le verrons également plus loin par rapport à l'image³³⁸. On retrouve tout de même des messages importants adressés aux survivants par les survivants eux-mêmes (S 6, Aline), ou encore des messages adressés par le défunt lui-même, décédé d'une longue maladie :

« il y a la mère de Mathieu. qui est venue et qui nous a lu la lettre qu'il avait écrit avant de mourir (...) c'était vraiment une lettre magnifique, il disait ses

³³⁸ Voir chapitre VII, Inscrire la mort en soi.

raisons de pourquoi il ne voulait plus se battre contre la maladie, qu'il n'en voulait pas au mauvais sort que ça soit tombé sur lui, qu'il assumait, qu'il ne souhaitait ça à personne. Il a eu aussi un message porteur d'espoir parce qu'il disait qu'il faut profiter de chaque instant, que ça ne sert à rien de s'embrouiller, (...) c'est vraiment bien écrit et porteur d'espoir ».

(S 13, Antoine, p 6)

Pour la même situation, un cahier de condoléances a été mis à disposition et la famille a incité les participants à effectuer des dons, ce que l'on peut retrouver régulièrement dans des rites funéraires, sans que cela soit spécifique aux jeunes. Pour autant, les jeunes amis se distinguent par une multiplicité de cercles d'appartenance, très visibles lors du rite officiel. Je terminerai ce point par l'illustration de certaines pratiques excessives en regard de ce qui a déjà été développé, mais qui restent très significatives d'une position des jeunes et d'une volonté de représenter l'identité plurielle et singulière de leur ami(e).

2.2.4 Habits panachés, pétales de rose, alcool, cigarettes et soutien-gorge

Ces pratiques sont généralement encadrées, et donc tacitement reconnues, par des officiants religieux et le personnel funéraire, et c'est pour cette raison que je les classe dans les *socialisations funéraires instituées*.

Les parents indiquent souvent la couleur des habits qu'ils souhaitent voir portés : « *qu'on ne vienne pas tous en noir, venez habiller comme tous les jours parce que bon en noir (...) pour eux, ça n'avait pas vraiment de sens* » (S 2, François, p 5). Ce sont également les amis qui peuvent prendre l'initiative mais quoi qu'il en soit, dans toutes les situations, les habits sont alors des supports d'un état d'esprit particulier où ils choisissent des couleurs comme le blanc ou alors très vives, afin de ne pas rajouter à l'aspect déjà pesant de l'enterrement³³⁹.

Les habits peuvent également être portés en mémoire de la personne défunte : « *c'était hyper important pour elle, les habits, la mode, c'était sa vie, sa passion, son métier (...) avec ma sœur, on s'était habillé qu'avec des habits qu'elle nous avait fait* » (n° 5, Anouck, p 4). Certains peuvent aussi marquer différemment cette dernière occasion de voir le défunt : « *on s'était mis en costard mais c'était plus un clin d'œil pour T (surnom), on voulait s'habiller en costard pour faire les kékés quoi (souriant) voilà comme ça, pour rigoler quoi* » (S 13, Sylvain, p 10). La couleur noire³⁴⁰ et la sobriété de l'habit ne semblent plus être les seuls marqueurs de la mort : ils font « *les kékés* » et ils en rigolent. Les codes ont changé et se sont

³³⁹ Hintermeyer, Pascal, *La mort*, in *Corps et couleurs*, sous dir. de Blanchard Pascal, Boëtsch Gilles, Chevê Dominique, CNRS Editions, Paris, 2008, pp. 64-73

³⁴⁰ Pastoureau Michel, *Noir. Histoire d'une couleur*, Seuil, Paris, 2008, 210p, et voir également Hintermeyer Pascal, *La mort*, in *Corps et couleurs*, sous dir. de Blanchard Pascal, Boëtsch Gilles, Chevê Dominique, CNRS Editions, Paris, 2008, pp. 64-73

multipliés, mais il s'agit toujours de la même chose : marquer la mort en sortant du quotidien et en mimant l'exceptionnel.

Il y a quelques années un jeune adolescent est décédé à la suite d'une chute d'un arbre dans un parc genevois. Lors du rite officiel, certaines de ses amies se sont vêtues très chic et surtout très court, ce qui n'a pas manqué de choquer des membres de l'assemblée. Lorsqu'il leur a été demandé pourquoi elles avaient agi de la sorte, elles ont expliqué qu'elles souhaitaient rendre un dernier hommage à leur ami qui aurait certainement beaucoup aimé les voir habiller ainsi. Ces adolescentes se sont réappropriées des pratiques rituelles propres à de nombreuses cultures, dont la nôtre il y a peu, en marquant la mort avec leur corps. En le cachant ou en l'exhibant, il s'agit de signifier le caractère anormal d'une telle situation. À leurs yeux, il était donc cohérent de s'habiller ainsi, puisqu'elles n'étaient pas dans un cadre « normal » de la vie. Quel meilleur moyen de signifier l'exceptionnalité pour ces adolescentes d'aujourd'hui que de jouer avec leur propre corps, dimension les définissant presque uniquement à cet âge³⁴¹ ?

Dans une autre situation³⁴², une jeune femme a été célébrée dans le cadre d'une église, avec un diacre. Lors de la cérémonie, des kilos de pétales de roses ont été déversés sur le cercueil depuis le haut de la coupole. Le cercueil avait été également peint en blanc afin d'y inscrire des pensées. À leur manière, les proches de cette jeune femme ont marqué de leur empreinte la mort jusqu'à adresser à leur amie des mots d'accompagnement pour son dernier voyage.

Rencontrée lors d'une journée de soins palliatifs à Genève, une personne m'a également décrit la situation suivante. À l'occasion de la mort d'un jeune homme en voiture, une cérémonie a eu lieu dans l'église de son village. L'église était pleine à craquer, tout le village connaissait ce garçon et de nombreux jeunes étaient présents. Les amis, en accord avec les parents et en présence d'un officiant religieux, ont versé de la bière sur le cercueil, ont déposé des cigarettes ainsi que le soutien gorge de la petite amie (approbatrice). Certains ont apparemment été choqués, mais l'ensemble des participants a semblé comprendre et respecter ces gestes, représentant l'identité singulière de leur ami et les relations entretenues avec lui.

Comme toutes les autres précédemment, cette situation illustre l'état d'esprit dans lequel des jeunes souhaitent aborder la mort d'un(e) ami(e). Il s'agit de représenter l'identité multiple de leur ami dont l'image joyeuse et festive est une composante importante dans laquelle le

³⁴¹ Le Breton David, *L'adieu au corps*, Editions Métailié, Paris, 1999, 240p

³⁴² Entretien responsable de pompes funèbres de Lausanne, Annexes

groupe d'amis le reconnaît et se reconnaît. De la même manière, les amis investissent d'autres instants cruciaux, révélant une nouvelle fois leur rôle prépondérant lors du rite officiel.

2.3 Accompagner l'ami dans sa dernière demeure

2.3.1 Porter l'ami(e) défunt(e)

Le port du cercueil n'est pas une pratique habituelle, ni en France ni en Suisse, mis à part à des occasions bien précises. Pour les jeunes, elle est utilisée comme le marqueur d'une mort spécifique et exceptionnelle :

« quand j'étais en pompes, c'est aussi une manière les amis les copains de les faire participer au processus de deuil de la famille et également de les faire participer eux-mêmes à la cérémonie des obsèques, alors moi ça m'est arrivé de leur faire porter le cercueil. Je pense que c'était une manière de les faire contribuer, avec l'accord de la famille bien sûr, de les faire contribuer à ce passage qui est important ».

(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, p 2)

Investir les amis d'une charge physique et symbolique est donc un des moyens de les aider à traverser cette épreuve, assimilée clairement à un passage³⁴³. Le port du cercueil est une pratique relevée dans plusieurs entretiens et généralement à la demande des parents. Ces instants sont très intenses et font partie des temps majeurs du rite officiel, comme l'entrée dans la chapelle (et en présence de toute l'assemblée ici) :

« on a eu le privilège de porter le cercueil jusqu'à l'autel, pour rentrer, donc on était six à le porter (...) on est rentré dans l'église avec la musique d'accueil, tout le monde était déjà rentré, on a posé le cercueil devant l'autel (...) même dans la mort tu te sens un peu d...c'est con à dire mais privilégié, d'avoir un peu cet honneur de porter son meilleur ami devant l'autel, j'étais vraiment fier de le faire quoi ».

(S 13, Antoine, p 5 et 7)

La mise en scène de cette introduction du corps au sein de l'église est particulièrement significative et les amis en sont les principaux protagonistes. Investis d'un rôle qu'on leur offre, ils portent physiquement et symboliquement la charge de leur ami défunt :

« ça me fait vraiment plaisir, ça veut dire qu'on nous faisait vraiment confiance, j'étais vraiment content, mais le jour de l'enterrement t'as le trac, je ne sais pas pourquoi mais tu as le trac, et là franchement, tu te dis tu portes ton copain (...) c'était vraiment chouette parce qu'on l'a porté tous les sept et tout, on l'a amené».

(S 13, Sylvain, p 5)

Comme des acteurs lors d'une représentation importante, les jeunes ont *amené* leur ami défunt devant toute l'assemblée, comme s'ils étaient les élus pour le porter et l'accompagner dans sa

³⁴³ Je reviendrai plus longuement dans le chapitre VII : Inscire la mort en soi

dernière demeure. Comme pour la disposition dans la chapelle, les amis portent la mort, mais ne la regardent pas encore en face, alors que les adultes présents sont rappelés à leur condition de mortels. Pour une autre situation, les amis ont porté le cercueil à la sortie et la description qu'en fait Jérôme est une illustration saisissante de la puissance d'un tel geste pour les amis :

« tout s'est passé dans un espèce de brouillard...calculait pas grand-chose je crois, vraiment...même en sortant de l'église, cette image-là...t'es là tu pleures, y a tes yeux tu vois tout flou, il y a une espèce de vieille lumière à la sortie de l'église, t'avances et puis c'est tout quoi, mais en même temps non, c'était important de...je crois que tous, le fait de porter ton pote tu vois ? jusqu'au bout, ouais je crois que ouais c'est bien qu'elle nous ait demandé (...) elle avait trouvé des trucs qu'il avait écrit et qu'elle savait que c'était super important la bande de potes qu'on était depuis tout petit, mais qu'elle ne s'était pas rendue compte que c'était à ce point-là ».
(S 4, Jérôme, p 2, 3)

Submergé par les émotions, Jérôme était dans un autre espace-temps, signifié par le brouillard et qu'il ne *calculait pas grand-chose*. Il a porté son ami et la seule chose qui le maintenait debout était cette *espèce de vieille lumière à la sortie de l'église*. La *lumière* comme signe d'une fin³⁴⁴ et d'un passage vers un autre monde, et *vieille* comme l'une des figures contemporaines de la mort. À travers le port du cercueil, la famille témoigne de son respect et de sa reconnaissance envers le groupe d'amis. Elle lui attribue une place à ses côtés et réalise combien les liens affectifs définissent l'identité de son enfant.

En outre, même si tous ne peuvent porter le cercueil, le fait que ce soit des amis qui s'en chargent, signifie beaucoup : « *les quatre meilleurs amis de Rémy sont sortis en portant le cercueil et voilà, je pense que ça, c'était le moment le plus fort de la cérémonie quoi, de les voir porter le cercueil* » (S 16, Laurence, p 4) ; « *c'est très émouvant de voir des potes porter le cercueil de leur pote, c'est lourd, mais c'est des images comme ça aussi qui je pense aide à passer le cap* » (n° 25, Céline, p 11). Les jeunes présents s'associent donc à leurs amis et symboliquement c'est comme s'ils portaient eux-mêmes le cercueil. Il est intéressant d'observer que ce sont des jeunes femmes qui témoignent ici d'une pratique plutôt masculine, et concernant un jeune homme. Cette observation mériterait d'être approfondie, mais elle correspond clairement à un schéma classique : celui d'un masculin plutôt dans le faire et porté vers l'extérieur par l'exposition et d'un féminin moins dans les gestes (plus dans la parole) et plutôt porté vers l'intérieur et plus effacé publiquement.

³⁴⁴ Voir notamment Eersel (van), Patrice, "Expériences de la mort approchée. Histoire des NDE", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris, 2004, pp. 1253-1276, et Hulin, Michel, "Explorateurs de l'au-delà ? Réflexion critique sur les NDE", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances, ibid.*, pp. 1279-1291

2.3.2 Recueil entre amis

Dans certaines situations, un temps de recueillement supplémentaire auprès du cercueil est accordé aux amis à la fin de la cérémonie : « *la famille et tout ça sont sortis (...) les amis sont restés un peu plus dans l'église, pleurer entre eux* » (n° 14, Thierry, p 6) ; « *la famille est partie et nous a laissé complètement que les potes avec elle. Et ils ont vraiment formalisé ça comme ça, en disant « maintenant on vous laisse avec elle, on vous laisse cet espace-là », donc ça c'était vachement bien* » (S 18, Mégane, p 4). Les amis sont donc reconnus comme importants au point qu'on leur accorde le dernier instant du rite pour pleurer entre eux. Interrogé sur sa pratique de maître de cérémonie, Baptiste me confirme la teneur de ces témoignages en ajoutant qu'ils sont également critiques pour lui. Comme son collègue suisse plus haut, il explique qu'il fait particulièrement attention à la disposition des fleurs lorsqu'un jeune est décédé jusqu'à s'en servir comme d'une frontière. Lors d'un rite classique, les participants passent devant le cercueil un à un et l'émotion devant le cercueil est généralement maîtrisée³⁴⁵. Par contre, lorsqu'il s'agit d'un jeune, ses amis attendent généralement la fin pour se réunir autour du cercueil et ils peuvent être quelques centaines. Tout en cherchant à intervenir le moins possible, Baptiste m'explique qu'il lui faut progressivement enlever les fleurs pour que les amis puissent venir toucher le cercueil sans toutefois qu'ils ne se jettent dessus et provoquent des scènes déchirantes, comme cela a pu se produire certaines fois.

2.3.3 La haie d'honneur

Ces indications viennent ajouter un nouvel élément à la particularité d'une mort d'un(e) jeune et du traitement spécifique que l'on accorde aux membres de son groupe de pairs. Parmi des marqueurs du même type que le port du cercueil et le recueillement, le responsable de chambre mortuaire évoque comme illustration un exemple qui sort de l'ordinaire des rites officiels :

« un jeune rugbyman (...) j'avais vu avec la famille pour faire quelque chose avec ses copains du rugby, et donc à la sortie, ils étaient je ne sais plus combien, c'était assez impressionnant une équipe de rugby (...) et on avait fait une haie d'honneur avec des ballons de rugby à la sortie de l'église, mais quelque chose d'énorme, et la famille avait trouvé ça très très émouvant, dans le sens où ben ses copains étaient là, ses copains vraiment... En plus le rugby, c'est quelque chose de très familial, et en plus de ça qui lui rendaient les honneurs à travers sa passion, c'est quelque chose de phénoménal, mais en même temps c'est vrai qu'il faut vraiment faire partager la famille par rapport à ça ».
(Entretien Responsable Chambre Mortuaire, p 2)

³⁴⁵ Bernard Julien, *Ibid.*,

La haie d'honneur permet la personnalisation des obsèques autant qu'elle marque d'un trait singulier la mort d'un jeune à travers un groupe d'appartenance qui n'est pas sa famille, mais qui est considéré comme l'équivalent. J'ai également eu l'occasion d'observer le même type de cérémonie avec celle d'un jeune homme, sapeur-pompier volontaire dans la vallée du Grésivaudan, décédé en moto. À la sortie, les sapeurs-pompiers ont porté le cercueil à travers une haie d'honneur formée par leurs collègues en uniforme. Plus récemment, une jeune élève d'un établissement où j'enseigne à Genève a été assassinée par son père. Spontanément à la sortie du cercueil, l'assemblée toute entière se serait levée et aurait applaudi. Dans une autre situation, l'image de la haie d'honneur a été reproduite à travers un rituel avec des bougies :

« on avait fait aussi toute une ligne de petits lampions, de bougies, dans l'allée centrale de l'église en fait, pour aller jusqu'au cercueil...parce qu'il adorait le feu aussi, c'est pour ça qu'on s'était dit des bougies...on s'était dit qu'on allait trouver des petites choses de sa personnalité ».
(S 9, Laurène, p 1)

Comme le port du cercueil, la haie d'honneur met en exergue une facette de l'identité du défunt, laquelle est approuvée par toute l'assemblée. Le corps de l'ami doit être partagé. Outre la présence non négligeable des pompes funèbres et des officiants religieux, on observe que ce sont ses pairs (les rugbyman, les pompiers, les amis proches) qui portent leur ami jusqu'à sa tombe.

En accord avec les parents, le rite funéraire officiel est ainsi fortement investis par les amis. Venus de toute part, ces derniers font corps dans l'enceinte de la chapelle, ils occupent l'espace et portent leur ami défunt, restituant ainsi en public l'identité singulière et multiple de leur ami.

2.3.4 Retour à la terre³⁴⁶ : les derniers instants pour les amis

L'étape de la mise en terre rassemble généralement moins de monde, et concerne les personnes les plus proches. En cela, ce sont des instants significatifs de la place et des rôles de chacun face au mort et aux vivants. La musique est encore un des éléments prégnants dont les jeunes amis sont les porteurs et où il s'agit de reconnaître l'identité de l'ami(e) défunt(e) :

« on avait tous repris ensemble une chanson de Jean Jacques Goldman, ça s'appelle « C'est confidentiel » et en fait on avait repris un peu les paroles, on avait retouché quelques trucs pour que ça lui ressemble plus et ça en fait on l'a chanté au moment de mettre le cercueil en terre et ça j'ai trouvé ça vraiment génial, enfin pour nous les jeunes en tout cas, c'est ça qui lui ressemblait le plus

³⁴⁶ Ce titre fait référence à la bande dessinée *Retour à la terre*, Jean-Yves Ferri, Manu Larcenet, Brigitte Findakly, Dargaud, Albums 1 à 5.

quoi (...) il y avait ses copains du lycée aussi...et c'était bien de confronter des visions de groupes de copains complètement différents (...) on avait tout refait, on avait tout re-raconter toute sa vie ».
(S 9, Laurène, p 1)

Voir le cercueil descendre est confidentiel, mais doit tout de même être partagé entre les plus proches. Raconter sa vie en chanson est ainsi une manière de redire une dernière fois qui il était et de l'accompagner pour son dernier voyage. Traditionnellement, la musique est religieuse et correspond à un accompagnement de l'âme ou d'un esprit. Symboliquement, les amis s'accaparent une nouvelle fois un instant crucial du rite : ce sont les pairs qui chantent pour accompagner le mort. La musique peut également être le seul support utilisé, sans parole prononcée, avec Massive Attack dans la situation 17, ou avec des instruments acoustiques :

« il a été enterré en musique, avec la clarinette et le violon (...) il a été enterré en musique, pas en silence ou en parole (...) et ça c'était génial, c'est génial, parce que c'est c'est ça lui, il fait de la musique, et finalement la musique comme forme de langage, tu n'as pas besoin de parler et tu fais des notes et chacun les interprète différemment et chacun les prend personnellement et c'est ça qui est beau ».
(Situation S 15, Jocelyn, p 6 et p 10)

On mesure avec cette citation la force d'inspiration de la musique dans de tels moments, permettant à la fois une personnalisation de l'adieu à l'ami défunt tout en laissant libre l'interprétation aux participants sur le sens à lui accorder. Comme pour de nombreuses traditions religieuses, la musique est utilisée pour sa fonction universelle, sauf qu'elle est interprétée par les amis et sans cadre religieux revendiqué. Comme les derniers instants du rite dans la chapelle, les jeunes amis peuvent bénéficier d'un temps uniquement entre eux autour de la tombe et où la musique est également présente : « *après tout le monde s'est barré et ils nous ont laissé entre jeunes, ça a été ça un peu le truc (...) ils nous avaient laissé en nous disant « voilà quand vous l'avez décidé vous nous rejoignez » (...) y en a qui ont joué de la musique (...) ça a chanté, il y avait du djembé, des trucs comme ça* » (n° 4, Jérôme, p 3). Comme s'ils attendaient la permission des parents, les amis se sont ainsi emparés de ces instants à leur manière, toujours pour accompagner le mort dans sa dernière demeure.

La musique n'est cependant pas l'unique élément présent dans ces derniers instants et les amis utilisant également d'autres objets propres à leur groupe. Divers objets peuvent être déposés dans la tombe, sur fond de clarinette comme pour la situation 15 ou sans musique pour la situation 21 : « *après on l'a mis en terre, on a balancé des roses, des peluches* » (S 21, Valérie, p 11). Dans une autre situation, la mise en caveau a été directe, sans rite :

« on avait écrit des choses, on a mis de la musique (...) c'était essentiellement des écrits et de la musique en fait, moi je crois qu'un pote lui a mis un joint aussi mais je ne suis pas sûr à 100% mais ça ne m'étonnerait pas (...) j'avais fait une K7 avec mon gars du moment (...) on a mis plein de musique, en fait il était à fond dans la musique électro (...) c'est un petit peu...emmène avec toi tout ce que tu aimais et puis...c'est un peu ça, bon ben tu pars...bon ben c'est un peu comme si on fête quelqu'un qui part habiter...je sais pas à Nouméa, on va lui donner des choses, en lui disant « ben tiens c'est une partie de nous que tu emmènes avec toi », là c'est un peu pareil, on lui a donné un truc de nous et puis bon ben on aura jamais de retour comme on pourrait avoir avec quelqu'un qui part au bout du monde ».

(S 19, Sandrine, p 1, 2)

Les amis peuvent ainsi déposer des parties d'eux-mêmes dans le cercueil afin que le défunt les *emmène avec lui au bout du monde*. Nouméa, avec sa consonance exotique, évoque un voyage³⁴⁷ lointain dont on ne revient pas et qu'il faut donc signifier comme tel. Laisser des mots, des K7 avec ses chansons préférés et un joint, sont parmi les bagages que les pairs proposent à leur ami.

Le directeur de pompes funèbres suisses a également mentionné ce type de pratique. À la fin d'une cérémonie, un insigne Mercedes a été posé sur le cercueil du défunt. Au cimetière, les amis ont déposé une table de mixage sur le cercueil pour qu'on l'enterre avec. Ils ont également eu une demande particulière d'ôter les vis du cercueil car leur ami n'aurait pas supporté d'être enfermé³⁴⁸. À leur manière, les amis prêtent donc au défunt des intentions et des réactions face à comment il est traité. Le groupe d'amis, comme tout collectif, prend soin de ses morts, s'en protège tout autant qu'il lui marque le respect et souhaite l'accompagner³⁴⁹. Lors d'une journée d'observation avec des membres de pompes funèbres iséroises, j'ai pu assister à la mise en terre d'un jeune. Il y avait un officiant religieux et les agents funéraires avaient emmené des enceintes portables pour diffuser de la musique avant que chacun puisse passer devant la tombe. Me confondant avec l'un des membres du personnel funéraire, l'un des amis du défunt m'a demandé de déposer l'écharpe des supporters de Saint Etienne sur le

³⁴⁷ Je reviendrai sur le voyage en lien avec le monde des morts dans le chapitre VII, 2.2 Le monde des morts

³⁴⁸ Comme en France, la législation suisse est très stricte à ce sujet. Interrogé au sujet de cette situation, un maître de cérémonie français m'a dit qu'il était impossible de tergiverser sur ce point. Par contre, il aurait certainement improvisé face à cette demande particulière, comme a dû le faire son collègue suisse, en proposant de dévisser les vis sur les côtés, tout en laissant les deux principales vis scellées aux extrémités du cercueil.

³⁴⁹ Voir également prochaine partie.

cercueil. Des fleurs et une plaque avaient d'ailleurs été placées aux côtés des autres au nom du club de fan auquel le défunt appartenait³⁵⁰.

Passer un par un soit pour toucher le cercueil, soit pour jeter une poignée de terre dans la tombe est aussi une pratique fréquente : « *on a tous défilé et on a tous mis la main sur le cercueil, avant qu'il soit mis en terre* » (S 2, François, p 5) ; « *(une) drôle de sensation, c'était de le voir descendre sous la terre, et après c'est nous-mêmes qui avons mis la terre sur la tombe donc c'est assez impressionnant* » (n° 1, Yannick, p 9). L'image d'un cercueil que l'on touche une dernière fois et qui restera dans un trou est une séquence douloureuse mais importante pour les amis qui y participent. Une autre version est de se servir d'une rose : « *soit tu bénis le cercueil avec l'eau bénite ou machin, soit tu pouvais prendre une rose dans le vase et la mettre dans le cercueil* » (S 17, Bénédicte, p 5) ; « *on a fait le tour de la tombe et tu jettes une rose* » (S 20, Cathy, p 1).

Les témoignages évoquent plusieurs dizaines de personnes présentes et des instants très intenses. Avec l'image du cercueil descendant dans la tombe, des scènes déchirantes où des personnes se jettent sur le cercueil et/ou veulent descendre avec lui, sont souvent décrites : « *c'était plus intime (...) c'était beaucoup plus dur, le fait déjà d'être en comité restreint (...) le fait de voir sa maman qui voulait descendre avec lui aussi* » (S 9, Laurène, p 7, 8) ; « *je me rappelle de la mise en terre, je me rappelle de (?) qui se jette sur le cercueil quand on l'a sorti dehors* » (S 4, Maud, p 10) ; « *personne n'osait approcher, et de voir sa mère qui d'un coup s'est jetée sur le cercueil en fait...parce que parce que c'est sa fille, parce que c'est le dernier moment et elle s'est mis à le caresser comme si elle était là quoi* » (S 12, Sandra, p 10). La mise en terre en comité restreint, presque intime, semble être propice à de tels comportements, plutôt contenus lors du rite en chapelle avec du monde. Ces scènes font aussi référence aux pleureuses, notamment visibles dans la tradition orthodoxe³⁵¹, et elles sont ici les marques d'une perte anormale du fait de l'âge et de la violence de la mort. La présence

³⁵⁰ En Colombie est paru dans le journal *El Colombiano*, un article en date du 17 avril 2005, p 8, sur un recensement de plusieurs fans de l'une des équipes de Medellin, dont le dernier vœux était qu'on répande leurs cendres sur la pelouse du stade. Plus proche de nous, au club de Hambourg en Allemagne (1^{ère} division allemande), des supporters ont demandé au club de faire répandre leurs cendres sur la pelouse ou encore d'inhumer leurs urnes sous le point de penalty. Ces pratiques étant interdites en Allemagne, le club a fait construire un cimetière juste à côté du stade et des supporters y sont enterrés. Il est également possible d'être inhumé dans un cercueil aux couleurs du club et avec toutes sortes de bibelots à son effigie, (vu dans le Zapping du 31 Juillet 2008, extrait du journal de Canalplus)

³⁵¹ La vidéaste Nino Kirtadze dans son documentaire (2003), *Dites à mes amis que je suis mort*, a pu filmer lors d'un de ses séjours dans son pays natal, la Géorgie, la majeure partie des funérailles d'un homme d'une cinquantaine d'années. On assiste notamment aux scènes déchirantes dans la maison en présence du corps où les femmes pleurent et entre dans de longues litanies très bien retranscrites à travers la vidéo.

d'un officiant n'est pas souvent évoquée et la citation suivante résume bien l'état d'esprit retrouvé lors des entretiens :

« le prêtre a fait une prière pour...voilà pour finir quoi, je me souviens que F. était à côté de moi, et après quand tout le monde s'est cassé, il m'a dit « ouais au moment où il a fait sa prière, il y a un avion qui est passé et on a rien entendu », et je me suis dit, comment il a sorti ça ?, je me suis dit « c'est un clin d'œil de S. à qui ça devait certainement faire bien chier de se retrouver enterrer à l'église, avec le curé qui t'accompagne jusqu'au bout » ».
(Situation n °4, Jérôme, p 3)

Les paroles d'un officiant religieux sur la tombe ont parfois peu d'impact pour les amis, mais la mise en terre n'en reste pas moins un moment essentiel dont ils s'emparent. Le côté aérien de l'avion n'est pas sans invoquer une forme d'âme qui les regarderait d'en haut. Pour eux, c'est le signe de leur ami non-croyant manifestant son désaccord en couvrant les paroles de l'officiant par le bruit. Particularité que je reprendrai plus loin, les amis ont également le sentiment qu'ils sont les seuls à connaître la réelle identité de la personne défunte, sans pour autant le manifester publiquement dans ces instants qu'ils savent plutôt consacrés à la famille.

À son niveau, le groupe reprend à son compte des invariants anthropologiques face au mort et s'impose comme un des acteurs essentiels des funérailles. Représenter les liens affectifs comme constitutifs de l'identité singulière du défunt est un enjeu majeur que l'on retrouve à toutes les étapes des funérailles. Toutefois, ce sont les parents qui ont le pouvoir de décision sur l'inhumation du corps ou sa crémation. Le groupe d'amis doit donc composer avec ce qui peut être vécue comme une imposition, mais où finalement il sera toujours question de faire une place à l'amitié dans la mort et de lui recomposer une identité multiple.

2.4. Une amitié « gigantesque »

2.4.1 La tombe investie

La tombe et sa signification ne semblent pas convaincre beaucoup des jeunes amis que j'ai pu interroger, comme si elle n'était pas suffisante. Cela ne les empêche pas pourtant de l'investir à leur manière :

« au début rien, après j'ai vu qu'il y avait un texte gravé, donc j'ai lu le texte et là paf ça faisait appel à lui, donc là du coup souvenirs, le message disant voilà t'es enterré dans la montagne (...) la symbolique est arrivée quoi et là, l'image de l'enterrement est arrivée, de lui mort dans son cercueil en dessous (...) J'y suis allée...ouais 4-5 fois depuis sa mort, donc en un an et demi ».
(S 3, Marie, p 9)

La tombe est un lieu où des interviewés ont pu se recueillir³⁵². Devant la tombe, des amis ont pu également déposer divers objets : « *ils ont fait une pierre avec une montagne dessus, ils ont montré une photo de là où j'habite* » (S 11, Amélie, p 16) ; « *il y avait tout plein de roses, des t-shirts dédicacées, des lettres, c'était super joli (...) c'était blindé de fleurs, des couronnes, certains potes ont fait faire une couronne de la part de tous ces amis, avec une banderole (...) des t-shirts de gens....il y avait un chapelet qui était écrit sur la croix, des pendentifs, et puis des petits mots écrits par les amis* » (S 21, Valérie p 9 et p12). Le lieu où repose l'ami peut donc être investi par des amis qui vont y déposer toutes sortes d'objets représentant la personne défunte et la relation que chacun des membres du groupe d'amis avait avec elle.

Décision des parents, la tombe peut être donc investie, mais elle reste cependant une source de questionnement sur le sens à lui accorder, en général et pour soi, comme si localiser leur ami défunt dans un seul lieu n'avait pas vraiment de sens. En effet, pour la majeure partie d'entre eux, la tombe, et le cimetière qui lui est associé, n'évoque en rien leur ami(e) défunt(e). La tombe est « *plus un devoir de conscience et pas forcément un lieu de recueillement* » (S 2, Yann, p 2). Nathan est dans un état d'esprit similaire où le fait d'être enterré est questionné pour finalement conclure sur son aspect conventionnel :

« un respect je ne sais pas, enfin le respect des morts, je ne sais pas ce que ça veut dire, en plus (...) j'ai appris qu'on ne restait pas toute notre vie dans nos tombes donc...d'autant plus là je ne vois plus l'intérêt de se faire enterrer, vraiment, je ne vois aucun intérêt...pour les vivants, un culte, ok, bon moi je n'ai pas besoin d'aller me recueillir sur la tombe de quelqu'un, j'ai pas besoin d'avoir un temple...peut-être je ne sais pas quand ma mère mourra...mais non je ne crois pas, je n'irai pas voir sa tombe, j'irai peut-être par conventionnalisme parce que on m'a dit qu'il fallait faire comme ça ou que je devrais emmener mes enfants là ».

(S 5, Nathan, p 18, 19)

Témoigner d'un respect envers le mort par une tombe dont finalement on le délogera paraît insensé aux yeux de Nathan qui exprime par là le point de vue d'une partie des interviewés. Le recueillement et la mémoire du mort concerne plutôt la sphère intime, ce que nous verrons plus longuement dans le troisième chapitre. A leur image, Nathan reconnaît une importance du culte pour les vivants mais ne s'y associe pas par réaction face à une forme de conventionnalisme qui n'a pas de réel sens pour lui. Ceci est particulièrement prégnant à travers la vision du cimetière.

³⁵² La tombe a été également l'objet de rituels personnels que je traiterai dans le chapitre VII, Inscrire la mort en soi

2.4.2 Une terre étrangère ou le besoin d'un « hors-cimetière »

Accorder du sens au lieu où est localisé le défunt passe par une acceptation de sa symbolique. Or, le cimetière ne semble pas être un lieu signifiant pour les amis ou alors pas suffisamment et pourtant la majeure partie des parents de l'échantillon l'ont décidé ainsi. Dans une situation particulière où le défunt n'a pas été enterré *chez lui*, Jérôme traduit à l'excès ce que peuvent ressentir beaucoup d'interviewés vis-à-vis à du cimetière :

« au moment de l'enterrement, il y a un truc qui nous a tous fait un peu bizarre je crois (...) donc ils (les parents) ont décidé de l'enterrer à A (sud de la France). (...) et ce qui fait qu'il n'a pas été rapatrier du tout, à aucun moment à St M (Isère). Il n'est pas repassé par l'immeuble tu vois, ni par le quartier...et du coup on s'est retrouvé là-bas dans un bled que personne ne connaissait, lui y était allé deux fois ou trois fois...enfin tu vois (...) ce que je voulais dire c'est qu'il n'avait rien à voir avec là-bas tu vois (...) Tu vois je suis allé à l'enterrement d'un autre pote du quartier l'année dernière (mort d'une électrocution) il a été enterré à St M.(Isère), et ouais il y avait tout le monde, tout le monde, tout le monde, même les instits et tout...je veux dire si Sylvain avait été enterré à St M.(Isère), il y aurait vraiment eu un truc impressionnant, avec vraiment beaucoup de gens...alors je ne sais pas...je pense que ça m'a gêné un peu, sur le coup je l'avais pas forcément mis en mot, mais ouais il était un peu enterré en terre étrangère si tu veux, avec finalement beaucoup de gens que nous, nous ne connaissions pas ».
(S 4, Jérôme, p 3)

Jérôme exprime la nécessité de s'approprier un espace qui corresponde à l'ami défunt et qui puisse être aussi à soi, à tel point qu'il considère que son ami est enterré en *terre étrangère*. Le célébrer et le laisser reposer dans un lieu qu'ils ne reconnaissent pas et en plus avec des personnes qu'ils ne connaissent pas peut être difficile pour certains amis qui mettront alors peut-être plus de temps à s'approprier et à appréhender la mort de leur ami³⁵³.

En tout point, Jérôme et les autres interviewés mettent en exergue un manque de personnalisation :

« Quelque part, je trouve ça trop impersonnel un cimetière, c'est un endroit où on va mettre les morts mais finalement on réduit la personne à l'état de mort au final...par exemple, je te disais que mon arrière grand-mère, on l'a incinéré et ses cendres on les a mises dans son jardin (...) je ne la vois pas ailleurs que dans son jardin, je ne la vois pas dans un endroit où elle a jamais foutu les pieds quoi (...) quelque part, ta vie, c'est la seule chose que tu as, ton corps c'est la seule chose que tu possèdes vraiment dans la vie et quelque part quand tu es mort justement, les seules personnes quelque part qui devraient avoir le droit de disposer de toi, c'est les gens qui sont proches de toi quoi ».
(S 16, Laurence, p 19)

Loin d'être un oubli des morts, le non investissement de la tombe et des cimetières est donc plutôt une conséquence d'un sentiment de dépossession de ce qu'ils considèrent comme leur

³⁵³ Voir chapitre VII, Inscrire la mort en soi

mort et à des lieux qui n'ont, selon eux, rien à voir avec la personne défunte ni avec eux-mêmes³⁵⁴.

Analogues à la *terre étrangère* et à ce manque de personnalisation qui s'y rattache, de nombreux entretiens font part d'un(e) ami(e) qui n'est pas à sa place : « *le cimetière, je trouve ça un peu stupide, je trouve que c'est trop pas sa place, je reconnais rien en elle quand je vais devant sa tombe, j'ai pas l'impression d'aller la voir du tout en fait parce que bon...en fait elle était pas du tout croyante* » (S 2, François, p 2) ; « *c'est dans un patelin, en dessus d'U., qui nous est inconnu tu vois, on est jamais allé là-bas* » (S 6, Frédéric, p 8) ; « *tous ses potes on était assez d'accord pour dire qu'on ne se retrouvait pas du tout sur l'endroit où il était enterré...et sur l'endroit où peut-être allait être dispersée ses cendres (...) alors que rien ne le liait à ce lieu à part qu'il doit y avoir d'autres tombes de la famille* » (S 6, Vincent, p 4) ; « *il a été enterré au cimetière parce que ses parents le voulaient...tous ses proches sont assez d'accord pour dire que c'est pas trop ce qu'il voulait lui* » (S 15, Marielle, p 2). Assimilé au cimetière et à ce manque de personnalisation, le fait que les morts soient également soumis à des professionnels peut poser problème et l'aspect dépouillé de tels univers de célébrations peut rebuter plus d'un ami qui en réaction n'exprime que très peu d'émotion lors des funérailles. Jocelyn exprime certainement le mieux les enjeux primordiaux face à la mort et que les jeunes révèlent de manière criante dans leur discours et leurs actes :

« l'enterrement, il y a ce côté justement, il y a un espace, il y a un lieu où tu peux aller te recueillir, où je ne vais pas parce que moi ce qui me fait chier c'est l'aspect...(mime en tapant du doigt sur la table) dans un espace bien délimité, hyper codifié, et où voilà il a son petit mètre à côté du petit mètre et où tu aurais envie de dire « mais pourquoi on ne pourrait pas enterrer les gens en pleine forêt », et après bon, ben si tout le monde fait ça, il y a des tombes de partout, et ça devient ingérable (...) il y a des trucs que je ne supporte pas, l'aspect super codifié de la chose et finalement qu'on ne puisse pas faire ce que l'on veut de nos morts, mais bon...c'est toujours le problème (...) et tu te dis « ben G. il serait bien mieux, enterrer sous le chêne de sa baraque de campagne (...) », enfin il serait bien mieux, il serait bien mieux pour nous, parce que ce serait plus sympa d'aller le voir là-bas, parce que lui il s'en tape je pense (...) donc plutôt pour nous, c'est nous qui voulons avoir un espace qui nous soit propre, et hors cimetière ».
(S 15, Jocelyn, p 8, 9)

La tombe et le cimetière sont ainsi des lieux trop marqués par le formalisme et des traditions auxquels la majeure partie des amis ne croit pas. À l'époque de la personnalisation des funérailles qui n'a pas encore véritablement touchée l'endroit du cimetière, les jeunes amis

³⁵⁴ Déchaux Jean-Huges, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, coll. « Le lien social », 1997, 326p

cherchent ailleurs « *un espace qui (leur) soit propre, et hors-cimetière* ». Dans un registre similaire, la tombe est évoquée dans plusieurs entretiens comme une réduction de la personne et un lieu trop enfermant pour représenter pleinement les liens affectifs qui unissaient le défunt à ses amis :

« J'aurais tellement voulu faire plus, mettre plus de choses de moi avec elle en fait...je sais pas un bras quoi (*rire*) non...voilà je trouvais que cette petite boîte était tellement petite que...pour toute notre amitié, tu vois...une petite boîte...il y avait un collier aussi dedans...c'était trop petit...pour cette énorme amitié, pour ce truc gigantesque c'était vraiment...ridicule en fait ».
(S 11, Amélie, p 18)

Amélie exprime ce qui traverse l'ensemble des entretiens de mon échantillon : l'amitié est trop *gigantesque* pour être réduite à la seule tombe, qui n'est donc pas le seul espace objet d'attentions et d'intentions. Ainsi, les pairs se préoccupent des morts, mais pas nécessairement aux mêmes endroits et de la même manière. Au contraire, certains aimeraient pouvoir s'en occuper plus et faire comme ils l'entendent, ce qu'ils feront dans des socialisations funéraires instituées et/ou leur intimité.

Dans d'autres situations où il s'agit de crémation, les amis et les parents vont symboliquement unifier l'identité plurielle du jeune défunt.

2.5 La crémation comme synthèse de l'identité multiple

2.5.1 La tombe réductrice : le mort est partout

Sur 31 situations référencées, 11 ont été des crémations, dont 2 où la destination des cendres n'a pas été évoquée. Bien que la loi ait changé en France, l'urne contenant les cendres devant être rendue à une personne jugée comme responsable de leur dispersion, les cendres sont toujours investies par la famille et les amis comme l'un des supports de personnalisation des obsèques qui leur offrent de multiples possibilités d'usage.

Tout comme pour les autres amis, il serait impensable pour Laurence de localiser son ami défunt dans l'unique lieu du cimetière s'il avait été inhumé :

« il n'y a pas de lieu commun, c'est sûr, pour Rémy, mais bah si ! il y en a, il y en a plein même en fait, il y en a beaucoup plus qu'un seul et finalement c'est peut-être moins glauque, moi personnellement j'aime bien aller dans les cimetières mais pas là où il y a des gens que je connais, le cimetière ça peut être vachement beau comme lieu mais je ne veux pas aller sur la tombe de quelqu'un parce que justement c'est trop réducteur...pour moi c'est un petit peu comme dire qu'une personne se résume à une croix, à une stèle, à un lieu quoi...et non, voilà, moi si je veux penser à Rémy, je vais passer dans sa rue à Bastille, je vais aller dans sa maison de campagne, je vais aller là où il s'est planté, je vais aller là où j'ai mis ses cendres...pour moi justement ce n'est pas...ça se limite à plein de choses, à plein de souvenirs, à la limite à autant de lieux qu'il y a de

souvenirs ».
(S 16, Laurence, p 19, 20)

Le défunt est dans tous les lieux et les souvenirs que Laurence a de lui. Le cimetière deviendrait un endroit glauque si elle y trouvait la tombe d'un ami. À ses yeux, la tombe est bien trop réductrice puisque le défunt est finalement partout³⁵⁵.

La crémation permet ici la conjugaison d'un besoin de personnalisation, conséquence d'une tombe et d'un cimetière perçus comme trop restreints, à l'évocation d'un espace plus grand, celui des lieux fréquentés par l'ami, voire d'un espace non délimité qu'offrirait la Nature³⁵⁶.

2.5.2 Disperser les cendres aux quatre coins du monde

Parmi les 7 incinérations répertoriées, 2 urnes ont été inhumées : 1 dans une tombe (S 6) et 1 au columbarium (S 14). Une troisième urne, elle, présente une pratique encore peu fréquente mais en nette croissance, est à l'initiative des amis : une inhumation dans la nature³⁵⁷, souvent aux côtés d'un arbre, déjà là, ou que l'on plante pour l'occasion :

« elle voulait les mettre au Salève (montagne) et puis planter un arbre au-dessus. Donc un an après, on a été avant tout pour ça, pour mettre ses cendres au Salève, et puis on a planté un...je ne sais plus l'arbre (...) pendant la canicule, je suis montée deux fois avec Olivier avec des gros jerricans d'eau (...) je n'attache pas beaucoup d'importance...enfin moi maintenant, au début oui, je ne voulais pas qu'il meure (...) voilà c'est un peu comme une tombe avec une croix ».
(S 5, Anouck, p 5, 6)

L'arbre et les cendres revêtent ainsi une importance jusqu'à s'en préoccuper lors de la canicule, comme s'il ne fallait pas que l'arbre meure. À ces trois inhumations d'urne, nous pouvons en ajouter une qui pour l'instant a été gardée par les parents qui projettent de l'inhumer, les amis étant conviés à venir le voir quand ils le désirent :

« pour les cendres c'est la décision des parents, pour l'instant il n'est pas enterré, il est chez ses parents (...) en plus ils voulaient peut-être déménager donc ils voulaient vraiment le garder avec eux (...) Les parents voulaient pouvoir le garder près d'eux, dans sa chambre il y a son portrait avec une bougie que sa mère allume...il y a des photos de lui, des choses qu'on lui a offert ».
(S 13, Antoine, p 12)

Ces inhumations d'urnes permettent ainsi aux familles et aux amis de les personnaliser, bien

³⁵⁵ Dans le chapitre VII, je reviendrai sur la localisation très intime du mort pour chacun des interviewés.

³⁵⁶ La dimension de la Nature sera traitée plus spécifiquement dans la partie sur les *socialisations funéraires instituant*.

³⁵⁷ Dans une émission très bien construite, des journalistes sont allés rencontrer un géologue qui s'est spécialisé dans la recherche de site cinéraire en pleine nature. Dans le reportage, ce dernier explique que la Nature procure un espace personnalisé et unique, représentant à la fois la permanence et la transcendance, voir *La mort perso*, Scène de Ménage, TSR 1, Genève, Emission n° 31, 9 mai 2007

qu'elles restent somme toute assez classiques, et d'exprimer la singularité de l'identité du défunt. Dans une situation de l'échantillon, les cendres ont été en partie gardées par les parents et le reste des cendres donné aux amis³⁵⁸ :

« on a choisi plusieurs endroits, des endroits où il aimait bien aller se balader avec ses potes, le terrain de foot où il faisait toujours des foots avec ses potes aussi, donc voilà l'endroit où il avait planter de la beuh (*marijuana*) (...) on n'a même pas tout dispersé, à chaque fois, on a lâché une poignée (...) un coin dans la forêt (...) dans le champ en fait d'un pote, d'un des trois gars qui est mort dans l'accident aussi, et euh...le dernier endroit, je ne me rappelle plus...je crois que c'était dans le jardin de la maison (...) les parents de Remy voulaient en garder pour en ramener à Paris pour en mettre dans d'autres endroits ».
(S 16, Laurence, p 8, 9 et 18, 19)

Aussi bien de la part des amis que des parents, cela a semblé tout à fait cohérent de partager le corps ainsi afin de représenter ses différents cercles d'appartenance. Cela a même permis de reconstituer son identité multiple :

« Je pense que c'est un acte qu'on a fait nous pour nous, pour nous en fait, plus que pour lui...et justement pour moi, d'un point de vue purement mystique il est dans ces endroits qu'il a aimé (...) j'ai pas l'impression d'avoir dispersé son âme aux quatre coins de la terre tu vois, j'ai l'impression que justement...en fait, c'est peut-être un peu bizarre de dire ça maintenant mais maintenant il est, il est unifié avec la terre, avec l'univers, il en fait partie, ouais pour moi il en fait partie, mais ce n'est plus un être à part entière ».
(S 16, Laurence, p 19, 20)

Vivant, Rémy se définissait par et à travers ses groupes d'appartenance mais à sa mort, ces derniers se sont retrouvés comme éclatés, fragmentés, puisqu'il n'était plus là pour les mettre en lien. Face à cette coupure des liens entre les vivants, les proches ont répondu symboliquement en le dispersant en de multiples endroits. Ces lieux cristallisent ensemble les cercles d'appartenance du défunt et une croyance en la Nature comme symboliquement la seule capable de redéfinir les liens entre les vivants. Parallèlement, la dispersion de cendres permet à Rémy d'être partout, mais pour qu'il puisse le faire, il ne faut plus être un être à part entière (c'est-à-dire vivant et pouvant regrouper toutes ces sphères d'appartenance) ce qui signifie en retour qu'il est bien mort, et eux vivants.

Dans la situation 5 (déjà évoquée pour une inhumation d'urne en nature), l'urne a été déterrée, pour ensuite disperser les cendres sur le même lieu d'inhumation, mais également en Inde où la défunte était allée voyager (S 5, Nathan, p 14). Cette dimension mondiale de la dispersion des cendres m'a été également confirmée par le directeur des pompes funèbres lausannoises pour une situation concernant un jeune : « *j'ai énormément de gens qui font ceci, moi j'ai*

³⁵⁸ Je reprendrai ces situations également plus bas car elles sont à la croisée des *socialisations funéraires instituées*, des *socialisations funéraires instituant*es et du *vécu intime*.

dispersé...j'ai partagé des cendres en trois, une partie pour le Portugal, le nord de la France, en Normandie, et puis le Nufenen (fin fond de la Suisse) (...) pour qu'il vive dans les endroits qu'il aimait bien » (Entretien Directeur Pompes Funèbres Suisse, p 4). Le taux de crémation en Suisse est d'environ 80 % et explique certainement une certaine « avance » dans les compétences des pompes funèbres suisses³⁵⁹.

Les amis marquent de leur empreinte la destination finale des cendres en tentant de restituer l'identité plurielle de leur ami défunt, les cendres leur permettant de fragmenter leur ami pour mieux l'assembler dans un tout plus large. À la lumière de ces développements, le besoin d'élargissement et d'explosion des espaces pour signifier l'identité de leur ami défunt est parfois difficilement compatible pour certains jeunes face à des décisions parentales limitées au cimetière et à la seule tombe. Cependant, les amis composent avec ces conditions parce qu'ils respectent les parents. Ils investissent pleinement les *socialisations funéraires instituées* autour de leur ami, mais n'en restent pas moins critiques sur l'image qu'elles renvoient de leur ami(e) et ce qu'ils auraient pu ou voulu faire.

3. Dissonances sur l'image du défunt

3.1 L'après-cérémonie : des amis en retrait

Les amis participent généralement à ces instants mais sans en être réellement partie prenante, ou alors plutôt à l'écart : « *on s'était tous retrouvé là-bas, je ne me rappelle plus trop, mais on était tous les jeunes sur la route* » (S 2, François, p 5). Traditionnellement, il s'agit d'amortir l'émotion du rite officiel et de proposer aux proches de partager encore un dernier moment

³⁵⁹ Plus largement, voir également : www.swisseternity.com, entreprise qui propose la dispersion de cendres sur différents sommets des alpes suisses et à l'étranger (voir annexe). Cela n'est pas uniquement une compétence suisse puisque une entreprise de pompes funèbres parisiennes (l'Autre Rive) propose la dispersion des cendres dans l'espace par le biais d'une entreprise américaine, en partenariat avec la Nasa. Elle se présente comme le leader mondial dans les lancements de cendres dans l'espace, ou vol spatio-funéraire, avec une date pionnière en 1997 et ensuite plusieurs célébrités, notamment de Star Trek, et des anonymes. Les prix varient en fonction du services. De 695\$ pour un lancement avec retour sur terre, un lancement avec orbite autour de la terre pour 2495\$, et un lancement sur la lune pour près de 10.000\$. Pour des vidéos des lancements, témoignages et information, voir : www.celestis.com (consulté le 30 août 2010, à 22h32).

Sans penser qu'elle est spécifique aux morts de jeunes, cette dispersion originale permet briser l'espace du cimetière considéré comme enfermant et limité à travers celui l'orbite autour de la terre. Finalement, c'est une manière, certes peu commune, de manifester sa singularité (personnalisation) ainsi que son besoin de se penser au dessus des vivants, dans un autre monde et comme une âme pouvant les observer. Par l'alliance entre l'infiniment petit des cendres et l'infiniment grand de l'espace, les morts et les vivants utilisent les techniques contemporaines pour se manifester leur respect et leur souci mutuel.

qu'on organise chez des parents. La nourriture et la boisson³⁶⁰ sont généralement de rigueur dans ces temps *post* rite officiel. Les liens entre les parents et les amis semblent maintenus, mais les mondes restent à part, comme si chaque groupe avait besoin de se retrouver et augurant ce que nous verrons avec les *socialisations funéraires instituanes* : « *après il y avait un pot qui était organisé par la famille (...) on a fait notre truc dans notre coin, on a été sur la plage, on a posé des fleurs, des trucs comme ça* » (S 14, Thierry p 11). Dans ces moments, les amis semblent se démarquer beaucoup plus que dans les autres temps, comme si déjà cela n'était plus vraiment des instants pour eux. Alors que les adultes sont partis dans une salle à l'extérieur, les amis ont ressenti le besoin d'aller dans l'appartement de Marcial :

« on a bien rigolé, on était entre nous, pas avec le poids du...parce que si on était resté avec les adultes, eux ils sont partis après dans une salle, je ne pense pas qu'on aurait partagé ça, je pense qu'on aurait tous une image plus ou moins, enfin on avait des images de lui qu'on a pu mettre en commun, on a pu se recréer encore autre chose, il y avait un lien qui avait été créé, qui a été bousculé mais en même temps il a perduré ».
(S 22, S., p 4)

Le groupe des pairs doit partager cette image commune qu'il ne leur a pas été possible d'exprimer totalement lors des rites officiels comme s'ils avaient besoin de se retrouver déjà uniquement entre eux afin de débiter le travail d'un renouvellement des liens à l'intérieur de leur groupe. Comme nous l'observerons plus spécifiquement lors des *socialisations funéraires instituanes*, cette image a trait à la dimension festive tout à fait « naturelle » :

« naturellement on est retourné chez lui, on s'est assis, on a parlé, on a commencé à mettre la musique (sourire), on a commencé à rigoler (...) on était plus entre nous en fait...une bonne vingtaine (...) vraiment le crew quoi, le noyau dur...ouais on a mis de la musique, on a mis MTV, à rigoler, à boire, ouais prends ça, « tu crois qu'il nous voit là ? (rires) si...on va fouiller dans sa chambre ? » (...) tu crois qu'il nous voit là ? (rigolant) il y a des potes qui ont pris des T-shirt (...) des bandanas (...) ah ouais tiens ce DVD là il n'a jamais voulu me le prêter, aller je le prends, genre...de toute façon maintenant tu ne peux rien dire, aller je me sers et tout ça...en mémoire quoi parce qu'on avait tous envie de garder un petit quelque chose quand même ».
(S 22, Sarah, p 3, 4)

Les amis agissent comme si le défunt était encore là puisqu'ils se moquent de lui et ils vont symboliquement partager ensemble un dernier repas et une dernière soirée avant son grand départ. La dimension affective est très présente avec l'image d'une bande de rappeurs américains se retrouvant dans les clips vidéos de MTV. Ils ont besoin d'être entre eux et de

³⁶⁰ Preiswerk, Yvonne, *Le repas de la mort*, Sierre : Monographie, coll. Mémoires-Vivantes, 1983 et Nahoum-Grappe Véronique, "Le goût des choses", in *Autrement : Deuil : vivre c'est perdre*, n°128, n° spécial, mars 1992, pp. 158-170

s'approprier à leur manière une partie du mort, ce qu'ils n'auraient pas pu faire avec des adultes présents :

« je pense que si on était parti dans la salle avec les autres personnes, il y aurait eu de la bouffe aussi, à boire et tout mais par exemple typiquement on n'aurait pas pu mettre la musique qu'on voulait, on aurait dû mettre de la musique triste avec des chants religieux, des trucs comme ça et tout, là c'était bien, on a mis du hip-hop, des chansons types Claude François, qu'il adorait, il y en a qui ont fait des chorégraphies en fin d'après midi (...) enfin voilà le respect du mort, très très fort, on se serait jamais permis d'aller prendre des choses dans son armoire...alors que...(...) enfin la génération des parents quoi, nous c'était les copines et les copains qui étaient avec nous, on n'aurait jamais pu...ouais transgresser son espace ».

(S 22, Sarah, p 5)

La mort d'un ami se fête avec des chants et des chorégraphies gais comme si les amis lui accordaient leur dernière danse avant qu'il s'en aille. Tout comme le chanteur Claude François, leur ami est parti trop vite, mais ce n'est pas une raison pour diffuser de la musique triste et s'arrêter, au contraire semble dire Sarah, il faut continuer à danser en sa mémoire. Preuve qu'ils ont conscience des règles, les pairs ne se seraient jamais permis d'aller fouiller dans ses affaires en présence des parents, alors qu'entre eux, les interdits posés traditionnellement ne sont plus valables et sont transgressés, ce qui les rend encore plus signifiant à leurs yeux. Des choses sont valables dans le monde des parents et sont respectés par les jeunes amis, d'autres prennent sens uniquement au sein du groupe des pairs, ce que nous verrons de manière approfondie dans les socialisations funéraires instituant.

3.2 L'image de l'ami(e) : reconnaissance et non-reconnaissance

Une partie des amis dit avoir apprécié le rite officiel: « *c'était super triste, plein d'effusion, et cetera mais ça lui ressemblait (...) moi je trouve que c'était réussi* » (S 9, Laurène, p 12) ; « *lui il n'était pas croyant, donc ça n'aurait pas été représentatif de lui. C'était une très belle cérémonie, même s'il y a beaucoup de tristesse, on en a...non pas un bon souvenir mais quelque chose de fort, et une note, qui se finisse sur une note positive tu vois* » (S 13, Antoine, p 6) ; « *c'était vraiment un moment assez chouette, assez chargée* » (S 18, Mégane, p 1). Le caractère presque festif du rite ainsi que le fait qu'il soit à l'image de la personne défunte semble avoir satisfait une partie des interrogés. Par contre, une autre partie présente une vision plus radicale :

« mis à part le moment où on a porté le cercueil...ça ne l'a pas fait (...) c'était pas sa place, et je ne sais pas...qu'il y avait pas mal de monde qui était là qui avait besoin de lui dire au revoir mais c'était pas la famille proche...mais ouais non je ne sais pas mais la cérémonie m'a paru fade »

(S 4, Jérôme, p 4)

Une cérémonie fade indique un manque de personnalisation lié au nombre de personnes connues ou non. L'important semble d'être entre soi, et que l'image du mort, proposée dans ces instants, ne soit pas exposée à ceux qui le connaissent peu. Le fait que la cérémonie soit religieuse est aussi souvent un motif de désapprobation :

« ça ressemblait à rien, c'était religieux quoi et c'était vide de tout sens pour J. et du coup, c'était pas très..., c'est froid, enfin ça servait à rien quoi, moi je l'ai ressenti comme ça, ses sœurs sont arrivées derrière et qu'il y avait...une espèce de foutage de gueule...non c'était pas du foutage de gueule mais c'était..., voilà la parenthèse est close, il fallait le faire parce qu'on a une famille ninin maintenant on passe vraiment à rendre hommage au petit frère quoi ».

(S 6, Frédéric, p 7)

Faire officier le rite par un représentant religieux peut donc être diversement apprécié par les amis. Bien qu'ils comprennent les motivations des parents, ils ne l'approuvent pas pour autant car cela n'est pas conforme à l'image qu'ils se font de leur ami, ce qui est également observable avec sa photo.

Généralement bien en vue sur le cercueil ou à côté, la photo du défunt est un marqueur intéressant des rapports en jeu entre parents et amis :

« Jean il a dû se retourner 10 fois dans sa tombe...une photo de lui tu sais idéalisée...tu sais une photo de parents qui idéalisent leur enfant tu vois, avec le petit ? bien fait...la tête...la tête (*en riant*) pas de mannequin mais que tu vois dans les magasins de photo en vitrine (...) complètement en décalage quoi ».

(S 6, Vincent, p 4).

La photo est l'objet de toutes les attentions et selon qui la regarde, on ne retrouve pas les mêmes choses. De l'avis des amis, l'enfant est encore perçue par les parents comme l'enfant modèle, alors qu'eux le connaissent bien autrement :

« Thierry : il y avait deux photos mises comme ça, qu'on trouvait tous complètement hors de propos, c'était affreux (...) moi c'est les photos, elles me perturbent...il y a deux photos où il est à peu près souriant, mais il a un regard, mais qu'est-ce qu'il est triste...

Arnaud : le pire c'est que pour ses parents, c'est que c'était pour eux des bonnes photos...

Thierry : c'était des belles photos pour eux, c'est ça qui craint au final, ses parents c'est les seuls qui ne l'ont pas vu..., c'est ce qu'ils avaient trouvé de mieux...c'est pour ça aussi qu'on pense à leurs donner des photos pour... ils n'ont pas de photos corrects et ils ne connaissent pas tout ce côté-là de sa vie ».

(S 14, Thierry, p 18)

La photo du défunt est hors-cadre tout comme un rite officiel qui ne représente finalement pas l'image que gardent les pairs de leur ami.

Au final, c'est son ex-petite amie qui résume le mieux cette équivoque de la photo :

« un truc très pertinent, c'est que les parents ils ont mis deux photos à l'enterrement (...) les copains ils disaient « on ne reconnaît pas Henri, dans son visage, ce n'est pas Henri, parce que nous Henri, c'est T. (*surnom*), c'est la fête, c'est la boisson, c'est tout ça ».
(S 14, Mathilde, p 9)

Le défunt a donc plusieurs facettes que tous les participants ne connaissent pas nécessairement et que les amis ont l'impression de connaître plus que les autres. Respectant des funérailles organisées plutôt pour les parents, les amis taisent généralement ces images festives de leur ami. Certains chercheront plus tard individuellement à les transmettre aux parents à travers des photos et lorsque du temps aura passé³⁶¹. J'aborderai plus longuement cette dimension festive dans les *socialisations funéraires instituant*.

3.3 Respecter les vœux des parents

3.3.1 Des mondes à part et des rôles bien intégrés

Les *socialisations funéraires instituées* appartiennent en premier lieu aux parents et les amis l'ont bien intégré : « *on a réussi à tous mener le train comme les parents l'entendaient donc en ça pour moi c'était réussi (...) il y avait à contenter, à faire que les parents soient satisfaits de cette cérémonie (...) il y a un côté politiquement correct* » (S 6, Vincent, p 7). Les jeunes amis sont donc conscients de la place qu'on leur accorde et jusqu'où ils peuvent aller. Au sujet du religieux dans le rite funéraire, les amis respectent également le choix des parents :

« il était en école privée catholique jusqu'au bac, et ouais il s'était toujours foutu de ça, pour lui ça l'insupportait (...) je pense qu'on était plus respectueux pour la famille de R. que pour ce que ça nous faisait à nous, c'était plus un moment chiant à passer et que...voilà, je pense qu'aucun d'entre nous n'avait vraiment envie d'être dans une église à ce moment là (...) mais quelque part, même si ça nous faisait chier, et que la plupart d'entre nous n'était pas croyant je pense qu'il y avait quand même, enfin, une petite importance, enfin je dirai un petit truc, le fait que ça soit officiel, que ça soit le truc que les parents de R. font, c'est quand même quelque chose d'important je pense ».
(S 16, Laurence, p 6 et p 21)

Même s'ils n'adhèrent pas, les amis composent donc avec ce qu'il leur ait possible de faire ou non : « *Après bon, c'est aussi le choix de la famille, s'ils avaient décidé de le brûler, ben voilà je n'avais pas mon mot à dire* » (S 19, Sandrine, p 6). D'ailleurs, on le leur fait aussi comprendre : « *la place qu'ils prennent, c'est celle qu'on veut bien leur donner, tout dépend si la cérémonie sera à caractère traditionnel (...) ou laïc* » (Directeur Pompes Funèbres Suisse, p 1). Dans une autre situation, il est éclairant de comprendre cette position particulière

³⁶¹ Voir chapitre VII, Inscrire la mort en soi

que sait adopter l'ensemble des interviewés :

« ça ne m'a pas fait chier d'aller à l'église enterrer mon grand-père et même de faire croire à tout le monde que...tu vois j'ai même pu mettre de l'eau sur le cercueil, je ne savais même pas à quoi ça correspondait, mais je l'ai fait parce que je savais que c'était son monde et j'acceptais les codes de son monde, et puis, nous on n'est pas du tout dans ce monde là, je dis nous, c'est les jeunes, je pense peut-être un peu pour tout le monde, mais (...) j'ai accepté que ça se fasse comme tel parce qu'il y a un consensus à atteindre et ça ne m'a pas gêné plus que ça. Je veux dire, vu que mon grand-père, il avait été en camps pendant la seconde guerre mondiale, ça ne m'a pas gêné qu'ils foutent un drapeau français sur...alors que je suis anti-drapeau au possible (...) qu'il y ait un mec, ancien combattant avec le drapeau et les médailles, ah bah ouais il est là, très bien, ça ne me gêne pas. Ça me gêne si ce mec avait dit « il faut que tout le monde porte le drapeau français tour à tour et que tout le monde fasse le salut au drapeau », là je lui aurais dit mais là mon pote il n'y a pas moyen ».
(S 15, Jocelyn, p 5, 8 et 14)

Ainsi, tout comme pour son grand-père, Jocelyn a dépassé ses propres convictions pour un intérêt supérieur, le respect de la famille, ce qui résume bien la position des amis dans les rites officiels en général. En retour, les parents apprécient généralement leur participation :

« l'attitude vis-à-vis de la famille est très difficile...ben voilà, on ne peut pas...trouver sa place c'est...je ne sais pas, peut-être un psychologue y arriverait mais nous, de notre position de jeunes (...) après la cérémonie, on s'est retrouvé avec l'ensemble de la famille, à ce moment-là, ils nous ont dit « c'est très bien, on est contents que vous soyez là, la musique c'était bien » (...) je ne sais pas...il y a un espèce de fossé entre la vie d'un jeune et la vie qu'il a dans sa famille (...) en tout cas tu ne montres qu'une seule facette et étant donné que lui il en cachait énormément, ben on s'est un peu éclipsé, enfin après je sais pas...comment se placer vis-à-vis de la famille... faut pas s'imposer... on a essayé, même si on débarquait à 20, de ne pas s'imposer ».
(S 14, Thierry, p 18, 19)

Les amis cherchent donc avant tout à être présents sans toutefois trop s'imposer. D'une autre manière, c'est d'ailleurs ce contre quoi s'insurge une mère, qui a mené beaucoup d'actions de prévention dans les lycées de la région Rhône-Alpes :

« Non ! Non ils sont obligés ! Ils sont contraints !
Mais pourquoi ils sont contraints ?
Ben parce que qui est-ce qui organisent les funérailles des gens ? c'est pas les jeunes ! il y a toujours un parent là-dedans ! Et les parents, ils ont la science infuse, ils ont le pouvoir de décision, donc il faut se les coltiner ! (...) qui c'est qui a le pouvoir de décision ? c'est les adultes, donc les jeunes ils font ce qu'ils peuvent, ils trouvent leur place comme ils peuvent (...) « lui il est mort, les pauvres parents », il n'y a pas que les parents, moi il y avait la copine à P-H., il y avait ses potes, il y avait tout ça...et ça, ça compte énormément, et je vous garantis qu'ils s'en rappellent encore ».
(S 26, Elisabeth, p 5)

Parce qu'ils sont les parents, perdre un enfant est donc considéré comme plus dur que de perdre un ami, ce que les amis ne contestent pas :

« la famille et nous, c'était deux mondes, et vu que la famille, elle ne voulait pas savoir (...) elle ne voulait pas savoir comment ça s'était passé réellement, comment était sa vie, ne voulait pas le connaître, en fait sa deuxième vie... et on ne peut pas arriver devant eux et leurs dire : « ben voilà, il fumait, il buvait... », ils savent qu'il avait un alcool... mais pas dans ces proportions (...) c'est deux univers différents en fait, c'est l'univers familial et l'univers qu'il avait avec nous, c'était complètement opposé et du coup, à part l'alcool, qui relativement est acceptée partout et compréhensible par tout le monde, le reste c'était assez difficile ».
(S 14, Thierry, p 5, 6 et p 10)

De mondes distincts, il est encore question puisque une peine plus grande des parents est souvent associée à la jeunesse du défunt comme ici :

« il a été enterré au cimetière parce que ses parents le voulaient... tous ses proches sont assez d'accord pour dire que c'est pas trop ce qu'il voulait lui... mais bon... l'important c'est pas pour lui, enfin lui il n'est plus là, donc à respecter le choix des parents (...) et voilà pour ses parents c'était... perdre un fils de maladie à 30 ans... (...) du coup ouais tout le monde a vraiment respecté ce que souhaitaient ses parents ».
(S 15, Marielle, p 2 et 4)

3.3.2 La jeunesse souriante

La majeure partie des interrogés cerne bien ce que les parents attendent de leur part, c'est-à-dire de rester fidèles à l'image d'une jeunesse souriante et énergique, et d'un groupe d'amis en mouvement que la mort de l'ami(e) marquera, sans toutefois l'arrêter :

« sa mère s'habille encore que en noir, son père a arrêté mais (...) pendant plusieurs mois, et sa mère ça continue encore (...) sa mère pleure encore régulièrement, à l'époque encore plus, quand je leurs racontais n'importe quelle anecdote quoi, donc toi tu fais un peu le guignol devant parce que... pas le guignol quoi... mais ouais tu gardes la face quoi, moi je n'ai jamais pleuré devant eux, du coup c'est vachement exagéré ».
(S 3, Marie, p 10)

Il faut garder la face devant des parents qui souffrent. Antoine est également un de ceux qui a observé ces différentes positions, à travers ses propres parents :

« un truc qui m'a vraiment choqué, non.. enfin voilà c'est que quand on parlait avec mes parents (...) eux se mettaient vraiment à la place des parents de Mathieu (...) quand j'en parle, je vois qu'ils peuvent pleurer et moi je n'ai pas ce devoir envers lui de pleurer, ça ne veut pas dire que je suis pas triste, c'est bizarre ».
(S 13, Antoine, p 11)

Antoine parle de ne pas pleurer comme d'un devoir, comme si face aux parents, l'ami se devait de maintenir une position inférieure dans la peine, ou tout du moins de ne pas prétendre devant eux qu'elle est aussi grande. Laurence exprime le même point de vue : « *je pense qu'on s'est tous vachement retenu de pleurer et de sortir le truc* » (S 16, Laurence p 9). La

retenue est de mise afin de ne pas trop montrer sa peine lors des rites officiels.

Selon Mathilde, c'est également l'évocation du souvenir qui est différente :

Il y a une évocation du souvenir différente (...) je pense que les amis ils parlent plus des moments heureux...et la famille elle va plus s'apitoyer sur son...sort...personnel, enfin chaque personne va...enfin je ressens plus ça...

Et comment t'explique ça ?

Euh...pour chacun...comment j'explique ça?...parce que un ami qui dit au revoir à un autre ami, je pense que.. il le fait mieux qu'une personne de la famille qui a du mal à se débarrasser de plein de trucs qui lui font très mal pour lui dire au revoir, je crois. Qu'est-ce qu'une mère qui perd son gamin quand elle a elle-même 60 balais...comment elle arrive pour...pouvoir...l'apaisement...

Et toi, pourquoi toi en tant qu'amis tu aurais plus de facilité que le frère ou... ?

C'est pas la facilité, c'est plus de légèreté dans la façon de faire, dans la façon d'appréhender la chose je trouve...on m'a plus dit de choses tristes dans la famille, que parmi les amis, en terme d'évocation des souvenirs. De ses amis, ils m'ont raconté des blagues complètement immondes à l'enterrement j'ai éclaté de rires parce que voilà...enfin tu vois...on parlait de quoi... ? on parlait des pauvres gars qui bossaient aux pompes funèbres (...) et moi j'éclate de rire c'était plus fort que moi, et voilà la famille, t'as la vieille tante Nicole qui vient te voir en disant "ah ton papa, c'était vraiment quelqu'un de bien...ben oui c'était quelqu'un de super, mais c'est pas le problème, enfin non mais tu vois...oui bon c'est aussi une évocation positive mais voilà je crois que je viens de le dire, voilà, il y a plus de lourdeur, il y a plus de (*elle mime la lourdeur avec ses bras*) alors que l'ami il va dire bon l'exemple de la blague est mal trouvé mais l'ami va dire...ah bah ouais la chorale c'était vraiment chouette, on a passé des bons moments ensemble (...) enfin tu vois il va y avoir plus de trucs comme ça, alors que la famille va être plus dans l'évocation plus douloureuse... ».

(S 14, Mathilde p 14, 15)

A l'image d'une jeunesse souriante, le souvenir de l'ami est caractérisé par la *légèreté*, alors que les parents adultes sont plutôt dans une évocation *lourde* et autrement *douloureuse* du souvenir.

En outre, les amis doivent également les soutenir : « *un truc honnête, pour moi c'était pas...le moment essentiel c'était pas ce moment en Normandie qui était essentiellement pour la famille, c'était montrer qu'on était là, montrer qu'on les soutenait* » (S 14, Thierry, p 11). Ce soutien passe aussi par le maintien d'un lien avec eux et l'une des meilleures illustrations du rôle que les amis endossent vis-à-vis des parents est la création d'un album photo. Généralement, les parents souhaitent découvrir les facettes qu'ils ne connaissent pas de leur enfant : « *des albums photos, des gens qu'il avait connus, d'essayer de reconstruire son acte de naissance, jeunesse et tout ça, parce qu'ils n'arrivaient pas à savoir qui était leur fils quoi, enfin j'ai compris ça comme ça* » (S 3, Marie, p 9 et p 19). La demande peut émaner autant des parents qu'être l'initiative des amis qui s'investissent d'un rôle de médiateur et de soutien. Cela peut également se traduire par de la musique : « (ils) *m'ont demandé de faire une K7 de*

ce qu'il aimait bien, je me rappelle avoir fait ça, j'en ai fait deux, une pour sa sœur, une pour ses parents » (S 10, Elise, p 6). Ou encore d'un cahier que l'on fait circuler aux amis, et même au lycée : « *enfin moi vu que j'ai redoublé tout ça et tout, ils ont demandé au lycée, ils ont laissé dans la salle des profs un petit mot, en disant « si vous avez des anecdotes à nous raconter sur notre fille, faites-le » comme si ils avaient envie de savoir un peu tout ce qu'elle avait fait quand eux ils n'étaient pas là* » (S 12, Sandra, p 12) ; « *tous les témoignages (...) je les ai récupéré du cahier que le directeur de centre équestre avait mis pour qu'on laisse un mot* » (S 26, Elisabeth (mère), p 2). Ainsi, les parents cherchent eux aussi à reconstruire l'identité plurielle de leur enfant disparu en sollicitant ses amis dans les espaces qu'ils fréquentaient ensemble.

Je le montrerai également dans les prochains chapitres, les temps d'hommages et de commémoration sont aussi des occasions, si elles sont faites ensemble, pour ces deux mondes de se rencontrer et de se connaître mieux. Toujours est-il que les parents se tournent le plus souvent vers les amis et qu'ils semblent répondre à leur demande, comme en témoigne cette mère :

« c'est pas pareil, à 22 ans, il prend son autonomie et les parents se mettent un peu plus en retrait, ça il y a une chose certaine quand on perd un gosse de cet âge-là, même à 20 ans, c'est vrai que la famille se rapproche automatiquement des amis, par tout ce qu'ils nous rappellent... ».
(S 26, Elisabeth, p 6)

La famille semble donc être le chef d'orchestre des *socialisations funéraires instituées* tout en prenant soin généralement d'y intégrer les amis. Plus rarement, et comme le contre-exemple révélant la généralité, j'ai eu accès à une situation où les amis ont eu la main mise sur les funérailles. Même si les parents n'ont pas été tout à fait oubliés, elles ont néanmoins failli se dérouler à leur détriment. Cette situation se situe à la limite des formes que peuvent revêtir les *socialisations funéraires instituées* tant la place des amis y est prégnante et en cela elle constitue un pont vers les *socialisations funéraires instituant*es. Je prendrai soin de la décrire en lui joignant deux autres situations situées dans l'entre-deux puisqu'un responsable de pompes funèbres et un officiant religieux, tous deux représentants de l'institué, sont intervenus dans des *socialisations funéraires instituant*es.

3.4 Ponts vers les socialisations funéraires instituantes

3.4.1 L'exception confirme la règle

Face à la mort d'un ami dans un accident de voiture en Espagne, les amis du défunt semblent s'être emparé de l'organisation face à des parents apparemment dépassés : « *je crois qu'ils ne*

savaient pas quoi faire (...) Jean-Claude, le père, il avait dit d'ailleurs au téléphone, vous êtes plus proches que nous de Manu » (S 7, Laetitia, p 3 et p 5) ; « je pense que pour ses parents, ils ne savaient pas trop quoi faire (...) un peu désabusés quoi, alors nous on s'est dit qu'on allait tout prendre en main, qu'on allait les aider (...) entre guillemets ils n'avaient plus aucune raison de vivre » (S 7, Daniel, p 2, 3). Mais face à cette prise en charge de la part des amis, les parents ont même exprimé leur sentiment d'être mis à l'écart :

« les parents après ça, on a discuté avec eux et ils nous avaient dit... qu'ils se sentaient un peu mis à l'écart (...) ils nous ont dit que nous on connaissait finalement beaucoup mieux qu'eux le studio, et eux se sentaient étrangers alors que c'était chez leur fils. Alors ça leur a fait un sacré coup quoi, et ouais du coup ils se sentaient un peu à l'écart, donc ouais il fallait qu'on fasse plus attention ». (S 7, Laetitia, p 5)

La perception des parents comme les étrangers vient confirmer cette proximité affective que les amis connaissent avec leur ami et qui peut sauter aux yeux des parents dans ces instants. D'ailleurs, ce sont les amis qui ont été en position de décider de l'organisation des funérailles. Ils se sont occupés de publier l'annonce du décès et des indications à donner pour les obsèques comme les fleurs, les habits que les gens devaient porter pour la circonstance ou encore l'association (bouddhiste) à laquelle a été adressée les dons. Ils ont également rencontré le Pasteur, qu'ils avaient eux-mêmes choisi au préalable.

Concernant le corps, ce sont néanmoins les parents qui ont choisi de le rendre visible à la crypte, mais ce sont bien les amis qui se sont appropriés ces instants. Pendant trois jours, le corps du défunt a été montré à la crypte dans un *cercueil transparent* et les amis ont tenu les premiers rôles. Ces comportements font clairement référence à des traditions de veillée et de visite du mort avant l'enterrement :

« on était tout le temps vers la crypte (...) ça a défilé pendant trois jour et puis les parents et les grands parents, ils étaient un peu l'extérieur du « seating » qui pouvait y avoir (*à l'extérieur*), et nous on faisait un peu le relais ». (S 7, Laetitia, p 3)

« Il y avait pas mal de gens en fait, de l'uni, des anciens potes du collège, il y a même des gens qu'on connaissait de l'école primaire qui avaient appris qui étaient venus...donc ouais ça faisait presque aussi un endroit de rencontres ». (S 7, Daniel, p 4)

La mise sous cercueil transparent évoque sans détour l'image de la Belle au Bois Dormant. Tragiquement et injustement empoisonnée, elle est toujours vivante. Jeune, belle et endormie, elle est en attente d'une chose impossible afin de vivre à nouveau. Ces images illustrent de manière éloquente la plupart des éléments présents lors de la mort d'un jeune. C'est une mort

tragique, injuste, fauchant la jeunesse dans son élan et dont la réalité est si incompréhensible pour l'entendement qu'ils ont besoin de croire, même quelques jours, que le jeune défunt dort et se réveillera. Comme le lecteur suivant les vers de Rimbaud avec « Le dormeur du Val », les amis et les proches réaliseront progressivement le caractère définitif du spectacle qui leur est présenté. Cette illustration révèle par son extravagance le traitement particulier dont la mort d'un jeune peut faire l'objet : c'est l'exceptionnel qui frappe, et sortir du commun ainsi aide à le signifier. Le rite officiel est d'ailleurs à la même mesure. Pour accompagner et inciter les participants à être dans le même esprit, ils ont construit une grande affiche à l'entrée : « où il y avait écrit « *Big Up Manu* » (...) le texte était léger et positif, quelque chose pour lui souhaiter la bienvenue, pour son nouveau voyage, que ça allait être bien et tout ça » (S 7, Laetitia, p 3, 4).

A leur manière, les amis ont donc pensé à introduire l'assemblée dans un cadre particulier, celui de la célébration de la mort de leur ami tout en signifiant à ce dernier qu'ils allaient l'accompagner dans son dernier voyage.

On retrouve clairement des pratiques traditionnelles d'accompagnement du mort, assumées ici par le groupe d'amis. Pour plus de détails encore sur le déroulement, je me permets de laisser une longue citation. Le « on » utilisé par l'interviewée correspond au groupe d'amis :

« c'était un centre œcuménique (...) et on a pris le côté catholique parce que c'est plus grand et puis on a ouvert (...) je voulais enlever les tableaux parce que bon, mais bon je savais, mais je voulais quand même essayer de demander, et puis nous on voulait mettre des photos, des trucs qu'on avait fait ensemble et tout ça, mais non, on n'a pas pu, il y avait eu une petite altercation entre le monsieur qui s'occupe de ça et moi (...)

on avait installé les platines tout devant, sur une sorte d'estrade comme ça, et puis on avait mis la sono aussi, et puis le jour de l'enterrement on avait mis notre déco, on avait des bougies. Et puis là moi j'ai fait une erreur, mais une erreur non voulue, tu sais là, il y avait la flamme éternelle, un truc électrique, qui fait une flamme, un truc en plastique (...) j'avais trouvé ça moche et j'avais enlevé la prise et bon je ne savais pas alors bon après les autres ils m'ont expliqué (*rire*) et je me suis dit merde je suis désolée, je savais pas...Moi j'avais mis des vraies bougies (...)

il y avait la musique, c'était du reggae, et puis le cercueil est arrivé, moi le souvenir que j'ai, c'est le cercueil au milieu de l'église, entouré de fleurs, magnifiques, avec un ballon posé sur le cercueil (...) il n'y avait pas un bruit dans l'église et puis juste quand le Pasteur a commencé à parler, le ballon, il tombe du cercueil, et nous on était là, « ouah c'est Manu qui est avec nous », enfin vraiment c'est qu'il est là, et puis ben, on a laissé le ballon et puis ouais c'était vraiment cool et on l'a vraiment pris comme un signe, il a donné son coup de ballon, aller c'est parti ! faites mon... fêter mon départ !

Donc le Pasteur a commencé à parler (...) il y avait de la musique transe (...) avec des bonnes sounds, mais bon on a choisi des chansons comme *Big Up*, *One More*, et puis après les bougies qui s'allument, alors c'est émouvant, les messages sont passés, je ne sais plus dans l'ordre, son père est passé aussi(...) c'était joli (*rire*), joli et puis gai, en fait dans cette église, on s'est dit qu'il y

avait un gros truc bizarre, alors je ne sais pas, M. adorait le vent et il disait que le vent lui faisait ressentir toutes ses parties de son corps (...) chaque fois il levait les bras, c'était vraiment un truc propre à lui et qu'on assimilait souvent je ne sais pas d'où ça vient mais à un soleil, un tournesol (...) donc on a fait un espèce d'énorme soleil avec je ne sais plus ce qu'on avait...mais les gros symboles c'était un soleil plein de couleurs jaune rouge jaune, aussi je pense parce qu'on avait envie vraiment de créer une atmosphère familiale à l'intérieur de l'église qu'il y ait un peu de nous là-dedans, pas que ça soit juste une église, froide, de pouvoir avoir un peu des repères, alors on l'a pas dit ensemble comme ça entre nous, mais voilà on a mis chacun un peu de nous dedans ».
(S 7, Laetitia, p 5, 6)

Ce lieu œcuménique semble leur avoir permis d'investir cet espace et d'installer leur propre décoration. Tout en renvoyant la religion à ses contradictions, les jeunes amis ont transformé et se sont appropriés cet espace froid aux premiers abords, en disposant de vraies bougies, leurs propres photos, une affiche et des tournesols pour le rendre plus chaud, plus familier. Ils y ont installé des platines et une sono pour diffuser de la musique transe et du reggae, tout ceci en présence d'un pasteur et d'une assemblée de quelques centaines de jeunes. Avec des drapeaux tibétains à l'entrée, le vent, les couleurs des tournesols et les soleils semblent renvoyer à une dimension presque aérienne (l'âme) tout comme le ballon de foot qui a été le signe du commencement du rite. Comme si cela était évident pour eux, chacun a posé sa pierre à l'édifice, rendant la cérémonie significative. Ils ont été les metteurs en scène de ce rite et ceux qui ont lui ont posé du sens.

À la fin du rite funéraire, ce que l'on appelle à Genève la verrée (le pot auquel on invite les gens à la fin du rite) a également été pris en charge par les amis qui ont disposé des tables à la sortie du centre œcuménique avec boisson et gâteaux sous fond musical. Quelques jours après, un dernier temps de ritualisation a été effectué avec le Pasteur, en plus petit comité, pour l'inhumation des cendres. Ici encore, les amis semblent avoir pris toute la place :

« il fallait mettre la boîte dans le trou (...) il s'est dit des choses. Daniel a dit un texte, je ne sais plus trop ce qu'il a dit. Je ne sais plus si il y a quelqu'un d'autres qui a parlé (...) on avait amené une bougie, parce que les gars avaient un endroit où ils se réunissaient régulièrement, c'était un garage, et le but c'était de mettre des coussins et installer ce lieux, et une des bouteilles qu'ils avaient bu et dans laquelle ils mettaient les bougies, tu sais ça avait fait un truc comme ça (*elle mime*) et ils l'avaient prise et l'ont mise sur la tombe (...) il y avait toujours cette bougie-là, ils s'étaient fait des délires dessus, et nous aussi on s'était fait des délires avec cette bougie, parce qu'elle était vraiment moche, il y avait toujours une bougie allumée...et puis je sais pas...la flamme, la flamme, la couleur avec le soleil...et puis il y a de la vie dans une bougie, mais je ne sais pas on ne s'est jamais posé la question, il y avait toujours une bougie, une ou plusieurs. Et puis là on l'a allumée, aussi après l'inhumation entre nous ».
(S 7, Laetitia, p 8, 9)

Ses amis ont mis la boîte dans le trou, ils ont enterré leur ami et ont parlé, entre eux et à lui.

Pour symboliser leurs relations, ils ont choisi une bougie, celle qui trônait dans le garage où ils se réunissaient pour la déposer sur la tombe. À son niveau, le groupe d'amis n'a fait que reprendre des pratiques traditionnelles et se les ait approprié pour faire face à un événement qui le déstabilise. Ponctuellement, la flamme peut être rallumée, toujours entre eux.

Enfin, les amis ont également su symboliser à leur manière l'ami défunt jusqu'à le célébrer à travers le monde entier :

« pour rentrer à l'église, il y a un chemin comme ça et là il y a des arbres aux bords, on a suspendu des drapeaux tibétains, donc là il y avait le vent, et sur le lieu de l'accident, pas nous, mais sa sœur là-bas (elle était restée) et au même moment elle a laissé les drapeaux à cet endroit. Après ça, ma sœur est partie au Tibet pour voir l'association à qui on avait donné les sous et puis là-bas aussi il y a eu un petit quelque chose et ils ont mis des drapeaux tibétains, toujours pour cette histoire du vent, dans la signification du drapeau tibétain, avec la couleur, eh ben l'histoire, c'est qu'avec le vent, la couleur elle s'envole et on va au quatre coins du monde, et puis elle vit vraiment à la couleur du vent, il se laisse flotter...

Quand tu dis différents endroits... ?

Alors il y a Tarrifa, ici, dans le Nord de l'Inde, entre l'Inde et le Tibet, là où il y a l'association et ?

Et qu'est-ce qui vous a fait mettre ces choses là à ces endroits là ?

Parce que c'est des endroits que lui aime bien, ça a une signification, un des derniers voyages qu'il avait fait c'était en Amérique Latine, donc il avait adoré, il avait toujours aimé la nature ».

(S 7, Laetitia, p 7)

A l'image de cette situation, les prochains développements révèlent des formes instituant de célébrations particulièrement significatives pour les interviewés.

Chapitre V : Les socialisations funéraires instituant

Trajectoires du groupe des pairs face à la mort d'un des siens

« après la cérémonie, cette grande fête qu'on a fait au S. (montagne environnante) je pense que c'était une occasion de lui rendre hommage, parce que c'était un endroit qu'elle appréciait et dans lequel on avait passé énormément de temps tous ensemble, avec Karine, et puis que...et puis qu'on voulait garder une image de Karine, de quelqu'un de festive (...) c'était une évidence je pense pour nous tous de se réunir en fait (...) je parle du groupe depuis tout à l'heure c'est parce que...c'est parce que ce groupe c'était une entité quoi...et puis ben elle avait été touchée quelque part cette entité (...) je crois qu'ils (les parents) ont découvert une...une petite famille...je pense qu'ils ne s'imaginaient pas qu'on pouvait vivre un truc à ce point-là, et je crois qu'ils étaient assez contents (...) On a joué de la musique...on a chanté...on a bien picolé, on a bien picolé quand même...et puis...on s'est recueilli...on a planté un arbre...et puis on s'est recueilli autour d'un immense feu ».
(S 5, Edouard, p 7)

« On a fait ce qu'on a tout le temps fait avec lui ! C'est-à-dire : un grand feu de bois, on sort les Djembé, on sort les guitares, et on se lâche ! ».
(S 8, Marlyse, p 3)

« même si il y a les parents qui aident bien quand on veut en parler, mais les parents...c'est un premier travail, et après le reste du travail il faut qu'on le fasse entre nous, parce que les parents ne sont pas au courant de ce qui se passe quand on est entre nous et qu'on fait des soirées...».
(S 14, Thierry, p 13)

Conjointement aux *socialisations funéraires instituées*, les *socialisations funéraires instituant* revêtent une dimension capitale pour une socio-anthropologie du deuil des jeunes amis lors de la perte d'un(e) ami(e). Très présents à chaque temps fort des *socialisations funéraires instituées*, les amis ne s'investissent toutefois pas entièrement, afin de laisser la place aux parents. En parallèle, la majeure partie semble avoir besoin de se retrouver dans d'autres espaces, dans d'autres temps et avec des personnes plus ciblées que lors des rites officiels. Le groupe des pairs est comme une *entité*, presque *une petite famille*, touchée par la mort d'un ami. En creux des *socialisations funéraires instituées*, les *socialisations funéraires instituant* désignent ainsi toutes les autres socialisations funéraires parallèles, non officielles, dans lesquels les différents groupes d'appartenance du défunt, ici les amis proches, célèbrent leur membre défunt : « *les parents...c'est un premier travail, et après le reste du travail il faut qu'on le fasse entre nous* » (Thierry).

Mon attention se porte sur ces socialisations juvéniles particulières où le groupe des pairs joue un rôle capital dans le vécu du deuil par les amis. Ce groupe, souvent déjà bien constitué

avant le décès, réagit et se protège face à la menace de mort en se réappropriant, sous des formes juvéniles, des invariants anthropologiques.

Pour cette partie, j'exposerai dans une certaine chronologie ces multiples *socialisations funéraires instituanes* dans lesquelles la dimension festive est prégnante. Bousculés par cette nouvelle, les amis semblent réagir comme s'il en était de leur survie. Pour ne pas disparaître, le groupe d'amis doit faire corps face à la menace et s'affirmer en tant que groupe à part entière. Il se réunit au plus vite pour tenter de colmater la brèche provoquée par la perte. Dans ces instants, le groupe offre aux amis un espace contenant et répond à leur besoin d'être en présence de personnes qui partagent la même peine et la même image de la personne disparue. Le plus souvent, ces regroupements conduisent à une forme festive qui définit presque en soi les *socialisations funéraires instituanes*. Elle peut débiter dès l'annonce du décès dans certaines situations ou plus généralement le jour même du rite officiel ou quelques jours après. Ces regroupements festifs sont à la fois une réponse à une menace directe de disparition pour le groupe des pairs et à la fois un élément décisif du maintien et du renouveau des liens entre ses membres. Après avoir évoqué pour l'ensemble des situations cette dimension festive, j'exposerai deux situations comme des formes types de *socialisations funéraires instituanes*. Par leur excès, elles cristallisent les enjeux de tels événements au sein du groupe des pairs qui, à travers la fête, se ressource et propose du sens à ses membres en leur indiquant une direction et une position à tenir face à la mort.

1. Le corps des pairs face à la menace de mort

Parmi les 31 situations investiguées, 20 d'entre elles ont été marquées par des moments intenses au sein du groupe de pairs entre l'annonce du décès, voire quelque temps auparavant, jusqu'aux funérailles. Ces *socialisations funéraires instituant* se croisent ainsi avec celles plus instituées. Il s'agit dans cette partie d'illustrer indépendamment la trajectoire du groupe des pairs et de montrer comment ce même groupe est essentiel dans le vécu du deuil pour les amis.

1.1 Affirmer l'appartenance du mort au groupe des pairs

1.1.1 Autour de l'ami mourant

Lorsqu'il leur est donné l'occasion de l'accompagner, les amis réagissent comme un groupe à part entière se regroupant autour de leur ami mourant et reprenant à leur compte des pratiques traditionnelles quant à l'accompagnement du mourant.

Lorsque Gaël était à l'hôpital pour son traitement, Marielle raconte qu'avec des amis, ils faisaient des apéritifs sur la pelouse devant sa chambre car ils ne pouvaient rentrer qu'un par un. Dans une autre situation, Mathieu est décédé d'un cancer avec lequel il s'est battu de nombreuses années. En fin de vie et à sa demande, les amis sont régulièrement venu le visiter chez lui :

« il était vraiment très affaibli, il était sous morphine, avec l'appareil respiratoire (...) on est passé chacun le voir, en essayant de lui dire des mots gentils, du réconfort (...) après il a parlé à sa mère, il lui a dit « maman, est-ce qu'ils sont vraiment au courant que je vais mourir ? » (...) parce qu'on ne lui avait pas tout dit tu vois, après le lendemain on y est allé et la mère nous a dit de nous lâcher, donc on est tous allé ensemble et on lui a tous dit ce qu'on avait sur le cœur, ce qu'on pensait de lui (...) on est revenu le lendemain, tu vois pour rester vraiment le plus possible près de lui avant qu'il parte (...) on lui tenait les mains pour qu'il sente qu'on était là ».

(S 13, Antoine, p 2, 3)

Dans ces situations, les liens avec les parents sont très forts. Ces instants sont consacrés aux liens affectifs, que les parents favorisent généralement et dont les amis se saisissent pleinement. Ils se *lâchent* et restent avec leur ami mourant pour qu'il sente qu'il est accompagné. Ces derniers instants ont été très intenses, ils ont pu lui dire combien ils l'aimaient et combien il comptait pour eux :

« tout le groupe, les 7 (...) c'est chouette dans le sens de pouvoir dire ce qu'on a sur le cœur à son copain, et c'est pas le cas de tout le monde (...) quand on y est allé, on s'est dit « ouais c'est la dernière fois qu'on parle à notre copain » (...) il y en a un qui a commencé et là tout le monde s'est lâché, on lui disait « ouais je

t'aime », tout, ouais ça venait du cœur...ouais enfin je ne sais pas trop comment dire...ouais c'était vraiment beaucoup d'émotions (...) le fait d'avoir pu lui parler, ça a quand même vachement...je ne vais pas dire diminuer la peine mais pouvoir tout dire ce que tu as sur le cœur (...) on a pu se lâcher et nous on sait qu'il est parti, il sait qu'on l'aimait (...) le lendemain, heureusement qu'on a pu y aller tous ensemble, parce qu'ensemble on était tous là, il y en a qui parlait et si on se sentait tout seul ça aurait été plus dur, là on était tous solidaires tous ensemble, on était tous là, là c'était bien ».
(S 13, Sylvain, p 2, 3, 4)

Cet accompagnement par le groupe des pairs a été d'un grand soutien, ils ont pu lui dire qu'ils l'aimaient et le voir ainsi les a aidé à initier le travail de séparation : *on sait qu'il est parti*. Lorsque les conditions le permettent, les jeunes survivants investissent les temps autour du mourant. Dans une autre situation, Marlyse raconte qu'adolescente, une de ses amies est décédée d'un cancer. Jusqu'à la fin, son amie n'était pas officiellement au courant et les amis non plus :

« et les derniers jours de sa vie, elle était sous morphine (...) ce qui était dingue, c'est que tous ces copains venaient la voir à la fin de l'école dans sa chambre, et c'était drôle parce qu'il y avait tous ses copains dans sa chambre qui foutaient le bordel pendant qu'elle, elle était en train de mourir dans son lit (...) c'était assez particulier ça aussi, quelqu'un en train de mourir avec tous ses potes autour mais qui n'étaient pas...ils étaient conscient qu'elle était malade mais pas qu'elle allait mourir (...) il y avait un de ces bordels dans la chambre, et puis Juliette qui s'envoyait ses shoots de morphine, et qui disait « tu vois là c'est génial, tu vois dès que j'ai mal j'ai mon shoot de morphine » et elle te parlait de ça, et tout d'un coup, elle pétait un boulon parce que la morphine ça te fait partir ».
(S 8, Marlyse, p 9)

Si l'on en croit Marlyse, les parents et les professionnels n'ont pas eu le courage d'annoncer à Juliette et à ses amis sa mort prochaine. Pourtant symboliquement, les amis ont montré aux adultes qu'ils n'étaient pas dupes et qu'ils accompagneraient leur ami à leur manière, se moquant de la mort en la parodiant. L'image du *bordel* n'est pas autre chose qu'une des figures de la mort, ce désordre provoqué au sein des vivants, ce chaos contre lequel il faut se battre afin de réinstaurer l'ordre. Entrant dans leur jeu, Juliette *s'envoyait des shoots de morphine* reprenant pour elle la mythologie de Morphée dont la vocation est d'endormir les mortels. Juliette s'en est amusée avec ses amis comme pour dire *que la morphine, ça te fait partir* et qu'elle se savait mourante.

Le groupe des pairs est ainsi un acteur majeur de la mort d'un ami. À leur manière, les amis trouvent des ressources pour se prémunir face au danger de la mort lorsqu'elle est imminente et quand elle survient.

1.1.2 Prévenir les amis

Au-delà de la dimension personnelle de l'annonce et des circonstances de la mort, la majeure partie des interviewés évoquent un besoin presque irréprouvable de diffuser l'annonce. L'outil privilégié est le téléphone : « *je me souviens que je passais plein de coups de fil pour annoncer que Sylvain était mort* » (S 4, Jérôme, p 1), « *déjà on l'apprend par téléphone (...) après j'ai appelé d'autres amis pour faire circuler l'info justement* » (S 5, Nathan, p 1). Les amis n'ont généralement pas de réticence à se téléphoner pour annoncer la nouvelle, même si cela peut poser problème à certains³⁶². Sous le choc, les amis font *circuler l'information* comme pour tenter de diluer l'impact d'une annonce accablante et avertir les amis que la mort est là³⁶³.

Lorsque la mort survient à l'étranger ou loin du domicile du défunt, l'enjeu est d'autant plus crucial puisque les proches savent qu'ils ne se rencontreront pas physiquement tout de suite après, alors que c'est généralement le cas pour les autres situations :

« le premier truc que j'ai fait c'est que j'ai appelé tous les gens qu'il connaissait au Canada (...) ça a été mon premier réflexe (...) définir qui doit être au courant, et comment les personnes dont il n'a parlé que deux fois mais qu'on imagine que cela serait bien qu'ils le sachent parce que...voilà il y a un côté comme ça quand les gens ils meurent, il faut prévenir les gens ».
(S 3, Marie, p 1 et p 3)

Bien qu'ils n'aient jamais été confrontés d'aussi près à la mort, les amis savent qu'à une mort, *il faut prévenir les gens*. En l'occurrence, les gens sont leurs amis. Parmi eux, Marie a effectué un premier tri. À travers les autres entretiens, il n'a pas été possible d'effectuer de distinction significative dans les discours par rapport à qui a été appelé et qui ne l'a pas été. Le dénominateur commun est qu'il faut tout de suite appeler les amis proches et moins proches, tous les pairs que la personne défunte a connus, voire ceux qu'elle n'a croisée qu'une fois. En revanche, il en est autrement lorsqu'il s'agit de prévenir les parents. Manu est décédé en Espagne en vacances avec deux de ses amis. L'un d'eux, Daniel, nous fait comprendre comment est traitée de manière à la fois distincte et collective la mort d'un jeune :

« nous on s'est dit qu'on n'allait pas téléphoner cash à ses parents pour dire que Manu s'était fait renversé, en fait moi j'ai téléphoné à mes parents, Jérémy a téléphoné à ses parents (...) et c'était bien si c'était eux qui allaient voir les parents pour les prévenir ».
(S 7, Daniel, p 1)

³⁶² Je reviendrai sur ce point dans le vécu intime puisque certains interviewés disent avoir eu pendant, voire encore lors de l'entretien, une véritable phobie du téléphone par lequel on leur appris une mort. + l'outil du téléphone est à ce point intégré que dans la situation 6, Jean a même laissé un message d'adieu à son meilleur ami avant de se suicider.

³⁶³ De manière encore plus prégnante dans le vécu intime, je reviendrai sur la peur de la contagion de la mort.

On observe le tact avec lequel les amis ont pris soin d'annoncer la nouvelle tout autant qu'une différence de traitement entre les amis et les parents. Les deux mondes se soutiennent mutuellement, mais vont aussi gérer indépendamment le danger que représente la mort pour leur groupe d'appartenance respectif. De cette façon, les deux mondes se reconnaissent comme les plus importants groupes d'appartenance de la personne défunte. On observe le même besoin de reconnaissance lorsque les amis doivent se déplacer et qu'ils *prennent la route* pour enterrer un des leurs.

1.1.3 Rejoindre son ami

La mort provoque un sentiment de vide intense, particulièrement accentué quand les amis n'ont pas encore été en présence du corps et doivent célébrer leur ami dans un autre lieu que celui où ils habitent. Certains arrivent à combler cette distance et font du trajet qu'ils ont à mener jusqu'à lui une séquence importante de leur expérience de la mort³⁶⁴ tout en affirmant les liens affectifs par lesquels se définissait le mort.

Pour Henri, environ une trentaine de ses amis sont partis de Grenoble pour rejoindre la Normandie. L'ex-petite amie d'Henri semble avoir été particulièrement touchée par ce trajet :

« On part...on part..la route enfin moi j'ai beaucoup aimé, moi j'ai trouvé ça magnifique qu'on parte à...enfin je ne pensais qu'à une chose, j'imaginai Henri, pas avec nous, mais de se dire que ça pouvait être possible comme ça...ça me remplissait d'une joie incroyable, voilà on était tous là, on faisait tous attention les uns aux autres, évidemment on a eu les chansons cultes dans la voiture qui nous ont fait chialer mais qui nous ont apporté énormément aussi, enfin plein de choses comme ça, même si c'est galère hein ! ».
(S 14, Mathilde, p 5)

Les amis ont rejoint Henri en refaisant le même parcours qu'il avait effectué avant de se tuer. À sa façon, le mort les a fait se réunir autour de lui³⁶⁵. D'ailleurs, son meilleur ami, Thierry, envisage qu'on jette ses propres cendres en Normandie et il se dit qu'en se suicidant là-bas, son ami se doutait qu'ils feraient le déplacement. Sur *la route*, les amis ont créé un temps et un espace particuliers dans lesquels s'est mêlé une *joie incroyable* d'être ensemble et la *galère* de devoir aller enterrer leur ami :

« on arrive là-bas, l'épisode à la gare de son père qui rencontre les amis, voilà...on arrive là-bas de nuit, donc tu entends la mer et tu imagines la mer grande, forte, et tu t'imagines les falaises à côté de toi, et cette grande maison en pierre, pour beaucoup ça a été cauchemardesque quoi, le soir même, parce qu'on était fatigué de la route, parce qu'on s'apprêtait à enterrer notre pote demain ».
(S 14, Mathilde, p 5)

³⁶⁴ Je traite le voyage dans les *socialisations funéraires instituant* car cela concerne uniquement les amis.

³⁶⁵ Je reprendrai plus longuement cette dimension dans le vécu intime où le mort leur signifie, finalement, leur passage à la vie adulte.

Ils étaient dans la voiture comme dans une bulle euphorique alliant joie et tristesse. À leur arrivée, la vision des parents les rappelle à l'objet de leur voyage et la mort semble les percuter une nouvelle fois. Il fait nuit, les falaises sont invisibles, et la maison est en pierre, images caractéristiques du cauchemar qu'ils sont en train de vivre : *on s'apprêtait à enterrer notre pote demain*. Le pronom « on » signifie bien ce groupe des pairs qui vient affirmer son lien de filiation vis-à-vis du mort en face de ceux de la famille.

Les distances ne sont parfois pas aussi grandes, il s'agit de faire le trajet entre Grenoble et Lyon (S 15) ou d'enterrer son ami dans son village natal et les amis organisent alors des « *convois de Grenoble (...) et (un autre) il y avait un convoi de kayakistes* » (S 17, Bénédicte, p 5). Ces différents convois expriment l'aspect pluriel de l'identité du défunt (cf chapitre 1) et l'affirmation des liens affectifs vis-à-vis du mort. Dans une autre situation, les amis ont effectué le trajet à la campagne, à une cinquantaine de kilomètres de Paris :

« pendant tout le trajet, je me souviens que personne n'a desserré les dents quoi et que le copain de R., il nous a fait écouter de la musique indienne. C'était plus ou moins destiné aux rites funéraires en Indes, on n'a pas vraiment compris grand-chose, mais tout le trajet en voiture nous a vachement fait réfléchir sur la disparition en fait, et sur ce qui allait se passer, qu'on allait être confronté au cercueil, aux parents de R. aussi...enfin moi je sais que ça a été un temps pour réfléchir vraiment utile...où je me suis sentie un peu relaxée ».
(S 16, Laurence, p 2)

Une nouvelle fois, les amis ont créé un espace et un temps particuliers avec la voiture et de la musique indienne de funérailles. Le groupe des pairs est *confronté* à la mort mais aussi aux parents, signe d'une place importante des liens affectifs qu'ont reconnu les parents. Pour Laurence, et probablement pour ses amis, ce trajet lui a été utile et lui a permis également de se détendre. À l'inverse, quand il n'a pas été possible de se déplacer entre amis, certains ont pu mal le vivre, à l'instar de Jérôme (S 4, p 3, 4), confirmant par opposition l'importance du groupe des pairs en ces instants.

Qu'il soit mourant ou qu'il vienne de mourir, le groupe des pairs affirme sa place près de leur ami. Leur place est à ses côtés et ces instants jouent un rôle essentiel pour le groupe (et ses membres) dans sa trajectoire face à la mort. Comme pour un corps dont on aurait atteint une des zones vitales, le groupe des pairs doit également se protéger.

1.2 Faire corps

1.2.1 Se rassembler pour survivre

À l'image d'Edouard (S 5), l'*entité* du groupe d'amis a été gravement atteinte. Cette dimension se retrouve à travers la majeure partie des entretiens. Jérôme, dont le meilleur ami s'est noyé, parle comme si le groupe d'amis avait été mortellement touché et qu'il en était de sa survie de se réunir : « *quand on s'est retrouvé à la cave le premier soir, c'est de la survie* » (S 4, Jérôme, p 15). Lorsqu'ils ont appris que leur ami s'était noyé, les amis se sont regroupés dans leur cave comme si c'est leur seul moyen de ne pas sombrer.

Le groupe des pairs est cette base sur laquelle de nombreux jeunes s'appuient dans ces situations. Mathilde (S 14) évoque aussi cette notion de survie. Elle en parle pour elle-même mais à l'intérieur d'un discours sur l'importance du groupe et insiste sur le « *besoin d'être très proche des amis à ce moment aussi* » (S 14, Mathilde, p 2). La dimension physique face à la mort est prégnante comme s'il en allait de leur survie. Le groupe de pairs est un corps qu'il faut maintenir en vie car il est menacé :

« il y avait un chagrin propre à chaque personne, et puis en plus, à côté de ça...la peine d'un...la peine d'un groupe (...) c'était plus...la relation avec K. C'était...même si on a vécu des trucs juste les deux, elle était plus liée à une relation de groupe, mais une relation très forte, parce qu'on avait des liens très très forts entre chacun de nous (...) à cette époque-là...on le vivait comme ça...ensemble, tout le temps, et que...et que...ben tu vois je parlais de cellule de crise...parce qu'il était arrivé quelque chose au sein du groupe et que justement le rôle...la fonction du groupe quelque part elle est là, surmonter les choses ensemble...et puis voilà c'était une époque où on faisait beaucoup la fête, on passait énormément de temps ensemble et puis que là...là il fallait d'autant plus qu'on soit ensemble ».
(S 5, Edouard, p 4 + p 7)

Tout en effectuant le lien avec la fête (sur laquelle je reviendrai plus loin), Edouard évoque une *cellule de crise* à l'annonce de la mort pour évoquer combien le groupe avait été touché. La mort se vit en groupe et sa signification *quelque part, elle est là, surmonter les choses ensemble*. Cette dimension de soutien du groupe se retrouve à travers d'autres discours comme celui de Valérie : « *dans ce genre de situations je suis obligée d'être avec l'entourage en fait, d'être avec les gens qui vivent la même chose que moi, qui comprennent* » (S 21 Valérie, p 2). Vivre le même événement avec des gens qui leur ressemblent est ce que les amis recherchent. Les célébrations funéraires traditionnelles dans toutes les cultures ont également ce rôle de regrouper tous les participants :

« on était un gros groupe, surtout à l'époque, on était bien 20-30, à être tous des mêmes villages, plus ou moins dans la même classe, le même bahut depuis tout petit (...) d'avoir tous les potes autour et de savoir que je ne suis pas tout seul

dans le machin (...) déjà un peu avant, mais surtout à partir de ce moment-là, tu passes jamais un jour tout seul ».
(S 2, François, p 3)

Comme souvent, le noyau dur du groupe se connaît depuis longtemps. À l'image des autres interviewés face à la mort de leur ami, François s'est senti soutenu par le groupe d'amis qui lui assurait de ne jamais passer *un jour tout seul*. Le groupe d'amis permet également d'exprimer sa peine :

« les gens qui sont restés à Grenoble, c'était le pleuroir collectif, tout le monde pleurait ensemble, ils se retrouvaient, ils pleuraient ensemble, et ça reprenait 5 minutes et il y a tout le monde qui repleurait juste après (...) mon seul besoin étant donné qu'au final, c'est un groupe qui est très soudé, c'était de pouvoir être avec les gens et de pouvoir en discuter, de pouvoir pleurer avec eux, et de se dire ce qu'on allait faire ».
(S 14, Thierry, p 5)

Par les pleurs et le simple fait d'être ensemble, le groupe des pairs se soude et se réaffirme comme essentiel pour chacun des membres. Alors qu'ils ne le pouvaient pas dans les socialisations funéraires instituées, les pleurs sont permis au sein du groupe d'appartenance des pairs. Autrement, la mesure du chagrin ne s'observe pas uniquement lors des rites officiels, elle doit être également sondée au niveau des groupes d'appartenance et, ce que nous verrons plus bas, dans le vécu intime. Le groupe des pairs fait corps à son niveau comme un groupe à part entière et développe ses propres mécanismes de défenses.

Comme s'il fallait faire corps face une menace mortelle, plusieurs interrogés évoquent aussi le fait qu'ils ont dormi ensemble pendant plusieurs jours. Sans avoir été avec les amis proches car elle était au Canada, Marie m'a parlé de ses amis sur place :

« du jour où ils ont découvert son corps à l'enterrement, eux ils ont passé quatre jours ensemble, ils ont vécu ensemble (...) ils ont passé trois quatre jour à dormir ensemble, les uns chez les autres, à rigoler pleurer, rigoler pleurer, pareil avec anecdotes, souvenirs ».
(S 3, Marie, p 2, 3 + p 7)

Quatre jours durant, les amis se sont soutenus et sont passés par toutes les émotions. Dans la mythologie, Hypnos (le sommeil) est le frère de Thanatos (la mort) et symboliquement les pairs ont repris ces figures au sein de leur groupe d'appartenance :

« on a eu, pour la majorité, besoin de dormir les uns avec les autres (...) il y en a un autre qui habitait dans une maison où on a pu dormir dans son grenier et là c'était vraiment le sleeping, on a tous pris notre sac de couchage et on a été là-bas (...) mes parents étaient juste là pendant ce temps-là, ma mère du coup a décidé de rester, donc elle était hyper présente, à nous nourrir, ce genre de choses, elle a fait la maman quoi ».
(S 7, Laetitia, p 1, 2)

Le fait de pouvoir dormir ensemble rassure les amis qui se réfugient dans le groupe. Ainsi, ils simulent la mort par une forme de repli instinctif sur le groupe qui les aide à affronter ensemble la mort et à s'en protéger. Les parents ne sont jamais loin, rappelant ainsi le lien toujours maintenu avec eux mais nécessairement distendu pour faire face entre soi. Ce sont des choses similaires qu'exprime cette interviewée avec l'image du cocon : « *on avait juste besoin de se réunir, d'être ensemble, tu sais le besoin d'un cocon à mon avis, le besoin de se préserver un peu tous* » (S 14, Mathilde, p 5). Ils tentent de combler le vide provoqué par le décès de leur ami(e) en se réfugiant à l'intérieur du cocon formé par le groupe des pairs.

Pour assurer leur survie, les amis font corps face à la menace de mort.

1.2.2 Interpeller sur l'exceptionnel

Suite à un accident un samedi soir ayant causé la mort de 3 jeunes d'une vingtaine d'années, les amis se sont mobilisés le surlendemain :

« il fallait faire quelque chose avec ça, tout de suite on a vu...c'est comme si on avait tout de suite très vite digérer quelque part, de toute façon on ne pourra pas revenir en arrière, et puis maintenant ça doit servir, pour notre entourage et les autres...d'où l'idée d'aller en ville avec une grande banderole marquée « ça n'arrive pas qu'aux autres », en gros prise de conscience et puis c'est peut-être une façon de leurs rendre hommage ».

(S 1, Yannick, p 2)

La mort se digère vite chez les jeunes, comme s'il fallait la faire passer par son corps instantanément afin de pouvoir en faire quelque chose. Incorporer le mort pour mieux entreprendre l'action semble dire Yannick, celle d'interpeler ce collectif qui n'est pas conscient de la mort. Comme s'ils créaient une forme de *memento mori* spontané³⁶⁶ et constitué d'individus de chair et de sang, les amis s'en vont rappeler aux passants sur la place publique que tous sont mortels. Caractéristique d'une dynamique propre à des jeunes amis, sur la banderole était marqué :

« accident de V (ville de l'agglomération) » ensuite, non, en premier plan c'était marqué « prise de conscience », ensuite c'était les noms et comme slogan « ça n'arrive pas qu'aux autres » (...) on arrivait presque à tous se mettre derrière, elle devait bien faire 12 mètres...ouais ouais on a pris de la place, une bonne dizaine de mètre en tout cas (...) on était une centaine je pense (...) mis quelques photos, allumé quelques bougies et puis notre présence elle était là, c'était une façon de rendre hommage et puis en même temps que ça serve, que ça existe vraiment, c'est pas juste des écrits dans des journaux, des faits divers quoi ».

(S 1 Yannick, p 2, 3)

³⁶⁶ Je reviendrai sur les *memento mori* plus loin puisque des jeunes ont effectué des grafs et des tag qui sont de véritables *memento mori* contemporains. Voir le chapitre VI, 1.3 Se rendre visible ou les grafs comme *memento mori* contemporains

La banderole, leur nombre mais également le lieu sont des éléments révélant ce besoin de signaler l'exceptionnel d'une mort qui ne doit pas passer inaperçue et qui d'ailleurs a fait l'objets d'articles dans la presse :

« c'était en fin de journée, quand tout le monde sort du travail, vers 4-5h comme ça...du coup après il y a des gens qui n'étaient pas du tout d'accord, qui étaient en colère, qui se sont éloignés, qui disaient c'est la honte pour la famille, pour les parents, qu'est-ce qui vont penser de nous, le fait qu'on viennent s'afficher quelque part comme ça, c'est pas...ouais c'est pas dans les habitudes, en tout cas moi je ne l'ai jamais vu (...) ça a duré quand même toute la soirée (...) les bougies là c'était pour l'hommage, c'est symbolique (...) le fait qu'on soit tous ensemble, c'était consolant quand même, pour voir les choses d'un autre côté quelque part c'était... ça nous a fait plaisir, c'était aussi une façon de lui dire qu'on l'aimait, on s'est tous retrouvé ensemble, quelque part même des gens qui ne s'entendaient pas, ils se sont remis en contact, c'était vraiment une façon de montrer que... voilà on se réunissait pour lui ».
(S 1Yannick, p 2, 3)

La mort, accidentelle ici, est ressentie comme anormale mais les jeunes s'en sont saisis pour en faire quelque chose et qui débouchera sur d'autres initiatives (voir plus bas). Telle l'image des poupées russes, on peut également observer une imbrication particulière entre des ressentis individuels cristallisés au sein du groupe élargi des amis, lui-même interpellant le collectif, représenté par les passants à l'heure de pointe sur une place publique de la ville. Les jeunes se démarquent de ce qu'il est communément admis pour marquer cette mort qu'ils perçoivent comme exceptionnelle, mais également car c'est l'unique manière qu'ils ont d'en faire quelque chose : il faut être ensemble pour ne pas sombrer et lui témoigner leur amitié.

1.2.3 Contenir le groupe par la parole

Une partie des jeunes interrogés a besoin de mettre en mots ce qui lui arrive, comme pour mieux réaliser la perte qui reste inconcevable pendant longtemps : « *et puis ça discutait, et puis au déjeuner aussi, on ne faisait que parler de ça (...) on parlait de ça, du fait qu'on hallucinait* » (S 7, Laetitia, p 2,3). À l'image d'autres situations, la citation suivante évoque bien la dimension primordiale revêtue par la parole dans les premiers temps : « *tu ressasses, les souvenirs, tu parles que de ça quoi (...) Cette période-là, on a parlé que de lui, pendant une semaine on n'a parlé que de lui, que de ça (...) c'est vrai que quand tu as un truc comme ça, tu ne parles que de ça* ». (S 21, Valérie, p 2, 5). La mort submerge les amis qui sont comme obligés d'ingérer cette nouvelle par un flot de parole leur permettant de se maintenir à la surface. Il n'y a rien d'autre que la mort de leur ami et un moyen pour l'appréhender est d'en parler.

La parole semble donc jouer un rôle fédérateur dans les premiers temps, comme pour mieux affirmer la survivance du groupe : « *mon seul besoin, étant donné qu'au final, c'est un groupe qui est très soudé, c'était de pouvoir être avec les gens et de pouvoir en discuter, de pouvoir pleurer avec eux, et de se dire ce qu'on allait faire* » (S 14, Thierry, p 5). Dans une autre situation, Sarah, d'origine congolaise et vivant à Genève, m'a longuement expliqué comment se passent les funérailles et se vit le deuil au Congo. Elle exprime tout à fait ce que de nombreux interviewés de mon échantillon vivent et quelle fonction revêt la parole : « *et puis vous allez parler de la personne, tu vas raconter, comment ça s'est passé...et puis du coup ben quand tu racontes une fois deux trois fois tu pleures et puis au bout de la quinzième fois que tu racontes, ça t'aide à accepter les choses* » (S 22, Sarah, p 11). Ces temps de paroles semblent ainsi permettre au groupe d'amis d'appréhender la mort comme s'il fallait s'immerger dans le monde des mots afin d'appriivoiser cette « chose » pourtant inénarrable.

À cet égard, la situation de Mathieu est tout à fait pertinente. Ce dernier est décédé à 18 ans des suites d'une longue maladie, et la parole paraît avoir été un élément important depuis le début pour ses amis :

« c'était avant qu'il parte, on en parlait vachement avec les copains, c'était pas un sujet tabou tu vois, on en parlait vachement, on se disait comment ça allait se passer (...) après ça...c'est bizarre mais tu te dis...t'es choqué, tu es retourné mais après tu ne réalises pas encore... on en parlait avec les copains et on se disait mais...je réalise pas, on disait tout le temps « ben je crois que je vais le voir demain » par exemple ».

Par la parole, les amis de Mathieu ont tenté d'appréhender l'insaisissable qu'ils savaient être inéluctable. La mort est si insondable et mystérieuse qu'elle ne peut pas être appréhendée par la mise en mots qui, pourtant, est l'un des seuls moyens dont l'humain dispose pour en faire quelque chose. C'est aussi pour cela qu'ils ont continué à parler de lui dans sa chambre :

« on lui parle et tout, comme s'il était là, on fait vraiment abstraction physique, on parle vraiment comme s'il était là, c'est ça qu'entre copain on en parle et c'est ça que j'aime c'est qu'il n'y a pas de gêne quoi ».
(S 13, Sylvain, p 3, 4, et p 6)

Les amis parlent au mort³⁶⁷ comme s'il était présent. Le fait qu'ils puissent se retrouver ainsi autour de lui les aide à progressivement appréhender cette perte. Dans cette situation comme dans d'autres, les parents ont été présents et ont parlé avec les amis. Cependant, l'espace de parole uniquement entre les pairs est nécessaire, ce que réaffirment dans une autre situation François : « *ce qui m'a aidé c'est ça, en fait c'est que je me repose uniquement sur les potes, plus que sur la famille, c'est pas avec mes parents que j'allais discuter à fond tu vois* » (S 2,

³⁶⁷ Je le reprendrai plus longuement avec le vécu intime. Voir Chapitre VII, Inscrire la mort en soi

François, p 3). Les amis sont là pour partager le *fond*, parce qu'ils se perçoivent comme les seuls à pouvoir comprendre et se soutenir.

Dans certaines situations, parler de la mort de l'ami s'effectue au sein du groupe mais plutôt en mode inter-individuel : « *il n'y a pas eu un truc tu sais tout le monde en a a parlé d'un coup on s'est tous arrêté (...) avec les personnes en individuel on en parlait* » (S 3, Marie, p 6). Le groupe d'amis assure ainsi les relations inter-personnelles à l'occasion d'une perte.

Dans les premiers temps, d'autres interviewés n'évoquent pas aussi directement la mort, mais ils vont se souvenir de la personne défunte en racontant des anecdotes et ce qu'ils faisaient ensemble, souvent avec un peu d'alcool : « *on a descendu deux trois bouteilles d'alcool et tout...voilà on était posé quoi ! ça parlait de lui et tout, plein de choses qu'il avait fait, tu te souviens quand il a fait ça et tout* » (S 22, Sarah, p 3). Les jeunes amis cherchent ainsi à véhiculer une parole positive et dynamique en continuant à rire :

« mais par contre, ce qui est appréciable, même quand quelqu'un est mort, on continue d'en parler quoi dans les conversations, ce n'est pas un tabou entre jeunes...

Pourquoi tu dis entre jeunes ?

Ben parce que je trouve que certains parents ont du mal à parler de leur enfant, enfin ils n'en parlent pas de la même manière. Alors que si c'est un pote, ben tu continues de rigoler comme s'il était encore là ».

(S 25, Céline, p 13)

C'est bien une position particulière face à la mort que ces jeunes cherchent à tenir au sein du groupe : rire alors que la personne est décédée et garder le sourire face à la mort de l'autre. Certes, ils sont marqués par cette perte, mais elle ne les arrête pas comme les parents peuvent l'être. À cet égard, le groupe des pairs s'assume et se revendique dans l'image d'une jeunesse riieuse et dynamique. La parole au sein du groupe est également un moyen de le faire vivre et ne pas l'oublier puisqu'ils rigolent *comme s'il était encore là*³⁶⁸.

D'ailleurs, pour ceux qui ne se rappellent pas exactement de la place de la parole, l'enjeu semble avoir été le même : « *on n'a même pas tant parlé de Gaël, c'était vraiment...être ensemble quoi (...) on avait besoin de partager avec des gens qui connaissaient Gaël* » (S 15, Marielle, p 3) ; « *on avait tous besoin d'en parler sans plus ou moins le faire et ça nous rapprochait, tout au moins pour cette période* » (S 12, Sandra, p 14). Les amis les plus proches vont donc se contenir physiquement ensemble comme pour régénérer un corps plus grand mortellement touché. Leurs corps vivants fait face au corps mort de leur ami. À mesure que les jours passent, la parole semble pourtant se tarir pour se nicher au sein du vécu intime de la

³⁶⁸ Je reprendrai cette notion du « comme si » plus bas, et également dans le chapitre VII, Inscrire la mort en soi

perte³⁶⁹ : « souvent on dit quelques mots et ça ne va pas plus loin, c'est surtout sur le court terme, tu vois, tak, à se dire des mots rassurants, mais après chacun retourne à son truc » (S 13, Antoine, p 12). La parole joue donc son rôle pendant un temps, mais elle s'amenuise au fil des jours jusqu'à s'insérer dans l'intime. Dans l'ensemble des entretiens, elle semble en effet n'avoir pas tenu une place aussi essentielle par la suite au sein du groupe des pairs ou alors de manière très ponctuelle. Le mouvement d'intimisation s'observe donc également dans la parole.

Dans les premiers temps de l'annonce, le groupe des amis proches assume une fonction de protection face à la mort et offre un espace pour la parole. Cette dernière sert également de nourriture symbolique au groupe des pairs qui l'utilise pour assurer sa survie. Cette dimension d'un corps à nourrir (symboliquement et concrètement) est particulièrement observable à travers la fête à laquelle aboutit ce type de rassemblement.

1.3 La dimension festive

1.3.1 Nourrir les corps

Dans la majeure partie des 19 situations, les amis sont allés chez un autre ami ou un lieu où tous ont l'habitude d'aller et qu'ils associent directement à la personne décédée. Il se peut que les amis n'aient pas l'énergie ni le goût pour un événement très notoire, cependant ils ont besoin d'être ensemble. Il s'agit d'être entre soi pour se rassembler face à un corps vide qu'il va falloir remplir en le nourrissant. Cela peut se dérouler autour d'un barbecue où les amis ont pu échanger leur souvenir de la personne défunte (S 9, p 1) ou d'aller manger tous ensemble au restaurant :

« on a trinqué, on a fait plein de gestes comme ça (...) c'était vraiment un bon vivant, on a vraiment essayé de ne pas faire un truc triste, du coup ça a tout de suite été très gai, très, tu vois il y a eu un truc de l'ordre de la nourriture, du vin, on trinque ».

(S 5 bis , Nathan, p 6)

Faire la fête, boire et manger ensemble, sont les éléments qui cimentent le groupe d'amis et permettent de maintenir des liens entre les membres malgré une perte : « on a fait une super soirée, où on a déliré tous (...) on a bouffé comme des salauds du fromage parce que Gaël il adorait les soirées fromage, à boire du bon pinard, à fumer des buz, à délirer, à rigoler » (S 15, Jocelyn, p 7). Symboliquement et comme souvent dans les traditions religieuses, les amis

³⁶⁹ Voir chapitre VII, Inscrire la mort en soi

mangent et boivent le mort³⁷⁰. Pour ce faire, il n'utilisent pas n'importe quels aliments mais bien ceux qui leur rappellent le mort et le groupe auquel il appartient : celui des pairs. À travers ces aliments, ils consacrent la vie de leur ami désormais décédé et qui, par sa mort, les réunit autour de lui :

« il a acheté je ne sais pas combien de kilos de chocolat et puis d'alcool, de bières (...) de voir tous tes potes arriver les uns après les autres, ça me montait vraiment en tension (...) je comptais un peu sur l'alcool pour m'aider, et puis non, j'arrêtais pas de boire, de boire, de boire...et puis il n'y avait aucun effet qui venait, fumé plein de clopes ».
(S 5, Anouck, p1, 2)

Cette répétition dans la boisson et la nourriture évoque la manducation où symboliquement les amis incorporent le cadavre. Aussi bien au Mexique qu'au fin fond du Valais suisse, les morts sont mangés symboliquement par les vivants, et les amis se réapproprient les mêmes logiques au sein de leur groupe³⁷¹. Anouck évoque également cet alcool et les cigarettes dont elle a abusé et qui pourtant ne sont parvenus ni à combler le vide qu'elle ressentait, ni même à la rendre saoule et à s'échapper un instant de la réalité, comme si elle ne sentait plus rien du tout. En cela, elle s'associe symboliquement au mort, qui lui non plus ne sent plus rien.

1.3.2 A la recherche d'un autre espace-temps

Rechercher à perdre pied par l'alcool et d'autres substances n'est finalement qu'une manière de contrebalancer un déséquilibre encore plus grand :

« on s'est tous rejoint dans un bar (...) y en a qui se sont mis K. O., on a bu un verre à sa santé (...) on s'est tous mis...ensemble à pleurer dans les bras des uns et des autres, et je pense que c'est surtout dans cette soirée que j'ai vraiment réalisé ce qui se passait (...) on était bien une cinquantaine ».
(S 21, Valérie, p 2)

En s'assommant par l'alcool, les jeunes amis s'associent symboliquement à l'état du mort. Il se mettent *K. O.* et utilisent sans le savoir une métaphore représentant une des figures de la mort : le chaos. Cette simulation de la mort leur permet dans le même temps de subir un choc suffisamment grand pour réaliser ce qui leur arrive.

³⁷⁰ Preiswerk Yvonne, *Le repas de la mort*, Sierre : Monographie, coll. Mémoires-Vivantes, 1983 Goguel D'Allondans Thierry, "Se nourrir et grandir. De l'importance de quelques comportements alimentaires lors des rites de passage", in *Religiologiques*, UQAM, n° 17 (Printemps 1998), pp. 113-122, Amiel Christiane, *Traverses d'un pèlerinage. Les jeunes, le vin et les mort*, in Terrain, n° 13, 1989, pp. 15-28, Nahoum-Grappe Véronique, *Le goût des choses*, in *Deuil : vivre c'est perdre*, Autrement, n°128, n° spécial, mars 1992, pp. 158-170

³⁷¹ Voir notamment Jeffrey Denis, Le Breton David, *Corps et sacré*, Religiologiques, n° 12, 1995

Dans une autre situation, des amis québécois ont eu les mêmes pratiques lorsque leur ami Grégory, vivant au Québec, est décédé en France à ski :

« ils sont arrivés avec des bouteilles de Chartreuse parce qu'il leur avait amené à tous une bouteille de Chartreuse, c'était son grand truc, importer la Chartreuse au Québec. Donc il y en a deux qui sont arrivés avec les bouteilles de Chartreuse (*souriant*) et les autres avec leur weed pour fumer des buz et puis se mettre une grosse caisse (...) ils étaient tous en train de se mettre une caisse et fumer des joints quoi ! ». (Situation n° 3, Marie, p 2)

En utilisant l'emblème de Gregory, les amis *se mettre une grosse caisse* comme pour aller le plus vite possible dans une forme de défoncé³⁷². Les amis n'ont pas d'autres recours que celui de s'infliger une douleur physique à ce qu'ils ressentent comme une souffrance incommensurable et qui les submerge. Dans toutes ces pratiques, il est difficile de ne pas faire le lien avec le sacrifice où l'on met à l'épreuve une part de soi, symbolisant le mort, pour mieux assurer la survie de l'autre partie de soi³⁷³. On retrouve ces aspects excessifs pour Bénédicte :

« le soir pareil on avait fait une fête, le soir de l'enterrement, on avait fait une fête chez son meilleur ami, qui est mon voisin, les parents nous avaient laissé la maison...c'était l'orgie (...) Ouais, c'est bien, ça fait du bien, ça te permet vachement de déconnecter par rapport à ce que tu as vécu l'après-midi, toute la semaine, toute la journée ». (S 17, Bénédicte p 14)

Le caractère orgiaque évoqué par Bénédicte rappelle l'excès dans lequel les amis s'installent comme pour mieux contrecarrer un événement traumatisant pour eux. Par la fête³⁷⁴, les amis cherchent un autre temps dans lequel il faut entrer d'une manière ou d'une autre. Participer à une orgie est une des manières d'échapper à la réalité et Bénédicte utilise d'ailleurs l'image contemporaine de la déconnexion comme le synonyme d'un passage dans un autre espace-temps. C'est ce qu'évoque également à sa manière Sandra: « *c'est une des meilleures soirées que j'ai passé avec eux, parce qu'il y avait à la fois ce côté mélancolique et à la fois on a besoin de se lâcher, on était en petit comité, on se connaît, ça fait longtemps, on est autour*

³⁷² Dagnaud Monique, *La teuf. Essai sur le désordre des générations*, Seuil, Paris, 2008, 200p

Lachance Jocelyn, La temporalité comme matériel d'autonomie chez les jeunes. Risques, jeux et rituels juvéniles dans la société hypermoderne, thèse de doctorat en cotutelle (Laval-Strasbourg), soutenue en 2009, 323p. Voir également Lachance Jocelyn, "Cocktails à base d'ecstasy et rapport au temps chez les jeunes consommateurs", in *Chemin vers l'âge d'Homme. Les risques à l'adolescence*, Goguel D'Allondans Thierry, Jeffrey Denis (dir.), Presses Universitaires de Laval, 2008, pp. 99-107

³⁷³ Le Breton David, "Le grand frisson. Jeux délibérés avec la mort : la quête de soi", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, pp. 1075-1088

³⁷⁴ Dagnaud Monique, *Ibid.*, Voir également, Duvignaud Jean, *Fêtes et Civilisations*, Actes Sud, Arles, 1991 et Duvignaud Jean, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête* □ □ Téraèdre, Collection : L'anthropologie au coin de la rue, Paris, 2007

d'elle » (S 12, Sandra, p 14, 15). La soirée a été particulière car les sentiments étaient confus. L'image de mélancolie évoque un état second, un autre temps qui sort d'un quotidien. L'expression *se lâcher* illustre également bien ce besoin d'évacuer toute cette lourdeur et de sortir de soi, comme pour entrer dans un temps *autre*.

Pour une autre situation, Jocelyn s'exprime ainsi : « *assez rapidement s'est mis en place l'idée d'une soirée, le soir même, chez des potes quoi mais une soirée ouverte à tout le monde (...) tout se fait de l'urgence tu vois (...) on s'est mis la tête à l'envers quoi* » (S 15, Jocelyn p 6, 7). À l'image des pairs organisant une fête pour leur ami défunt, Jocelyn et ses amis l'organisent chez un autre ami tout en invitant *tout le monde* à y prendre part, s'adressant à sa manière à un collectif plus large. Comme projeté dans un autre temps, celui de la mort, Jocelyn utilise l'image d'une inversion du quotidien pour passer à l'exceptionnel en évoquant *la tête à l'envers*. Comme pour mieux définir le mode opératoire de l'organisation de tel événement, Jocelyn parle de l'urgence, reprenant à son compte ce que la société valorise³⁷⁵. Sans se soucier des inconvénients d'un tel mode, les amis font de *l'urgence* un outil du sens pour ce rassemblement festif qui répond de manière cohérente et adéquate pour eux à cette mort soudaine et brutale.

Se mettre KO, se mettre une grosse caisse, faire une orgie pour se déconnecter, la mélancolie, se lâcher, l'urgence, sont autant d'images associées à la vitesse pour instaurer un temps *autre* et dans lequel ils auront d'autres prises (repères) que celles dont ils se sentent privés dans la réalité.

Par l'incorporation de substances alcoolisées et de psychotropes, les pairs se retrouvent ensemble dans un temps qu'ils connaissent et qu'ils maîtrisent, puisqu'ils se définissent eux-mêmes par la fête. Ils sortent ainsi d'un quotidien marqué par la mort et passent dans l'exceptionnel (le sacré ?), comme pour reprendre leur souffle et leur énergie avant de retomber dans la réalité.

Dans une situation où le corps n'avait pas encore été retrouvé³⁷⁶, le discours de Jérôme illustre bien comment des amis sont passés dans un autre temps :

« on est descendu (...) ça pose une espèce d'ambiance (...) on s'est ensuite vraiment tous retrouvés à passer une bonne partie de la nuit à la cave comme on avait l'habitude de le faire auparavant pendant des années et des années quoi, et il y a eu un certain nombre de personnes qui sont passées à la cave ce soir-là, enfin des plus proches (...) faire comme une espèce de veille, même si le corps

³⁷⁵ Aubert Nicole, *Le culte de l'urgence, La société malade du temps*, Flammarion, Paris, 2003, 375p

³⁷⁶ Dans une situation regroupant les amis et les parents, le corps était à l'autopsie. D'origine congolaise, ces instants se sont vécus tous ensemble (S 22, Sarah, p 2)

n'était pas là (...) j'ai dû dormir une ou deux heures (...) ça ressemblait à une veillée, un peu à la trad' (*traditionnel*) (...)
d'accord donc là il y a les pétards qui tournent, à boire...
ouais, voilà, il y avait un pote qui avait ramené de l'absinthe (...) ça a duré jusqu'à je ne sais pas quelle heure, vraiment beaucoup de monde, tout le monde un peu alcoolisé effectivement ça fume et tout...grosse soirée presque...comme on avait l'habitude de la faire, en sachant que bien évidemment tout était là pour la veillée...».
(S 4, Jérôme, p 1, 2)

Fumer et boire remplit les corps et aide les jeunes à se maintenir ensemble, comme pour soutenir et accompagner leur ami dans la mort³⁷⁷. L'espace de la *cave* par la *descente* marque également l'espace particulier lié à ce temps *autre* et caractérisé par *une espèce d'ambiance*. Dans cet espace de la *cave* qu'il partage une dernière fois avec le mort, connu de tous mais considéré comme particulier à ce moment précis, les amis proches entrent dans un temps à part : Jérôme ne sait même jusqu'à quelle heure cela a duré. L'espace d'une nuit (autre marque d'un temps à part), c'est comme s'ils avaient arrêté le temps, reproduisant à l'échelle d'un groupe d'appartenance des traditions religieuses où l'on arrête les aiguilles de l'horloge du salon et les activités quotidiennes.

« on s'est retrouvé une petite dizaine dans un appart' à boire des coups et fumer des clopes (...) je n'ai pas un souvenir de cette soirée comme d'un truc...tu vois ni dur ni facile ni...tu vois quoi ? ouais un truc un peu hors-temps (...) maintenant je me dis « mais qu'est-ce qu'on a brassé cette soirée ? » (...) comme si l'espace-temps était devenu différent, et je serai bien incapable de te dire de quoi on a tchatché toute la soirée. Sans doute de ça, forcément, mais je n'ai pas de souvenir précis, c'était pas une soirée désagréable, et pourtant il était mort le matin ».
(S 15, Jocelyn, p 2)

La mort de l'ami est célébrée par le groupe des pairs par l'entrée dans un temps à part. Par le *brassage* qu'elle provoque (le désordre), la mort a comme projeté les amis dans ce que Jocelyn nomme un *hors temps*, au point de leur faire passer une soirée agréable alors qu'*il était mort le matin*. Aider par l'alcool et les cigarettes, les pairs cheminent vers ce que Jocelyn nomme un *hors temps* mais qui est plutôt un *autre temps*.

Ainsi, au sein de leur groupe d'appartenance, les amis miment la mort comme une marque de respect envers le défunt, mais ils la singent en faisant la fête comme pour mieux la combattre

³⁷⁷D'ailleurs, l'ex-petite amie de Sylvain s'est retrouvée seule sur les lieux de la noyade dans le Sud alors que tous ses autres amis étaient en Isère. Bien qu'ils n'aient pas connu Sylvain depuis longtemps, les jeunes du Sud ont ressenti le besoin de se rassembler pour faire corps face à ce qu'ils ressentaient comme une menace. Maud était présente, mais n'a pas adhéré, encore sous le choc. Ne connaissant personne, elle a très mal vécu ces instants et indique en cela qu'il ne suffit pas d'être entre jeunes, mais plus encore il faut être entre pairs, c'est-à-dire ceux, généralement proche en âge, et que l'on considère comme son égal et avec qui l'on partage des affinités (S 4, Maud, p 5).

et réaffirmer leur position de vivants. Faire la fête permet également de rentrer dans cet espace-temps où il est possible de faire comme si le défunt était encore là.

1.3.3 Faire comme si

D'une certaine manière, les amis ne savent pas faire autre chose et ils se réunissent comme tant de fois auparavant, comme si le fait d'être dans un schéma connu de tous leur permettait de réaliser le manque :

« ça passait d'un sentiment à l'autre (...) j'irais pas jusqu'à dire qu'on a essayé de faire la fête (...) on s'est réuni comme on s'est réuni des milliers de fois, sauf que là il n'y avait pas Karine (...) on a bu un peu, on a fumé un peu, on a parlé d'elle, on a pleuré (...) on a un peu tourné autour du pot... parce que c'était un moment où c'était encore relativement neuf, l'annonce, et puis qu'on n'était peut-être pas en mesure de l'accepter encore ».
(S 5, Edouard, p 6, 7)

On retrouve cet espace-temps qui sort des cadres ordinaires (quotidien) par l'image du désordre des sentiments. Les amis ont fait la fête comme si la personne était encore là, comme pour diluer dans le temps l'impact d'une telle séparation et permettre de reprendre pied.

Alors qu'il était décédé en France, ses amis canadiens ont célébré la mort de Grégory dans son appartement où s'étaient déroulées de nombreuses soirées. Tous se sont retrouvés autour d'éléments qui le représentaient, comme un frigo ou encore de la vodka :

« ce truc du frigo, tout le monde se rappelait des anecdotes, lui en train de peindre, ou sur les soirées qu'il y avait eu (...) il faisait tout le temps des petits shooters à la vodka ou à la chartreuse, donc il y a un de ses très bons amis de là-bas voilà qui a refait le même rituel, cocktail machin comme lui il le faisait (...) c'était la patte de Grégory qui était là quoi (...) tous les gens qui avaient fait des soirées chez nous savaient qu'il faisait ça (...) tous très très pêtés quoi, non mais...voilà, ça a fait qu'on pouvait déconner et passer à autre chose (...) soyons heureux parce que lui son truc c'était la fête quand on organisait nos soirées, donc voilà ce soir au moins il faut arriver à être comme ça ».
(S 3, Marie, p 5, 6)

Les jeunes amis miment le mort en reproduisant les gestes qu'il avait l'habitude de faire dans les mêmes soirées, lui rendant ainsi hommage. À son image, la fête rend présent le défunt, et l'alcool assure pour un temps cette simulation. Pour un soir, il faut faire semblant, il faut faire *comme si*.

Ces pratiques rappellent également celles connues des « sicarios » de Medellin en Colombie. Dans le film *Rosario Tijeras*³⁷⁸, la veille de l'enterrement d'un « sicarios », ses amis le trimbalent à travers toutes les rues de Medellin en voiture décapotable, avec de la musique à

³⁷⁸ Maillé Emilio, *Rosario Tijeras*, Pretty Pictures, 2006, 1h52, tiré du livre de Vallejo Fernando (1994). La virgen de los sicarios, Bogotá: Alfaguara, 1994

haut volume, de l'alcool et des femmes. La journée se termine en boîte de nuit où ils le font boire et une strip-teaseuse vient l'exciter une dernière fois devant tous ses amis.

Cette même scène est d'ailleurs reprise dans la série des « Experts Miami » avec des « latinos » ayant volé le corps de l'ami pour passer une dernière soirée à jouer du poker ensemble.

Faire comme si est une simulation qui peut prendre différentes formes et varier d'échelle.

Lorsque Laurence a rejoint ses amis : « *le groupe d'amis de Rémy qui était déjà sur place, donc ça faisait deux jours que bon...qu'ils faisaient la fête on va dire...en étant...justement ce qu'ils nous disaient « on fait la fête comme si R. était là en fait ».* (S 16, Laurence, p 2). Suite à la cérémonie, les parents se sont rendus au crématorium sans les amis, qui eux ont investi la maison des parents :

« on s'est posé, on a fumé des joints, on a bu, on a joué de la musique (...) on a passé toute la soirée comme ça, les parents de R. sont revenus avec l'urne (...) on a dîné, on a beaucoup discuté, tout ça, et puis là c'est reparti sur un plan beaucoup plus joyeux, je pense qu'on a réussi à vachement évacuer toute la lourdeur de la journée et tout ça quoi (...) je sais qu'il y avait beaucoup d'amis qui jouaient de la musique, on écoutait de la musique, on a bu, on a fumé...». (S 16, Laurence, p 7)

La fête est encore une fois ici prépondérante et c'est autour de l'urne du mort qu'elle se déroule, comme s'il était encore là. Les excès caractéristiques de ces fêtes se retrouvent et permettent aux amis d'évacuer cette mort, de l'oublier le temps d'une soirée. Même si la soirée s'est déroulée avec les parents, les amis étaient au centre de ces instants. Cette fête était leur manière de célébrer leur ami à l'image du groupe des pairs. C'est d'ailleurs l'avis généralement partagé pour l'ensemble des situations :

« l'envie de faire la grosse soirée, les parents ne peuvent pas suivre donc ils ne viennent pas, donc de faire un truc entre jeunes, voilà...
Et pourquoi entre jeunes... ?
(*Silence*) parce que c'est le même type de soirées qu'on faisait avant en fait, tu vois, à l'époque où on commençait, c'était fumer boire et s'écarter du cercle parental...s'écarter et puis voilà, et parce que...ben ouais ils se feraient chier (...) c'est clair que tes parents ne te connaissent pas dans tous tes états tu vois et nous, nous Jean, ses parents en ont une vision mais nous Jean on le connaît aussi de notre côté à nous, parce que voilà...dans ce qu'on faisait avec lui et ça, c'était des trucs que Jean ne pouvait pas partager avec ses parents tu vois, et donc nous, on le fait, on partage un truc qu'on connaissait de lui, et forcément il n'y avait pas ses parents dedans ». (S 6, Frédéric, p 15, 16)

À travers la fête, les amis ont l'occasion de partager uniquement entre eux la même image de leur ami défunt, qu'ils avaient dû en quelque sorte partager lors des *socialisations funéraires*

instituées. L'image de leur ami est celle que les parents ne connaissent justement pas parce qu'ils l'ont créé ensemble en se démarquant *du cercle parental*.

Reprendre ce que la personne défunte aimait, et relier les amis les uns aux autres en faisant ce que le groupe d'amis a « toujours » fait (la fête) leur permet d'amortir un choc inconcevable. Ce sont des instants éprouvants mais bénéfiques aux yeux de ceux qui les ont vécus. Finalement, le groupe de pairs revêt une importance essentielle en assurant une fonction de protection de ses membres face à la menace de mort, d'autant plus motivé qu'il paraît évident aux amis de procéder ainsi.

1.3.4 Le naturel et le spontané

Les types de morts peuvent être distincts, le naturel de la réunion entre amis semblent toujours être de mise. Lors d'un suicide, alors que le corps n'avait pas encore été retrouvé (S 6) ou encore suite à une longue maladie : « *on est arrivé il y avait déjà tout le monde, on devait être en gros une vingtaine, et en gros ça s'est passé comme tu sais...un apéro chez les copains quoi, c'était vraiment le plus naturel du monde* » (S 15, Marielle, p 3). L'évidence veut que les gens les plus proches soient déjà là comme si le groupe répondait de manière instinctive à signal. Cette dimension du *naturel* se conjugue généralement avec celle du *spontané*. Alors que le corps de Sylvain n'a pas encore été retrouvé, ses amis se sont réunis : « *ça a été très spontané et bien évidemment c'était évident qu'on soit ensemble quoi* » (S 4, Jérôme, p 2). Les liens affectifs ne se discutent même pas, semble dire Jérôme. Ils sont évidents pour tous ceux qui les partagent.

A l'image des autres interviewés, Jérôme va même plus loin : « *c'était obligé sinon on ne tenait pas le coup, ni les uns ni les autres quoi, c'est clair et net...c'est clair et net* » (S 4, Jérôme, p 15). Paradoxalement, le *naturel* et le *spontané* vont ainsi de pairs avec un caractère obligatoire du rassemblement entre amis. Ce paradoxe peut être expliqué à l'aide de ce que N. Elias nomme le mouvement de « déformalisation », dans *La solitude des mourants*. Selon l'auteur, nos sociétés développées connaissent depuis plusieurs siècles un mouvement d'individualisation ayant progressivement remis en cause les formes collectivement reconnues vis-à-vis du mourir et de la mort. Au cours du 20^{ième} siècle, cette « *brève poussée de déformalisation* » dans laquelle nous nous trouvons nous rend particulièrement méfiants à

l'égard des rituels et des formules établies des générations antérieures »³⁷⁹. Les jeunes amis semblent reprendre cette même méfiance vis-à-vis des rites funéraires classiques qu'ils associent à une rigidité et une rigueur dont il faut se défaire par ce qui leur semble leur inverse, le *naturel* et le *spontané*, tout en reproduisant au sein de leur groupe un espace où être entre soi est obligatoire comme s'il était prescrit³⁸⁰. N. Elias associe ce mouvement de « déformalisation » à la condition des mourants laissés seuls face à leur propre mort par leurs proches, lesquels sont laissés sans support collectif à même d'exprimer spontanément et affectivement leur sentiment envers le mourant. La conséquence est que nombre d'entre eux se retrouvent finalement bloqués face à la mort de l'autre. Au contraire, la majeure partie de mon échantillon a trouvé l'énergie nécessaire, qui semble-t-il manquait à certains contemporains de N. Elias face aux mourants, à travers la fête qui illustre ce qu'ils nomment le *spontané* et le *naturel*. Ces instants sont évidents, ils se retrouvent entre amis, dans un lieu lié au défunt et au groupe et utilisent des éléments de la fête.

Ainsi, l'aspect *naturel* et *spontané* des réunions exclusivement entre jeunes (ou certaines fois aux côtés des parents mais entre eux), est une composante importante de leur vécu de la perte en tant que groupe. Il se peut également que le caractère obligé de la présence des amis proches soient à nuancer à l'image de la prochaine citation :

« ça nous a semblé complètement naturel d'aller chez cette copine à Lyon et sans...sans qu'on dise, est-ce qu'on le fait ou on ne le fait pas, il y a eu un truc « bon ben on y va », on va se retrouver ensemble, on a un moment difficile à passer, on va le partager. (...) tu vois on n'a pas invité tout le monde, on n'a pas invité les plus proches, les moins proches...ceux qui étaient là quoi (...) et ce n'était pas gênant tu vois...de toute façon tu rentres dans une...tu bascules dans autre chose (...) la mort, c'est la fin de la vie, donc c'est pour ça, tu vois, je n'ai pas de souvenir de comment on a organisé ça, ça coulait de source quoi »
(S 15, Jocelyn, p 2, 3)

Dans la même mesure qu'il faut les prévenir (voir plus haut), il paraît évident aux amis de se rassembler car ils ont *un moment difficile à passer*. Aux yeux de Jocelyn, ce passage³⁸¹ est vécu avec ceux qui sont présents à cet instant et qui, *naturellement* et *spontanément*, ont décidé de se retrouver. Cela n'exclut pas nécessairement les absents avec qui il pourra partager d'autres moments et qui n'étaient donc pas obligés d'être là. L'organisation semble *couler de source* ce qui implique que tous ne peuvent pas être présents mais que ce n'est pas

³⁷⁹ Elias Norbert, *La solitude des mourants, op.cit.*, p 41

³⁸⁰ Je reviendrais sur ce point avec le sentiment de prescription du sens de la perte. Rejetant une certaine forme de prescription du sens des rituels, les amis en « re-crésent » une autre, celle du *spontanée* et du *naturel*.

³⁸¹ Je reviendrai sur cette notion de passage dans les dernières parties de ce travail, Chapitre VII, 3. Un rite de passage par l'intime

un critère de leur non appartenance au groupe large des amis concernés. La mort fait basculer les amis dans *autre chose*, comme s'ils étaient transportés dans un espace-temps hors du quotidien, mais toujours soutenu par l'entité formée par les amis en présence, ou non, et à l'image d'un corps qu'il faut rassembler.

Ces instants de rassemblement festifs sont éprouvants mais bénéfiques aux yeux de ceux qui les ont vécus. Séparés par la mort de leur ami défunt qui lui-même faisant le lien avec eux, les pairs sont reliés les uns les autres par la fête l'espace-temps d'une soirée. La fête permet symboliquement au groupe des pairs de se protéger d'une menace directe de disparition et d'assurer le maintien des liens affectifs entre ses membres, condition du renouveau et d'un retour à un nouvel ordre.

Afin d'étayer cette dimension festive, je choisis de consacrer la prochaine partie à deux situations particulièrement significatives³⁸².

1.4 Formes typiques de socialisations funéraires instituant

« J. Duvignaud a bien montré comment le groupe, par elle, exorcise la peur de mourir, comment l'homme de la fête retrouve soudainement la nature, la libido, le cosmos : « la fête puise dans la découverte de l'anéantissement vocation de la nature une force qui l'oblige à embrasser de nouvelles régions d'une expérience limitée par la culture... La fête nous rappelle ce qu'il faut anéantir pour continuer à exister » »³⁸³.

L. V. Thomas

1.4.1 Présentation des situations

Les deux situations présentées ici traduisent à l'excès toutes les dimensions plus ou moins atténuées de la célébration festive évoquée pour les autres situations. Les types de mort et les réactions des parents diffèrent, mais les discours recueillis ne permettent pas de les différencier. Ces deux situations se recoupent par de nombreux aspects et leur porter un regard attentif permettra de mieux appréhender le sens que le groupe d'amis propose à ses membres face à une perte.

La première (S 5), Karine est décédée des suites d'un incendie de sa maison où elle dormait avec des amis. Une *socialisation funéraire instituant* s'est déroulée à la suite de la cérémonie

³⁸² J'ai régulièrement utilisé ces situations lors de colloques et en formation. Elles ont pu surprendre, mais elles ont généralement fait écho à des expériences personnelles pour ceux qui m'écoutaient et qui surenchérisaient en me racontant des célébrations similaires.

³⁸³ Thomas Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort, op.cit.*, p 330

officielle au crématorium. Des parents étaient présents, mais les amis ont été les principaux acteurs de ces temps particuliers.

Dans la seconde (S 8), les parents ont opté pour une cérémonie officielle dans la stricte intimité face au suicide de Jean-Pascal par pendaison. Interdisant l'accès aux amis, ces derniers ont décidé d'organiser une *socialisation funéraire instituante*.

À l'image des autres situations, il semble qu'un groupe d'amis précédemment bien constitué soit une des bases des socialisations funéraires de ce type. Marlyse dit que « *sa famille c'était nous !* » (p 3) en parlant du groupe des amis, et Edouard évoque lui l'*entité du groupe* qui a été touché ainsi que d'autres images similaires :

« il y a eu une période très exclusive, parce que c'était un cercle très fermé et c'était une petite, une petite république quoi, ouais on vivait dans un espèce d'idéal, ouais d'idéal de vie, peut-être pas communautaire quoi mais (...) le plus important c'est ce qui s'est passé après (...) c'était plus important de participer vraiment quelque chose avec les gens avec qui j'avais vraiment des choses en commun avec Karine en fait ».

(S 5, Edouard, p 8, 9).

Petite république, communauté, famille, ces jeunes amis utilisent des termes forts pour définir leur groupe d'appartenance. À la mort de leur ami(e), ils se retrouvent aussi dans une vision commune devant représenter au mieux le défunt et le groupe des pairs.

1.4.2. Mère Nature

La célébration doit prendre place dans un lieu reconnu par tous et qui soit à l'image de la personne défunte. La première citation d'Edouard en introduction évoque le groupe comme un corps et le besoin d'une manifestation festive pour célébrer l'ami(e), ce qu'évoque également Nathan :

« en fait tout de suite s'est préparée une cérémonie parallèle, déjà, avant bon ça ne s'est pas fait à l'improvisation, après l'enterrement, ses parents ont conduit tout le monde à aller au S., la montagne voisine, ils ont fait venir un buffet, tout le monde amène un truc à manger, buffet canadien (...) et là c'était génial, il y avait tout le monde, y avait les parents qui les connaissaient, il y avait vraiment des gens d'horizons différents, de toutes sortes et c'était assez riche...et c'est devenu...c'est une fête improvisée au S.(montagne environnante) ».

(Nathan p 2, 3)

Cette *cérémonie parallèle* est une *fête improvisée* dont les jeunes amis aussi bien que les parents semblent avoir besoin, comme si le rite officiel au crématorium n'avait pas été suffisant. On retrouve également le sentiment d'improvisation de la fête qui finalement est tout de même quelque peu organisée et le cadre de la montagne semble le plus indiqué pour eux. Comme plus haut, ils amènent à boire et à manger, pour sustenter les corps et

symboliquement manger et boire l'ami(e) défunte :

« David avait installé son tipi (...) et puis on a amené des tréteaux et puis des planches pour faire une belle table, pouvoir mettre la bouffe et la boisson sur les tables...on a dû arriver au Salève en début d'après-midi (...) j'ai bu dès l'arrivée...de nouveau dans l'idée de faire passer...avec l'alcool et puis en même temps je trouvais hyper beau en fait...toute cette journée-là je l'ai trouvée super belle, et ce n'était pas le moment où j'étais le plus triste par rapport à ça...ouais je trouvais ça super chouette...et puis là ouais il y a eu vraiment des rapprochements physiques avec tout le monde quoi...ouais tous les potes ».
(S 5, Anouck, p 3, 4)

La *montagne* est liée au *tipi* comme la Nature à une maison universelle dans laquelle les personnes reconnues comme proches, ici les amis avec quelques parents, vont partager boissons et nourritures. Ce sont des instants *hyper*³⁸⁴ *beau(x)* comme pour marquer la différence d'avec un quotidien caractérisé par son inverse, l'hypo, associé ici au manque de la personne défunte. L'image d'une *journée super belle* répond par contraste à des autres journées plutôt laides. L'espace extérieur paraît être une dimension importante, comme pour faire éclater les cadres funéraires traditionnels dont il faut s'émanciper, mais aussi pour être proche d'une réalité plus spirituelle à leurs yeux avec l'association à la « Nature ».



Fig. 19 : Amis et Tipi (1)³⁸⁵

Ces instants se caractérisent également par des *rapprochements physiques* particulièrement intenses qui n'ont pas lieu au quotidien, ce qu'exprime Nathan d'une manière plus masculine :

« on a rattissé les bois du coin, et on faisait des chaînes énormes (...) on était un gros noyau (...) on ramenait des gros troncs (...) on avait envie de gros, tu sais de marquer un truc, il y avait un truc physique, si, il y avait un truc vachement

³⁸⁴ Voir également Aubert Nicole, *L'individu hypermoderne*, Erès, Paris, 2004, 320p

³⁸⁵ Photos tirées de l'album d'Anouck (S 5).

physique, en portant des trucs, et puis tu sais à...ça a existé ce truc-là »,
(S 5, Nathan p 12)

Les termes de *gros* et d'*énorme* caractérisent la lourdeur d'une telle mort et sont associés à la nécessité des liens qui, risquant d'éclater face à la perte, doivent être maintenus par des *chaînes*. Comme lors du port du cercueil, les corps se retrouvent mis à l'épreuve et, bien que les parents soient présents, les amis portent symboliquement leur amie et rendent réelle sa mort.

Cette dimension de la Nature est également présente dans l'autre situation (S 8) où les amis ont choisi un champ aux bords d'une rivière où ils s'étaient déjà tous rendus pour des soirées :

« nous on était comme des couillons à se dire « putain faut qu'on fasse quelque chose, c'est notre ami », on a besoin de se retrouver, on a besoin pour sa mémoire...pour nous tu vois, et puis il était très jovial et tout, et donc à un moment donné, ça s'est organisé (...) « ouais on va faire quelque chose au champs du pique-nique » c'est là qu'on se retrouvait tout le temps (...) et puis l'idée s'est faite que finalement Jean-Pascal il serait très content d'être au champ du pique-nique avec nous, parce que comme ça il sera tout le temps avec nous, quand on fera une fête il sera toujours là avec nous ».
(S 8, Marlyse, p 2)

Faire la fête dans la Nature, à laquelle est aussi associée à la mémoire du défunt à l'intérieur du groupe des pairs, permet à ces derniers de ne pas l'oublier et l'excès de la fête opère comme une purge afin de trouver l'énergie de vivre sans l'ami.

Dans les deux situations, les éléments de la Nature vont être des éléments essentiels à la célébration de leur ami(e) défunt(e).

Les esprits de la forêt

Pour célébrer Karine, certains de ses amis artistes ont offert aux participants un spectacle.

Voici comment l'un d'eux l'évoque :

« On a monté un petit bout de spectacle justement au Salève, hyper loin, c'était un truc visuel, c'était bateau mais ça, ça avait beaucoup d'émotions par ce qui se passait (...) C'était plutôt une déambulation avec des costumes, il y avait des fantômes qui passaient, enfin c'était les esprits de la forêt qui passaient dans un champ, il ne se passait pas grand-chose en fait si tu veux, c'était très visuel, avec des pauses ».
(S 5, Nathan, p 3, 4)

Cette *déambulation* reprend l'image des *esprits de la forêt*, ces *fantômes* auxquels désormais est associée leur amie défunte. *Très visuel*, ce spectacle était *hyper loin* comme pour signifier le départ de Karine et avec des pauses, comme pour ritualiser cette séparation et la rythmer.



Fig. 20 : Amis regardant la déambulation (2)

La meilleure amie de Karine donne d'autres précisions sur ces instants où la *déambulation en costumes* prend sens :

« il y a trois amis qui ont fait un spectacle en échasses (...) ils étaient tout en blanc (...) et là tout le monde était assis en cercle et puis on les regardait tous en contrebas...et c'était une super belle journée d'automne, et puis moi je me suis dit que ça lui allait vachement bien, parce qu'elle avait les cheveux longs, roux, et puis que c'était exactement cette couleur là que les feuilles des arbres avaient ».

(S 5, Anouck, p 3, 4)

En cercle, comme pour faire un, les amis observent en contrebas *trois esprits* blancs de la forêt qui déambulent. Les trois artistes sont sur des échasses et jouent les fantômes, comme pour mieux marquer leur dimension non humaine et presque flottante, voire aérienne, et signe d'une forme d'âme.

Les couleurs sont très présentes à ces instants. Le blanc est repris comme la couleur de la mort associée à une forme de pureté à laquelle la défunte a accédé désormais³⁸⁶. Cette déambulation fait également écho à la couleur des arbres de la forêt en automne directement associé au roux des cheveux de Karine. Par cette démarche, le groupe formé par les proches, dont la plupart étaient des amis, rivalise d'ingéniosité pour célébrer l'amie défunte et proposer à ses membres un horizon de sens auquel chacun est sensible.

³⁸⁶ Hintermeyer Pascal, *La mort*, in Corps et couleurs, sous dir. de Blanchard Pascal, Boëtsch Gilles, Chevê Dominique, CNRS Editions, Paris, 2008, pp. 64-73

La pierre

Reprenant des éléments propres au défunt et à son groupe d'appartenance des pairs, les amis de Jean-Pascal ont eux aussi trouvé leur propre cadre d'interprétation à même de leur proposer un sens cohérent et adéquat. Environ deux semaines après sa mort, les amis de Jean-Pascal ont invité ceux qui le désiraient à venir le temps d'un week-end dans le lieu évoqué plus haut. En ce lieu (au côté d'une rivière), ils ont érigé une grosse pierre dans laquelle sont gravées son nom, sa date de naissance et de mort ainsi que le pendentif en forme de requin qu'il portait toujours à son cou.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

QuickTime™ et un
décompresseur TIFF (non compressé)
sont requis pour visionner cette image.

Fig. 21 : Stèle³⁸⁷

Fig. 22 : Stèle

Selon Marylse, une partie de ses cendres a été répandue sur cette pierre. Avec le pendentif, les cendres inscrivent ainsi le mort dans la pierre, signe d'une permanence au sein du groupe des pairs mais également plus largement au sein de la collectivité.

Le feu est ainsi une dimension particulièrement prégnante dans les deux situations. Tout en m'attardant sur sa symbolique à travers le discours des amis, j'évoquerai ce que l'ensemble de ces célébrations a signifié pour eux et comment, de cette *entité* formée par le groupe des pairs en ces instants, *il en sort quelque chose*.

³⁸⁷ Photos prises en septembre 2010. Inscription : « 72-98 JP », avec un pendentif en forme de requin incrusté dans la pierre.

1.4.3 La consécration des éléments

Dans la situation 5, Karine est décédée lors d'un incendie et a été incinérée. Comme élément symbolique de purification,³⁸⁸ le feu a été repris lors de cette socialisation funéraire instituante : « *ils étaient vraiment partis pour faire un feu énorme, parce qu'on était beaucoup et on pouvait vraiment faire un énorme feu comme on n'avait jamais fait* » (S 5, Anouck p 3). Comme pour marquer l'exceptionnalité de l'événement, le feu doit être beaucoup plus grand que ceux qu'ils ont eu l'habitude de faire auparavant et permet aux participants de se recueillir :

« on s'est recueilli autour d'un immense feu (...) c'était très calme...recueillis dans le sens où là on a peut-être plus...c'était plus le moment propice pour évoquer des souvenirs, ou tout simplement bloquer sur le feu, en pensant même pour soi à Karine (...) on s'est tous...tous pris par la main et puis on s'est un peu tous mis en...on s'est tous serré très fort par la main...où là vraiment, là c'était vraiment un moment pour Karine (...) c'était assez spontané... ».
(S 5, Edouard, p 6, 7)

L'immense rappelle le degré de leur peine et le feu conduit à des instants de recueillement spontané, sans qu'il n'y ait de mot d'ordre apparent de quiconque. Le groupe agit comme une entité autonome et diffuse une l'image de calme et de sérénité. Les trois interviewés le rappellent dans leur discours, la mort de Karine a été pénible pour tous car, gravement brûlée, elle est restée quelques jours à l'hôpital et a beaucoup souffert. Ce temps de recueillement semble alors correspondre aux conditions de sa mort qui, aussi inacceptable qu'elle puisse être, a été également vécu comme une source de soulagement, pour elle et les autres. Cela a été l'occasion de penser pour soi et à elle en *bloquant sur le feu*.

Ensuite, tous ensemble, ils ont pu envoyer leur énergie concentrée à la défunte pour son dernier voyage. Communiquer avec la défunte, les proches se sont serré tous les mains les uns les autres dans un moment pour Karine. Le feu a aussi permis une forme de consécration des éléments : « *de...lier au feu avec tout ça, on (en) avait besoin* » (Nathan, p 3) ou plus longuement avec Edouard :

« on avait énormément de comportements, ouais des rituels, ce genre de rituels et ouais c'est pour ça que je pense qu'il y a eu spontanément comme ça cette fête au Salève, c'est que énormément de fois on a passé des instants comme ça, des jours, des semaines comme ça, en communion complète entre nous...avec la nature...ce genre de choses...
Quand tu dis "communion", tu entends quoi par là... ?
Où vraiment le groupe était une entité à part entière et où on vivait tous à travers ça...
D'accord...et le rapport à la nature... ?
Bon ben ça...c'était un moment où on était influencé par un mode de vie...j'irais pas jusqu'à dire qu'on était dans un esprit communautaire des

³⁸⁸ Caillois Roger, *L'homme et le sacré*, Flammarion, Paris, 1988, 250p

années soixante (...) il y avait un peu plus de mysticisme là-dedans, dans la période un petit peu Castaneda, je prenais quand même un peu des drogues etc. où on avait un rapport super lié avec la nature, on était tous les week-ends au Salève, des qu'on le pouvait on bouffait des champi...pour discuter avec les vaches et puis regarder les étoiles (...) l'histoire de cet arbre (*ils ont répandu ses cendres plusieurs mois après au même endroit, voir plus haut*), on était dans une énergie...où Karine...on l'a, elle n'a pas été inhumé mais le retour à la terre, enfin la nature quoi, pour nous c'était...voilà on a consacré les éléments ce soir-là, le feu c'est un peu ça aussi, et puis Karine c'était un élément parmi tous les éléments qui nous entouraient...

Vous consacrez les éléments...c'est-à-dire ?

Ben le feu, l'air, la nature, la terre...l'eau...c'était plutôt du vin (rigolant) et voilà...je crois qu'on voulait célébrer la nature parce que c'était quelque chose qu'on faisait tout le temps, et Karine, elle était...elle avait rejoint la nature de façon totale et irréversible ».

(S 5, Edouard, p 8, 9)

Avant la mort de Karine, le groupe était déjà constitué en une *entité communiant* par des expériences de prise de psychotropes leur permettant de se sentir lié à la Nature et proche en cela d'une vision panthéiste où Dieu est partout : la *vache* représente une forme de permanence associée à la Nature et les étoiles à l'Univers comme l'évocation d'une transcendance. Tel un élément purificateur, le feu a permis au groupe d'expulser ce trop plein de la mort et de se régénérer. En réponse à la mort d'un de ses membres, le groupe a su utiliser l'énergie de la Nature pour consacrer Karine à travers le feu, l'air, la terre et l'eau (le vin), éléments qu'elle a rejoints *de façon totale et irréversible*.

Pour Jean-Pascal, le feu a également joué un rôle similaire mais semble avoir été plutôt une réponse face au sentiment d'effacement du mort provoqué par la réaction des parents, ces derniers ayant empêché les amis de participer au rite officiel et ayant choisi de l'incinérer :

« en réagissant comme ça, on avait l'impression qu'ils avaient envie d'effacer ce qu'il a fait, ils n'étaient pas d'accord avec ça, et donc ils voulaient simplement effacer les choses et bon...on le brûle, c'était vraiment ça, on le brûle et on n'en parle plus, c'était vraiment ça le message qui ressortait de ça, tu vois cash, c'était assez dur quoi ! ».

(S 8, Marlyse, p 3)

La crémation a été vécue par les amis comme la volonté des parents d'effacer la réalité de l'acte³⁸⁹ et par là même le fait que Jean-Pascal ait existé. Comme s'il répondait par une contrepartie aussi violente en le ressuscitant symboliquement, les amis ont amené par tracteur un grand tas de bûches qu'ils ont utilisé pour passer ces deux jours et trois nuits autour de lui (la pierre et le pendentif). Ils sont restés aussi longtemps qu'il y avait du bois.

³⁸⁹ Ce qui se retrouve également avec les parents d'Henri (S 14) qui face au suicide de leur fils ont brûlé toutes ses affaires. Les amis l'ont interprété comme une réaction de rage et d'incompréhension mais ils en ont souffert.

Pour les deux situations, le feu revêt donc une symbolique particulière dont les amis se sont saisis pour construire du sens à la perte de leur ami avec un cadre consacrant la Nature et les éléments comme les signes d'un grand tout.

1.4.4 La transe et les égrégores : l'accession au sacré

Afin d'illustrer encore un peu plus la puissance significative que semble avoir prodigué cette fête pour les amis, qu'il me soit permis d'utiliser dans cette sous partie de longues citations.

Pour certains, ces instants festifs sont intimement liés à la *nostalgie* :

« ça a terminé en grosse fête tu vois quoi, on a bu, on a joué de la musique, on a fait les cons quoi...on a gueulé, il y en a qui ont pleuré (...) tout le monde allait vers tout le monde (...) je me suis mis dans un état d'esprit fête, festif tu vois...festif nostalgique...Il y avait des moments où il y avait de la nostalgie qui prenait vraiment part en moi, en plus il y avait plein de supers musiciens qui jouaient plein de trucs bulgares, tu vois hyper pompeux, enfin pas pompeux mais bien marqués, bien tristes...enfin t'es un peu écorchés vifs donc tu fais...ouais des moments de tristesse, de joie, des rires...après à la fin on a bu donc tu vois, ça se mélange aussi dans une ivresse et tu vois aussi tout devient évanescence comme ça ».
(S 5, Nathan, p 11, 12)

Dans un *état festif nostalgique*, les participants oscillent entre les extrémités inverses d'une même émotion que la musique bulgare cristallise par son ambivalence, exprimant à la fois la lourdeur insoutenable de la mort et à la fois le faste et la mise en scène qu'elle permet (*hyper pompeux*). Comme écorchés vifs, les amis sont amputés d'une partie d'eux-mêmes et pleurent cette perte incommensurable qui les surprend en pleine jeunesse³⁹⁰. Ils s'évadent alors dans l'ivresse de la fête qui provoque en eux un sentiment éphémère et fugace de disparition, propre à l'évanescence, et seul moyen concret d'appréhender une mort qui leur échappe.

À l'image des autres situations, ces moments sont vécus comme spontanés et naturels pour tous les participants. Autour du feu, les gens ont *dansé, crié, hurlé* :

« c'est devenu une force incroyable, on s'est tous mis à danser, les parents, les grands parents, autour du feu...
Ah ouais ! Tous ?!
Ah ouais vraiment, j'en ai des frissons rien que d'y repenser, c'était...c'était magique ! On s'est retrouvé à faire une grande ronde autour du feu, et à hurler quoi ! Et à un moment, on s'est tous arrêté, et il y en a qui ont commencé à hurler, enfin tout se faisait naturellement, et les gens suivaient (...)
ce qui était beau en fait c'était...enfin pas une pensée unique, une pensée...enfin une émotion dirigée vers la même chose, tous quoi ! et ça c'était...c'était incroyable vraiment, il y avait le groupe, il y avait tout ça, qui t'entraîne et qui fait...il y avait quelque chose de la transe quoi, vraiment ça a duré longtemps

³⁹⁰ On retrouve cette dimension dans le vécu intime où les amis ont l'impression d'avoir perdu leur jeunesse. Voir Chapitre VII, 3.2.1 « L'écume des jours » ou « la fin d'un monde »

autour de ce feu, on a dansé (...) on a vraiment hurlé et puis on faisait des sortes de...on courrait, on s'écartait, on se rapprochait du feu, enfin tu vois c'était...il y avait un truc super tribal presque tu vois (...) c'était spontané, personne n'avait prémédité de faire quelque chose comme ça en fait tu vois...c'était tout très très naturel...donc tout le monde...tout le monde avait besoin de ça, c'était vraiment bizarre... ».
(S 5, Nathan, p 3, 4, 5).

En s'unissant en cercle autour du feu, les participants tentent d'apprivoiser symboliquement la mort. Comme pour circonscrire et canaliser cette mort à l'intérieur du cercle qu'ils forment, ils effectuent des allers-retours cherchant à expulser Karine vers le haut pour qu'elle rejoigne les éléments. Ainsi, le groupe se sert de l'énergie de la Nature pour accompagner la défunte dans sa dernière demeure. Cette danse autour du feu semble avoir également provoqué les conditions de l'émergence d'une forme de transe. La tribu évoque très clairement cette dimension de communauté dans laquelle les instants vécus sont uniques et sortent de l'ordinaire (*c'était vraiment bizarre*) pour entrer dans cet état de transe, proche d'une forme de sacré³⁹¹. Plus loin dans son discours, Nathan revient sur ces moments et se fait encore plus précis :

« après ce que j'ai ressenti devant le feu c'est vraiment indescriptible, c'était vraiment fou...c'était...on a libéré un truc en nous, tu sais un truc qu'on avait envie de cracher quoi, d'hurler...on a lâché une tension tu sais, qui était accumulée par la journée, ouais qui est dure, cette tension de pleurs tout ça et on la jeté dans le feu, on la brûlé, c'était assez fort...vraiment !
Et c'était des cris de... ?
Je pense juste des cris de libération, mais tout le monde a vraiment crié...tu vois des fois il y a des gens qui peuvent avoir vachement de...et puis tu sais ça montait euuuuuuhhhhhhhhaaaaAAAAAAAAAHHHHHHHHH, et puis tu hurles comme ça à te vider, à te vider le son vraiment de ton ventre, pour le faire partir (...) tout le monde l'a fait, il n'y avait pas eu, tu sais quand t'es dans un groupe, il y a toujours les gens qui font, les gens qui ne font pas, là il y avait vraiment une unité, et ça c'était vraiment beau (...) on fait tous ça pour une personne comme j'ai dit tout à l'heure (...) après les bois, il y avait un truc magique ce qui s'est passé dans les bois...ouais voilà, il y avait une force, il y avait...ouais ça existait cette nature autour de nous au Salève, c'était hyper beau ».
(S 5, Nathan, p 12, 13)

À sa manière, l'interrogé exprime l'unité et la force d'un groupe d'amis capable de surmonter un événement qui les dépasse. L'alcool et une musique de circonstance, le feu et tous les autres éléments de la Nature, semblent ainsi avoir rendu cette célébration tout aussi mélancolique et nostalgique qu'intense et libératrice. En hurlant, les participants expulsent

³⁹¹ Ménard Guy, "Les déplacements du sacré et du religieux", in *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*, Larouche Jean-Marc, Ménard Guy (dir.), PUL, Laval, 2001, (http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4_div23.html)
Ménard Guy, *Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux*, in *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Yves Boisvert, dir., Montréal, Liber, 1998, + chapitre III, 1. Des formes de religieux aujourd'hui

symboliquement de leur corps cette mort qui les entrave en tant que vivant et reprennent ainsi à leur compte la nécessaire séparation d'avec le corps du mort que l'on retrouve dans tous les grands rites funéraires. Ce que décrit Nathan et les termes qu'il utilise désignent clairement l'accession à une forme de sacré que le groupe en présence a su maîtriser lui-même. Porté par cette énergie unique dirigée vers la même chose, il qualifie ces instants en évoquant la transe et la magie comme pour signifier cet autre espace-temps que le groupe a su créer.

Les rites funéraires traditionnels assurent l'établissement d'un cadre dans lequel une communauté de croyants va se reconnaître et va pouvoir transcender la perte pour mieux se régénérer. À leur niveau, ces socialisations funéraires instituantes semblent reproduire les mêmes schémas et revêtent les mêmes logiques. Comme le rite, elles assurent une libération en soudant le groupe autour de cette mort. À l'intérieur de ces socialisations particulières, l'accession au sacré n'est pas définie par le cadre d'une église ou d'un temple ni dirigée par un officiant représentant des croyances auxquelles se rattachent les membres. Au contraire, c'est d'un espace non limité comme la Nature dont le groupe a besoin, et ce sont les individus eux-mêmes qui s'auto-dirigent³⁹² pour former ensemble une seule entité dans laquelle chacun va se fondre. Proche des valeurs de la théologie de la libération ou encore de la santé communautaire développé par Baretto, l'énergie se découvre au sein de l'individu lui-même qui va développer ses propres ressources pour s'en sortir, mais toujours avec le soutien du groupe.

Dans l'autre situation, le groupe des pairs semble se reconnaître dans cette forme d'accession au sacré :

« tout s'est...tout le monde a exprimé ce qu'il avait besoin d'exprimer...alors c'était proche des fois de...de la transe hein ?! (...) Dans le sens où il y en a qui se lâchent, qui se lâchent complètement, cette soirée...ce week-end où on était tous ensemble autour de cette pierre, à faire la fête...ouais c'était...ouais moi j'ai ce souvenir, quand je pense à ça, j'ai le souvenir de comme un peu...un souvenir tribal, de tribu, d'une communauté, où il y a des pleurs, de la musique, des lamentations, des rires...tout plein d'émotions mais poussées à l'extrême, sans plus de code où tu fais attention à ce que tu dis ou ce que tu fais, c'était vraiment...(rire) tout le monde se lâche (...)

« *tu utilises des mots assez forts, tu me parles de transe, de tribal et cetera (...)* ça fait partie de nous, c'est tout ! (...) c'est simple, depuis tout petit il adorait, je veux dire on est tous comme ça, je veux dire on est né...et puis on a tous eu un passage comme ça aussi, quand on est ado, on s'intéresse à la musique, on s'intéresse au Djembé, on fait des feux de bois et puis on boit de la bière, et puis il en sort quelque chose de tout ça, je résume hein ?! (,,) il avait...sa famille c'était nous ! Nous...qu'est-ce qu'on a fait ?! pour Jean-Pascal !? On a fait ce

³⁹² Elias Norbert, *La société des individus*, Pocket, Paris, 1998, 301p

qu'on a tout le temps fait avec lui ! C'est-à-dire : un grand feu de bois, on sort les Djembé, on sort les guitares, et on se lâche ! C'est un monde sans interdit, c'était ça en fait. Je veux dire quand tu te retrouves entre jeunes et que tu te fais des samedis soir au lieu d'aller au Macumba, tu te retrouves autour d'un feu de bois, t'as pas de code, t'as rien du tout, tu fais comme tu veux, tu vois ? T'es habillé en basket, tu mets quelque chose pour ne pas te mouiller les fesses et puis voilà ! C'est ça ! Eh ben ouais c'est païen, ouais, c'est des transes ».

(S 8, Marlyse, p 3)

Comme pour Karine, les amis de Jean-Pascal sont envahis par cette mort incommensurable et qu'il faut contrebalancer par un autre excès. Les substances psychotropes et la musique répétitive du Djembé aidant, Marlyse assimile très justement ces instants à de la transe³⁹³ au sein d'un groupe particulier. Elle la qualifie également comme un espace-temps sans interdit, sans code, marquant une rupture avec celui du quotidien, rigide et réglementé, et qui est également une des grandes significations des rites funéraires. Ce ne sont néanmoins que d'autres codes et d'autres règles qui prévalent dans ces instants au sein du groupe des pairs afin d'accéder à une forme de sacré. En effet dans les deux situations, le groupe reproduit un schéma que ses membres connaissent bien avec les nombreuses fêtes qu'ils ont pu faire ensemble à l'adolescence et souvent dans la Nature³⁹⁴.

Comme acculé dans ses retranchements par la mort, le groupe des pairs se défend en poussant à l'extrême le seul schéma qu'il maîtrise et dans lequel ses membres se reconnaissent : la fête. Marlyse la qualifie de païenne pour se démarquer d'un cadre traditionnel dans lequel les pairs ne se reconnaissent pas, mais qui finalement aboutit à la même chose : une émotion qui les dépasse et les submerge.

Selon E. Durkheim, la religion est une institution qui administre le sacré³⁹⁵ et qui cherche à maintenir son monopole. À l'échelle du groupe de pairs, *l'administration du sacré* semble avoir été assurée par ses membres qui ont su maîtriser eux-mêmes ces instants de *transe*. Ressentie comme une transcendance, la fête qu'ils qualifient en terme de transe leur a apporté un supplément de sens face à cette mort que n'ont pas apporté les rites officiels. Bien que les

³⁹³ Nathan associe la transe et la magie qui sont des termes proches des pratiques de Candomblé au Brésil, d'autant plus si on l'associe au discours de Marlyse quand elle parle de transe et de Macumba. Bien qu'il s'agisse d'une boîte de nuit célèbre dans sa région, le terme Macumba est issu du Candomblé (il ne faut cependant pas confondre les deux), et évoque des rituels liés à l'Umbanda (la magie blanche) et la Quimbanda (la magie noire) où certains participants vont être possédés par des esprits, Orixas³⁹³. Sans avoir eu de témoignage de possession aussi spectaculaire que dans ces deux religions(?), il serait intéressant d'approfondir ces comparaisons où la magie et la transe ont été symboliquement efficace (Levi Strauss).

³⁹⁴ Le rassemblement en Nature autour d'un feu renvoie à l'enfance et plus largement à la naissance comme le signe d'une association avec la mort. L'adolescence est clairement associée à un passage où les amis, la musique, l'alcool et le feu sont associés.

³⁹⁵ Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1960, [1912], 647p

termes ne soient justement pas religieux au sens canonique, les descriptions que font ces interviewés de leur transe évoquent clairement l'accession à une forme de sacré. Plus loin dans son discours, Marlyse rejoint d'ailleurs celui de Nathan au sujet de ce que crée le groupe à cet instant précis et qu'elle définit comme des égrégores³⁹⁶, termes évoquant la fusion du groupe d'amis en une seule entité :

« ben ouais le djembé, le rythme, ça te met en transe, ça te porte et puis le fait ouais déjà...de...quand tu te mets à...ouais c'est un égrégoire je veux dire c'est ça ! Quand t'es à plusieurs personnes, qui sont sur la même ligne, à un moment donné, à un moment précis, il y a quelque chose qui se passe, quelque chose qui fait que à un moment tu fais partie du gr...le groupe c'est toi, et c'est le groupe qui te fait réagir, tu ne réagis plus individuellement, c'est le groupe, c'est la masse qui te fait réagir, c'est une transe ! C'est l'énergie qui est concentrée c'est ça ! (...)

et toi du coup comment est-ce que tu les définis (les égrégores) ?

en fait le groupe si à un moment donné il est sur la même longueur d'ondes, il se passe quelque chose, il y a une énergie qui se crée et qui devient une intelligence, qui devient intelligente, et ouais qui a une entité...une identité...

Et dans laquelle tout le monde se reconnaît et qui dirige les gens... ?

Exactement, qui dirige les gens, mais c'est-à-dire c'est à un moment précis, c'est comme si tu n'existais plus, ce n'est pas que tu n'existes plus en tant qu'individu, mais qu'en fait, pourquoi en fait je me suis intéressé à ça en fait, c'est qu'à un moment dit, je me suis toujours dit « on est plus fort quand on est plusieurs » (...) pour moi l'égrégoire c'est ça, si tu arrives à mettre plusieurs personnes en parfaite symbiose, tu peux en faire ressortir quelque chose d'assez incroyable...et voilà moi j'ai l'impression que c'est ce qui se passe quand on se retrouve en groupe, et puis pourquoi est-ce que je parle d'égrégoire à ce moment précis de la mort de Jean-Pascal, c'est parce qu'il s'est passé quelque chose de très très très fort qui a permis à tout le monde de faire son deuil... mais c'était au-delà de nous, je veux dire on n'aurait jamais pu faire ça, pu faire ce deuil si on n'avait pas fait ça ! Ce qui s'est passé ce soir-là était très fort ».

(S 8, Marlyse, p 4, 5)

En des termes profanes et ésotériques, Marlyse exprime un sentiment religieux très fort. A travers la fête, les amis ressentent une énergie qui les dépasse tellement qu'individuellement ils se sentent être le groupe parce que le groupe est en eux : ils sont en *symbiose*. L'énergie qu'ils produisent ensemble est tout entière dirigée vers le mort qu'ils accompagnent et pour le groupe qui doit se sentir uni face à ce qui pourrait le disloquer. Un rite funéraire traditionnel dans toutes les cultures doit garantir exactement les mêmes fonctions qui sont ici assurées par le groupe des pairs à travers des *socialisations funéraires instituant*es. En outre, à la fin de cet entretien, en off, Marlyse s'est engagée dans un discours sur les *communautés*, en exprimant le fait que ces instants festifs était la tentative d'un *retour aux origines*, selon elle inscrites en nous. Elle parlera aussi d' « *instinct* » et qu'il est « *normal de revenir à ça* » face à un suicide et une société judéo-chrétienne très mal à l'aise avec cet acte (toujours selon elle). Une

³⁹⁶ Brêthes Alain, *Les égrégores. L'inconscient collectif des groupes humains*, Editions Oriane, Thouaré sur Loire, 1999, 292p

nouvelle fois, Marlyse évoque en termes profanes ce que rappelle toute les religions lors des rites. Il s'agit d'évoquer l'origine d'une croyance commune et tenter d'en reproduire la force dans l'espace du rite et à des occasions précises. La mort en est une dont le groupe des pairs va se saisir seul.

Par leur excès, ces deux situations rappellent avec force que la mort est de l'ordre du sacré. La mort représente une violence inouïe pour tout être humain et elle est d'autant plus forte lors de la perte d'un(e) jeune due souvent à des accidents et à des suicides. Ébranlé au plus profond de ses fondations, le groupe des pairs est comme contraint de revenir à ses origines, presque animales, car il est menacé de disparition totale. Toute forme de croyance instituée est perçue comme restrictive et limitée face à une mort interprétée comme un absolu trop *énorme* pour être appréhendé. La Nature, par ses éléments et ses lois, est alors la seule dimension capable de symboliser de manière cohérente et adéquate ce que les amis traversent et de proposer un sens à même de contrer l'éclatement symbolique du groupe des pairs que représente la mort. À l'image de la dispersion des cendres dans les socialisations funéraires instituées, les amis cherchent à unifier l'identité de la personne défunte dont les multiples facettes se sont comme disséminées à sa mort.

Qu'il s'agisse de l'incendie ou du suicide, les discours des quatre interviewés relatent deux expériences collectives de la mort au sein du groupe des pairs et représentent par leur excès des formes archétypales des socialisations funéraires instituant qu'il serait encore nécessaire d'approfondir dans de futures investigations.

2. L'entre-deux : de l'institué dans l'instituant

Deux personnes, l'un responsable de pompes funèbres privées parisiennes, et l'autre, Dominicain aux alentours de Genève, m'ont évoqué des situations dans lesquelles ils avaient officié dans un cadre qui n'était pas le leur habituellement.

Lors de l'entretien, le premier m'a révélé être intervenu au cours des dernières années dans un foyer pour jeunes où l'un des adolescents s'était défenestré et avait atterri en plein milieu de la cours où tous, professionnels et résidents, passent généralement. Pour une raison inconnue, le foyer et les jeunes n'ont pas été prévenus de la date du rite officiel et n'ont donc pas pu y participer. Selon ce directeur de pompes funèbres, l'atmosphère était très lourde dans le foyer et personne n'osait passer à l'endroit où s'était suicidé le résident. Ne sachant pas vraiment

quoi faire, les professionnels du foyer se sont adressés à lui. Il leur a alors proposé d'organiser un rite au sein du foyer, à l'endroit même où l'adolescent était décédé. Ce responsable a préparé un temps de recueillement et de prises de paroles en terminant par l'envol de colombes blanches devant environ deux cents participants. Je n'ai pas pu investiguer plus loin cette situation, mais elle révèle une *socialisation funéraire instituante* au sein d'un groupe d'appartenance particulier, le foyer où ces jeunes vivent presque quotidiennement, et a été officié par un représentant de l'institué.

L'autre situation est plus détaillée. Je n'ai pu obtenir que le discours de ce pasteur dominicain qui a lui même officié lors d'une *socialisation funéraire instituante*, à la demande des amis. Âgés de 18 et 19 ans, ils ont souhaité célébrer leur ami suicidé dans un lieu qu'il aimait particulièrement (en plein milieu de la petite ville et connue pour sa vue sur le lac Léman) et sont venus à « *largement plus de 200 jeunes, pratiquement aucun adulte* » :

« installation d'une petite tente, le temps n'était pas très très fort mais...micro pour parler et deux hauts parleurs à la fois pour le micro mais aussi pour transmettre de la musique... donc en fait la célébration elle-même a duré 40 mn à peu près..., c'était prévu à 2h, ça a commencé à 2h10 assez rapidement et ça s'est terminé autour de 3h...donc avec des interventions bien organisées, des prises de paroles bon...pas spontanées, mais très fortes sur le plan de l'émotion, c'est-à-dire il y avait un texte qu'ils lisaient (...) il y a eu trois moments de musique (...) donc vu mon âge je suis un peu moins accroché à la musique, mais en tout cas de la musique en tout cas d'aujourd'hui et de la musique que ce garçon appréciait bien sûr tout particulièrement ».
(S 27, Marc, Dominicain, p 2)

Accompagnés de frère dominicain, les amis ont donc créé leur propre rituel reprenant à leur compte des schémas des rites d'aujourd'hui. Notons les haut-parleurs, ainsi que le lieu, pour mieux se faire entendre et se rendre visible comme pour signifier qu'ils célèbrent entre eux la mort de leur ami mais qu'elle concerne toute la collectivité.

J'ai pu le noter dans les parties précédentes, Marc observe une émotion particulière se dégageant du groupe d'amis, caractérisé par les liens affectifs et une dimension physique comme si un corps avait été touché :

« la teneur un peu des paroles étaient (...) beaucoup de choses tournaient autour de la relation qu'ils avaient les uns et les autres, à différents niveaux bien sûr, et que cette relation se poursuivait au-delà de la mort bien sûr, et que dans la relation qu'ils avaient eu, même si ce garçon était de caractère (...) en tout cas il avait une très grande présence, pour eux ils en dégageaient quelque chose qui leur permettait d'avancer maintenant enfin il y avait quelque chose comme ça (...) de l'ordre d'une transmission, d'un message...à leur manière aussi ils ont dit quelque chose de l'ordre de l'espérance (p 3).
« on va dire ça, physiquement parlant lorsque ce garçon a pris la parole, les autres étaient autour, très proches, se tenaient ou ils se tenaient aussi...voilà je

veux dire il y avait quelque chose de consensuel, de très sensible..., c'est principalement ça qui me revient...il y a eu aussi des épisodes de la vie du jeune qui étaient repris, alors à la fois sur un mode un peu humoristique...beaucoup des caractéristiques concernant la personnalité de ce jeune, qui est parfois un peu chiant, c'est une expression qui a été dite plusieurs fois mais qui avait apparemment aussi le cœur sur la main...personnage aussi... là on peut trouver des traces sur son milieu de vie dans lequel il vivait, dans un milieu très aisé (...) tout ça était repris avec un mode...qu'on sentait avec une certaine authenticité dans le sens où tu nous en montrait un peu mais dans ce que tu nous montrais on trouvait aussi autre chose que l'apparence (...) il y a peut-être des mots...peut-être relation et puis en même temps authenticité, dans le propos je veux dire, ce n'était pas l'encensement, qu'on a peut-être l'habitude d'entendre dans des formes plus traditionnelles (...) c'était très vivant en fait ! moi je crois que...paradoxalement il y avait quelque chose de...il y avait une présence en fait, à la fois dans les paroles, dans la manière dont ces jeunes vivaient tout ça, du naturel, de l'authenticité, de la présence ».
(S 27, Marc, Dominicain, p 4)

Selon Marc, les amis ont su mobiliser tous les ingrédients d'un rite à part entière tout en évitant certains écueils. Le défunt n'est pas idéalisé comme trop souvent dans les rites officiels et ses jeunes amis n'hésitent pas à se moquer de lui gentiment pour finalement chercher à mettre en avant sa vraie valeur. De cette ritualité parallèle pleine de vie émane une forme de pureté comme si la mort d'un jeune faisait appel à des émotions enracinées au fin fond de chacun, tous portés par la même émotion dirigée vers le défunt et son dernier voyage. En outre, les termes utilisés réfèrent aux logiques du *naturel* et du *spontané* évoquées plus haut comme des conditions d'accession à une forme de sacré (*l'authenticité*) hors institution. Marc décrit cette énergie émanant du groupe des pairs par une présence comme si le défunt était parmi eux et que tous accédaient, en ces instants, à quelque chose de l'ordre de la transcendance.

Avec le concours de Marc, les amis ont donc créé un rite, bien qu'il soit situé en dehors des cadres classiques :

« ce que j'ai trouvé très très fort de leur part aussi, c'était le besoin de marquer, de signifier, quelque chose de l'ordre d'une célébration, de célébrer la mort, de pouvoir dire quelque chose à ce sujet, à leur manière, mais malgré tout le souhait d'avoir quelqu'un qui puisse apporter une parole d'espérance, et être un peu, c'est ce que j'ai pu faire un peu le lendemain, le fil conducteur de la célébration et pouvoir dire aussi quelque chose, de l'ordre de l'espérance mais sans non plus entrer directement dans les schémas traditionnels d'une célébration catholique ou protestante ou religieuse au sens classique du terme »
(S 27, Marc, Dominicain, p 2)

« il y avait une attente pour répondre à quelque chose de l'ordre d'une solitude qui n'avait pas pu trouver une réponse à un moment donné, de pouvoir vivre réellement cette étape, voilà il y a un deuil, il faut que le deuil puisse être réalisé selon...(...) des besoins fondamentaux qui sont ceux d'une forme de ritualité... on n'a pas du tout évoquer ce terme de ritualité (avec eux) (...) mais se retrouver, avoir un témoin de l'extérieur, je ne dis pas par rapport à moi, une

personne quelle quelle soit je pense ».
(S 27, Marc, Dominicain, p 4)

Ces *socialisations funéraires instituanes* sont à la limite de celles plus instituées et ont nécessité la présence d'un officiant, *ce témoin extérieur* qui les a accompagnée dans l'élaboration d'une *forme de ritualité*³⁹⁷. Les autres situations n'ont pas mentionné d'officiant en tant que tel et il semble que la majeure partie soient des *socialisations funéraires (auto)instituanes*, c'est-à-dire dans lesquelles le groupe assume, en tant qu'entité, le rôle d'officiant. Tout de même, la situation 27 permet de mettre en exergue la nécessité d'une représentation de l'extérieur (par un officiant, la Nature, les éléments, ou autre), auquel s'adresse les pairs afin de ne pas enfermer cette mort dans le seul groupe et de diriger leur énergie vers quelque chose. Suite à un débat entre les amis sur ce que devait revêtir Marc, « *dans l'ensemble, ils étaient tous d'accord pour qu'il y ait un signe, quelque chose qui apparaisse* » (p4). Il leur a proposé une étole et de la mettre sur lui en tant que civil, mais quand il est arrivé le lendemain, il m'explique qu'il a senti que ce n'était pas le bon choix et est venu sans autre signe distinctif. Il a été présenté comme le frère Marc, comme pour mieux insister sur la dimension affective de ce rassemblement :

« J'ai quand même l'impression que dans des événements aussi forts, existentiels comme ceux là, on a besoin de se rattacher à des racines, trouver des moments signifiants qui permettent à l'impasse de ne plus être totalement une impasse (...) tout d'un coup on retrouve une appartenance à une famille beaucoup plus large, celle de l'humanité, qui veut marquer les grandes étapes de ce que l'on vit, on en revient un peu sur la thématique du rite mais je pense que par analogie on parle même d'initiation, de grands moments comme ça, où le passage, le passage doit se faire sous une forme ou d'une autre, et si ce passage ne se fait qu'uniquement dans un milieu fermé, sans rencontre avec l'extérieur, avec ce qu'entre autre ce que je pouvais moi représenter, on loupe peut-être quelque chose de cette nature plus large...(...) je crois que ça reprend la question de repère, d'ancre, même si on les a coupé, dès le moment où des moments essentiels se passent, ou bien on les assume, ce qui n'était pas le cas puisqu'il y avait une demande, et on assume clairement qu'on a coupé le repère, et qu'on va recréer, mais probablement pas (...) on n'innove rarement les choses dans ce domaine, mais recréer quand même en soi, un rituel, mais en interne et pour reprendre mon interrogation de toute à l'heure sur qu'est-ce qui se serait passé si...(les amis ne lui avaient pas demandé), je crois qu'ils auraient fait cela, d'ailleurs ils ont posé des signes dans lesquels moi je n'ai pas eu à intervenir, si ce n'est qu'ils me demandaient à chaque fois est-ce que ça vous paraît lourd ? ça va ? et moi je disais...c'est vous qui donner le sens à ces quelques points d'ancrage... la musique, les fleurs, enfin toutes ces choses là... ».

(S 27, Marc, Dominicain, p 5)

³⁹⁷ Ce n'est d'ailleurs pas la seule socialisation funéraire instituanes dans laquelle il a joué un rôle d'officiant. Dans une école de formation à Lausanne, une jeune étudiante a été poignardée par son mari. A la demande de la direction de l'école, un temps de recueillement a été organisé sur le toit et Marc a été l'officiant. De même, un de ses amis marins s'est suicidé en 2003 et il ne souhaitait pas de cérémonie religieuse, à moins que Marc ne vienne. Les cendres ont été dispersées dans la mer accompagnée d'une prière et d'une chanson bretonne.

Confronté à un vide de repère provoqué par la réaction de la famille, les amis sont comme poussés à en construire d'autres, avec ou sans officiant religieux d'ailleurs, ce que Marc suppose et que nous avons pu voir dans toute la partie sur les *socialisations funéraires instituanes*. La violence de la réaction des parents ne se retrouvent pas dans l'ensemble des situations, mais ici, comme pour la situation 8, on peut observer ce qui sous-tend les *socialisations funéraires instituanes*, c'est-à-dire ce besoin insuffisamment satisfait lors des *socialisations funéraires instituées*, de marquer la mort. Les liens affectifs caractéristiques de ce groupe doivent être représentés de manière particulière à travers une ritualisation dont les paroles et les gestes sont signifiants pour les pairs mais sans manquer d'être dirigé vers l'extérieur et ainsi mieux l'ancrer dans la réalité. Si l'on en croit son discours, Marc a d'ailleurs su se positionner dans ce qui semble manquer à certains officiants et/ou qui est très souvent évoqué par les jeunes vis à vis des officiants religieux. Il leur a proposé un chemin et les a laissé disposer eux-mêmes les points d'ancrage ainsi que le sens à leur accorder :

« trois quatre minutes comme ça, pour aussi ouvrir, c'est aussi ce qu'ils m'avaient demandé, quelque chose de l'espérance en étant... je veux dire sur un mode suggestif par rapport aux grandes traditions religieuses donc j'ai parlé de la nécessité ou de l'importance que l'homme, de manière générale, à chercher du sens à sa vie, et même dans des situations où on ne peut pas trouver un sens à l'absurde, à la mort sous cette forme, c'est un jeune, que nous avons chacun, probablement mais selon notre propre histoire, a rebondir parce qu'une mort comme celle là paradoxalement peut aussi nous amener à nous interroger sur la vie et sur le sens que nous, nous avons donné à notre manière d'être et peut-être que le message de ce jeune est de nous laisser porter par ce qu'il a été avant et que le signe qu'il a donné n'a pas à être jugé en tant que tel en fait... donc je suis resté un peu dans cette approche-là... de la dimension très paradoxale, à parler d'espérance alors qu'il n'y a pas de sens à une mort comme celle-là mais que dans la vie, il y a une dimension paradoxale si on veut rebondir en tout cas et trouver peut-être quand même un petit plus qui fait qu'on continue à vivre... ».
(S 27, Marc, Dominicain, p 4)

Au travers des *socialisations funéraires instituées et instituanes*, les amis portent leur regard dans une même direction, quelle que soit le type de mort. Ils cherchent à comprendre l'« absurdité » de la mort de leur ami(e) et à se sortir de ce paradoxe pour continuer à vivre, à marquer la continuité face à ce qui a provoqué une discontinuité.

A leur manière, les membres du groupe d'amis proches parviennent donc à inscrire cette mort dans le temps et l'espace dans des formes significatives pour le groupe des pairs et vont jusqu'à l'inscrire dans leur propre intimité. Dans la prochaine partie, je continuerai ainsi à décrire dans un premier temps ce qui relève du groupe des pairs, certaines fois en lien avec les parents, pour ensuite, dans un deuxième temps, me concentrer sur l'intime.

Quatrième partie

Marquer la mort autrement

Chapitre VI : Multiplier les temps et les espaces

1. Circonscrire la mort

1.1 Voir et marquer les lieux de l'accident

Qu'il s'agisse d'une mort accidentelle ou d'un suicide, les amis sont nombreux à souhaiter voir où cela s'est produit. Pour une petite minorité (S 4 et S 14), les lieux n'ont pas procuré d'émotion particulière et peu de chose ont été vécues au sein du groupe (ils seront abordés dans la partie sur le vécu intime).

Face au suicide d'Henri, s'étant jeté avec sa voiture depuis un site de départ pour parapentes, des amis ont ressenti le besoin d'aller voir :

« on est allé se recueillir au départ d'Alta où il s'est jeté (...) on était entre nous, les 10, ceux qui avaient vécu les soirées à St Hilaire et tout l'aspect, les potes de l'époque lycée, et c'était vraiment..., on est allé se poser, on est allé voir les traces de frein, enfin de roues juste devant le truc, on a regardé s'il n'y avait pas des choses qu'il avait laissé ou quoi, ça faisait de la hauteur quand même ».
(S 6, Frédéric, p 8)

« c'était le dernier endroit où il était, on voulait voir les dernières choses qu'il avait vu tu vois (...) à refaire le plan...à voir les gens qui passaient et à ne pas pouvoir s'empêcher de leurs dire que notre pote venait de se suicider, enfin tu vois besoin de parler, on a allumé des bougies, on a jeté son chapeau je crois...on n'était pas tous là...c'était vraiment les potes proches quoi...on s'est même engueulés...(sur comment il est tombé) voilà, on est resté jusqu'à la nuit ».
(S 6, Vincent, p 3, 4)

Comme si la mort d'Henri ne pouvait être réalisable qu'entre eux, ses amis sont venus se recueillir sur les lieux de son suicide. Pourtant, ils ressentent en même temps le besoin d'interpeler les passants pour ancrer cette réalité dans un contexte plus large que leur seul groupe de proches. Ensemble, les amis cherchent à reconstruire le parcours de leur ami jusqu'à la fin. Ils *s'engueulent* même sur la trajectoire qu'a dû effectuer la voiture dans le vide. Henri a en fait laissé un message à Vincent sur son répondeur lui demandant « *est-ce que tu as déjà vu un homme volant ?* ». Regardant le vide, Vincent a dit qu'Henri n'avait pas

volé du tout, ou alors quelques secondes, et que la voiture avait dû heurter très vite les rochers. Ils se sont alors disputés sur cette hypothèse, Vincent ayant besoin de plus de détails et faisant preuve d'une logique rationnelle sur l'interprétation de la chute, alors que les autres amis trouvaient cette même logique trop déplacée. Malgré la dispute, ils sont restés ensemble et se sont recueillis avec des bougies jusque dans la nuit comme pour marquer symboliquement le lieu de sa mort :

« ça a duré un moment (...) il y a eu un silence, enfin ça a tout de suite pris, il y a eu des rigolades, il y a eu des trucs, c'était ça qui était...c'était pas...on sentait qu'on continuait à vivre de toute façon et que ça allait...donc il y a eu des rires, ouais même des fous rires, bon c'était peut-être un moyen de décharger des choses de toute façon mais c'était marrant (...) Ouais on a allumé les petites lampiottes, et ouais le silence il s'est imposé, chacun avait besoin de se recueillir et de réfléchir un peu mais non il n'y a pas eu de parole...non c'était on continuait à vivre comme on le faisait quoi, quand on se voyait... ».
(S 6, Frédéric, p 8)

Bien qu'un temps de recueillement soit presque naturellement imposé³⁹⁸, la mort ne doit pas être marquée uniquement par la retenue à travers le silence et les pleurs, mais aussi par son inverse : la décharge par les *rigolades* et les *fous rires*³⁹⁹. La mort signifie l'arrêt du temps, mais aussi la nécessité d'apporter de la vie et de continuer, semble dire Frédéric. Ce mélange des deux facettes d'une même pièce est caractéristique de ces *socialisations funéraires instituant*es où les amis sont traversés par des émotions qui, contradictoires dans leur quotidien, fusionnent en une seule émotion dans l'exceptionnel de la mort. Face à la mort d'un des leurs, les amis se reposent sur le groupe et se sentent soutenus parce qu'ils en connaissent le fonctionnement.

Par leur recueillement particulier, les amis signifient aussi la mort dans ce lieu comme s'il faisait partie désormais de l'identité du défunt⁴⁰⁰. D'ailleurs, ce dernier est présent à ces instants : « *Laure, elle n'a pas arrêté de...je ne l'ai pas vu pleurer du tout...elle n'a que souri...elle regardait le ciel et elle souriait parce qu'il la regardait* » (S 6, Vincent p 4). L'état de béatitude de Laure semble être valable pour tout le groupe d'amis, comme s'ils avaient tous accédé à une forme de sacré dans laquelle ils pouvaient ressentir la présence du mort. En outre, ils agissent comme si Henri était enfermé dans le lieu de son suicide, et par leur recueillement particulier, les amis font converger leur énergie individuelle pour s'adresser symboliquement à lui et l'accompagner dans son dernier voyage⁴⁰¹.

³⁹⁸ On retrouve le naturel et le spontané comme imposition.

³⁹⁹ A ce sujet, voir notamment Wetzel Marc, "Rire à en pleurer, in La mort à vivre", in *Autrement*, Deuil : vivre c'est perdre, n°128, n° spécial, mars 1992, pp. 171-179

⁴⁰⁰ Voir également Chapitre IV, 2 Représenter l'identité multiple de l'ami(e)

⁴⁰¹ On le retrouve également dans VI : Multiplier les temps et les espaces

Comme pour les amis d'Henri, d'autres situations révèlent un besoin de situer le lieu de la mort et d'effectuer quelques gestes en direction du défunt en se recueillant. Ces socialisations autour du lieu du suicide ou de l'accident permettent de circonscrire ces morts, c'est-à-dire de les fixer à ces endroits et qu'elles ne viennent pas envahir les autres sphères des vivants. Comparant avec le rite officiel où les amis se sont retenus de montrer trop d'émotion, Laurence considère qu'aller sur les lieux est un des moments les plus importants, notamment car les parents n'étaient pas présents :

« pour voir, pour comprendre comment ça s'est passé (...) on a vraiment vu la trace de la voiture, l'arbre à moitié défoncé et on a vu l'arbre dans lequel Rémy a été éjecté quoi...c'était un moment où ça nous a vachement...ça a vachement plombé le truc quoi...on a vraiment visualisé à ce moment-là quoi...on a visualisé l'ampleur de l'accident, et la force avec laquelle il a atterri dans l'arbre, c'est un moment qui a été vachement...vachement silencieux d'ailleurs parce que personne n'a rien dit ».
(S 16, Laurence, p 9)

La vision du lieu de la mort agit telle une chape de plomb. Stupéfaits face à la violence de la mort, les amis présents sont incapables d'émettre une parole, mais ils ont besoin de visualiser, comme si la vue était le seul sens capable de saisir la réalité alors que tous les autres étaient comme obstrués par l'incommensurabilité de la mort.

Dans une autre situation (accident de scooter), la famille était présente sur les lieux, ce qui n'a pas empêché les amis de se recueillir uniquement entre eux :

« là ouais on a fait un rituel, on a laissé la famille un moment de côté, tous les potes on est parti parce que ouais c'était vraiment ça, je te dis une route de campagne, à côté il y avait des champs, et on s'est mis dans un champ tous les potes, on s'est donné la main, on a fait une minute de silence, en pensant à lui et tout ça (...) Ben donc on a apporté des bougies...il y a...moi j'ai apporté une fleur avec mon ami, j'ai une copine qui était très proche de lui parce qu'elle était sortie avec (...) et elle a carrément décroché un collier qu'elle avait autour du coup, qu'elle a mis dans une fourre plastique et qu'elle a laissé là-bas quoi ».
(S 21 Valérie p 3 P 4)

Comme si le défunt avait besoin d'être accompagné spécifiquement par ses pairs, les amis se recueillent et dirigent symboliquement leur pensée vers le mort. Ils marquent ainsi de leur empreinte ce lieu chargé de mort. Par une fleur, des bougies et des objets leur appartenant, les amis circonscrivent la mort à cet endroit précis, agissant ainsi comme tout groupe face à la mort dont il faut symboliquement se protéger : ils la situent quelque part pour qu'elle ne vienne pas les envahir dans les autres sphères de leur vie.

En cela, ce marquage des lieux de la mort par les amis peut se comprendre comme une *borne*

de mémoire au sens de Laetitia Nicolas⁴⁰². Cependant dans mon échantillon, ces lieux ne semblent avoir été investi qu'une seule fois par les amis comme s'il ne leur était pas nécessaire d'entretenir et de conserver ces espaces pour entretenir la mémoire du mort. Comme pour confirmer cette différence, Elisabeth, mère de Paul, évoque des instants similaires avec une silhouette noire aux bords de la route. Initiée par elle, tous les amis l'ont rejoint :

« on a fait une opération silhouette sur la 532, l'endroit de sa mort et c'est vrai qu'au moment des foins, on se retrouvait, on avait complètement entouré de roses rouges partout et puis on avait mis du foin bien frais, le meilleur des foins aux pieds de la silhouette, et puis on avait mis déjà un nom et puis on s'était tous recueilli (...) on s'est tous retrouvé autour de la silhouette de Paul, on y a passé 5-10 mn autour sans rien dire, on n'a mis du foin, des roses rouges partout, et puis bon on était là...on était au foin mais on est venu lui dire qu'on était là, on est toujours là, et puis on est remonté (...) on n'a jamais eu l'attitude négative, moi j'ai mené la marche, mais on n'a jamais eu d'attitude négative, quand on parle de Paul, c'est des fois on éclate en sanglots mais on éclate tout de suite de rire derrière, c'est jamais triste ! Quand on parle de Paul, c'est la joie ! ».
(S 26, Elisabeth, p 9)

Sans être « jeunes », cette mère a tout d'une attitude qui généralement les caractérise. Comme un totem autour duquel le groupe formé par la mère et les amis, les silhouettes noires localisent les morts de la route. Elles le sont dans un but affiché de prévention, mais n'en sont pas moins une tentative de circonscription de la mort à l'endroit de l'accident afin de s'en protéger.

D'après mon échantillon, le lieu de la mort se doit d'être marqué mais il n'est pas significatif pour les amis de se préoccuper de la conservation de cette trace. Par ailleurs, ils trouvent d'autres temps et d'autres espaces pour marquer encore plus cette mort.

1.2 Poser une plaque

Confirmée par les différents professionnels que j'ai pu rencontrer, la pose d'une plaque s'observe régulièrement lors de décès pour des jeunes défunts. Pour les situations de mon échantillon, ces instants se sont généralement effectués entre jeunes ou alors les parents étaient présents mais les amis restaient les principaux initiateurs et participants.

Deux situations concernent des accidents en montagne. L'un en alpinisme où ils sont allés poser une plaque deux mois après (S 25, Céline). L'autre situation est celle d'un accident de ski et sur laquelle je m'appuierai comme illustration. Une stèle a été fabriquée pendant l'hiver

⁴⁰²<http://bornes-de-memoire.over-blog.com/>

et les amis sont montés pour la fixer en été, les parents n'étaient pas présents :

« on s'est retrouvé à Chamrousse, on s'est retrouvé le dimanche matin, très détendus tous, comme si de rien n'était, comme si on allait faire une ballade quoi. Donc tout le long de la ballade tout allait bien, il faisait beau, et d'un coup paf on passe dans un petit goulet hyper sombre, hyper noir, il y a du brouillard...donc là l'ambiance elle est un peu tombée quoi et...et voilà, c'était juste un peu au dessus, c'était tendu (...) on montait ensemble, c'était notre truc collectif quelque part »
(S 3, Marie, p 11, 12)

Se retrouvant entre eux, les amis entament l'ascension vers le lieu de la mort de leur ami, comme pour marquer symboliquement l'accession à une forme de sacré. Le récit est d'autant plus significatif que Marie évoque ce passage dans ce qui semble être une autre dimension. Comme s'ils étaient en alerte, présents et réceptifs, les amis traversent un *brouillard* comme la transition entre le jour et la nuit. Comme la fête plus haut, ce passage survient instantanément, *d'un coup paf*, et les amis entrent dans ce monde de l'*hyper* sensibilité, *c'était tendu*, seule réponse possible face à l'*hypo* provoqué par la mort. Ceci est d'autant plus confirmé ensuite où ces instants semblent avoir été efficaces pour signifier la mort :

« une fois qu'on a posé la plaque et qu'on est tout allés voir où c'était, moi j'ai eu l'impression qu'il y a eu comme un « fffffffoooouuuuuuu », ouais comme un apaisement quand même, pour beaucoup. Et ça...pour le coup la preuve c'est qu'on était tous là...c'est le truc où on était tous là...(...) on est 25 ouais...et c'est des gens qu'ils connaissaient très bien, et pour qui il avait compté... »
(S 3, Marie, p 12, 13)

Marquer la montagne par la pose d'une plaque fait exister la mort de l'ami et permet de la localiser. Ces instants sont particulièrement significatifs pour les participants qui allient l'effort physique de l'ascension à celui plus symbolique de laisser partir le défunt. Ces instants sont également de l'ordre de la commémoration puisqu'ils sont effectués plusieurs mois après le décès. La situation de deux jeunes kayakistes l'illustre d'ailleurs très bien. Quelques mois suite aux obsèques, les amis, accompagnés des parents, ont posé une première plaque :

« avec des vieux potes à nous, c'était à ¾ h de marche, et qui n'est pas facile, c'est particulier quoi, ben ouais ça m'a permis de voir où il est mort quoi (...) on est resté sur place une heure, il y avait pas mal de monde, une cinquantaine de personnes, il y en a qui ont jeté des fleurs dans l'eau, et puis rien quoi. (...) on s'est recueilli quoi...certains discutaient...enfin ouais en fait c'était assez cool, ouais c'était vraiment cool quoi, on était là en chaussure de rando machin donc ce n'était pas la cérémonie...enfin c'était à la cool quoi, sac à dos dans le dos, on fumait...voilà (...) Non, non rien n'a été dit, la plaque avait déjà été posée ».
(S 17, Bénédicte, p 7, 8)

Sans être aussi explicite que la situation de Marie, les amis et les parents doivent cheminer

jusqu'à l'endroit de la mort où finalement ils jèteront des fleurs et où certains se recueilleront. L'ambiance était apparemment détendue comme pour la pose d'une seconde plaque, deux mois plus tard à la base nautique :

« ils ont collé la plaque sur un des murs de la base nautique, qui donne sur la Marne (...) et après on s'est dirigé vers la plaque qui est dehors, et je ne sais pas comment il s'appelle, Laurent je crois, qui a dit quelques trucs et demandé une minute de silence pour Victor, mais bon voilà pareil c'était assez décontracté, on était dehors ».
(S 17, Bénédicte, p 8)

Fixer une plaque sur les lieux de l'accident permet de circonscrire cette mort à cet endroit, c'est-à-dire de l'ancrer dans un lieu pour mémoire mais également pour que tous les autres lieux ne soient pas marqués par la mort et permettent aux vivants de poursuivre. Des paroles sont émises mais elles ne semblent pas être primordiales comme si ce qui se fait normalement dans un rite ne devait presque pas être répété ici. Au contraire, le regroupement est décontracté, contrairement à un rite où tout le monde est tendu par l'émotion, et prend place en extérieur comme pour sortir des cadres trop étreints d'une enceinte, religieuse ou non. Ces deux temps commémoratifs, bien que distincts, semblent avoir aidé les amis, le second donnant lieu également à une soirée entre amis (voir plus haut).

Sans refaire le même développement ici, on peut observer des éléments similaires avec une troisième illustration où l'urne des cendres d'une amie, avec celle de sa mère défunte, a été inhumée dans une clairière, près du champ où les amis avaient célébré sa mort autour d'un feu. À l'initiative de la sœur, les amis ont participé :

« un an après on est retourné au Salève, ça c'était à l'initiative de sa sœur, elle avait fait un album photo, et puis un cahier où on pouvait tous pu écrire un mot (...) elle avait gardé la boîte avec ses cendres...(...) l'urne de Karine et l'urne de la mère à Karine qui était décédée juste avant à peu près avant Karine (...) elle voulait les mettre au Salève (*montagne*) et puis planter un arbre au-dessus. Donc un an après on a été avant tout pour ça, pour mettre ses cendres au Salève, et puis on a planté un...je ne sais plus l'arbre ».
(S 5, Anouck, p 4, 5)

Dans un lieu représentant l'amie défunte ainsi que le groupe des pairs, l'urne de Karine, et de sa mère, ont été inhumées sous un arbre en bordure de forêt avec une belle vue, comme pour les fixer dans un cadre signe de vie et de permanence. Une nouvelle fois, les amis usent de la symbolique de la Nature pour signifier une fin et une continuité.

1.3 Se rendre visible ou les *grafs* comme *memento mori contemporains*

Dans la situation 1, les amis ont investi un espace pendant plusieurs semaines, en l'occurrence le devant d'un temple dans une des communes de Genève. Tout en sachant que ce n'était pas anodin, les amis l'ont investi car c'était l'endroit où était tout le temps leur ami et avec l'accord du Pasteur : « *c'était vraiment centré autour de Marc devant le temple (...) le temple, bon il y avait ce côté un peu cérémonie parce que c'était un temple mais c'était quand même plus parce que c'était l'endroit où on se voyait* » (S 1, Yannick p 6). Leur ami défunt était musulman, et sans l'avoir posé en ces termes, leur temps de « squat » devant le temple équivaut presque à la première phase de deuil dans cette religion :

« on a mis des bougies, on a mis sa photos sur le temple avec des petites bougies et une rose, des choses comme ça, et puis on est resté là-bas tous les jours, on est resté là-bas je sais pas trois semaines, deux semaines, même peut-être plus, au début je sais qu'il y avait beaucoup de monde et puis avec le temps, il y avait de moins en moins de monde mais...au moins 30 jours, on se voyait automatiquement là-bas, pour discuter de ça ou pour se voir comme on se voyait d'habitude entre amis »
(S 1, Yannick, p 6)

Selon Yannick, ces semaines passées devant le temple étaient une forme d'hommage ainsi qu'un rappel aux autres amis, plus ou moins proches, pour qu'ils fassent attention en voiture⁴⁰³. Comme s'ils avaient besoin d'un lieu pour marquer la mort et vivre cette séparation, ils ont investi les devants de ce temple pour célébrer un ami musulman alors qu'eux-mêmes se définissent comme athées.

Ce syncrétisme est à l'image de nombreux jeunes face à la mort d'un ami où les bricolages sont cohérents à leur yeux puisque les éléments qu'ils regroupent représentent le défunt et son groupe de pairs. En outre, tout en personnalisant cet espace devant le temple, les amis ne manquaient pas de s'adresser aux passants, dont ceux sortant du théâtre juste en face, pour leur parler de leur ami défunt :

« c'était juste à côté du théâtre de C., dès fois il y avait des gens intrigués, y en a qui connaissent parce qu'ils habitent C. (...) il y en a qui s'approchaient, qui nous disaient quelques mots...il y avait des bourrés qui venaient nous parler aussi...ouais on a croisé toute sorte de gens, c'est clair que quand quelqu'un d'inconnu venait, on discutait plutôt de ça parce que c'était l'ambiance à cet endroit...après j'y repense en te le disant des choses ça m'a paru tellement normal en fait (...) le fait qu'on soit visible quand même quelque part comme ça, je crois qu'il y a des gens ça leur a permis...je sais pas, de discuter, c'est pas quelque chose que tu peux faire tout le temps comme ça... »
(S 1 Yannick, p 6, 7, 8)

⁴⁰³ Voir également partie Chapitre V, 1.2.2 Interpeller sur l'exceptionnel

Tout en lui rendant hommage, ces amis prennent conscience de la réalité de cette mort et cherchent à la rendre visible aux yeux des autres. Instaurant une sorte de rupture dans leur quotidien et celui des habitants de la commune, les amis ressentent le besoin de marquer cette mort et d'en parler entre eux mais également avec tous ceux qui passent en les arrêtant un instant. Ce lieu créé de toute pièce par les amis correspond d'ailleurs à une certaine définition en géographie où le « lieu » est défini par l'annulation des distances et de toute séparation. À leur manière, ces jeunes amis ré-crément des formes de marquage de la mort dans l'espace urbain et convoquent le social, les Autres, pour qu'ils réagissent. S'installant près du temple, le groupe des pairs rappellent aux vivants qu'ils sont mortels comme les *memento mori* à différentes époques. A ce titre, le graf qu'ils ont produit est encore plus probant. À l'époque de l'entretien, il n'avait pas encore été fait et voici comment Yannick en parle :

« ensuite quelque chose qui va motiver tout le monde, c'est le projet du tag, Jul', il est connu en Suisse, c'est un tagueur, la mairie de C. elle est d'accord pour qu'il dessine les trois visages donc je suis sûr...quand les gens ils vont croiser les visages, 2 mètres sur 2 mètres, ça va déjà être...ils ne vont plus parler pour parler, je veux dire qu'on sera en train de parler et qu'on sera à 2 mètres de Marc par exemple et que je tournerai le visage, regarde, alors s't plait ne dit pas les choses pour laisser dormir et ne rien faire, il est juste là, il te regarde quelque part (...) quelque chose pour booster un peu les gens et prendre conscience parce que...pas qu'ils se fassent endormir ».
(S 1, Yannick, p 4, 5)

Par ce graf, Yannick et ses amis veulent réveiller les gens et les interpeler sur la réalité de la mort qui les a frappés mais qui touchera également toutes les autres personnes. Ils les préviennent que la vie est courte et qu'ils ne faut pas se laisser endormir par la fable d'une société où personne ne meurt, comparativement à d'autres époques, et où le culte de la jeunesse est prégnant.

Forme de *memento mori*, ce graf a effectivement été réalisé dans un espace public fréquenté de la ville. La dimension personnalisée de ces morts se retrouve ainsi à travers le tag tout autant qu'il en appelle à celle plus collective par sa visibilité. C'est ce qui semble avoir été le cas dans la situation de Sarah où lors d'une soirée dans un squat genevois « *il y a des potes qui ont fait des grafs* » (S 22, Sarah, p 8).

Il n'a pas été possible d'obtenir des photos des grafs concernant ces deux situations. En revanche, j'ai pu en répertorier deux autres. Elles ne font pas partie de mon échantillon mais feront l'objet de prochaines recherches.



Fig. 24 : Graff (Tiré d'un article du journal *Le Courrier* (Genève), le 17 Décembre 2005, p10)

Le premier a été effectué après 2004, le jeune avait 19 ans. Le second graf, pour un jeune décédé en 2008 à l'âge de 24 ans, a été produit à Grenoble sur un axe cycliste très fréquenté pour aller sur le site universitaire :



Fig. 25 : *In Memory of Stick*

Inscription « *mort de sa passion, à jamais dans nos cœurs, repose en paix* ».

Ce tag fait environ 6 mètres de long sur trois mètres de hauteur et ne peut être évité. À la manière des artistes dessinant des *memento mori* dans les siècles passés, les amis se font les porte parole de la réalité de la mort dans une société pacifiée où, bien qu'elle soit moins présente, elle peut frapper n'importe qui, même un jeune.

1.4 Inscrire la mort sur Internet

Nous avons pu l'observer dans les premiers chapitres, Internet est un espace depuis longtemps investi par toutes les grandes religions qui en ont fait un lieu, même s'il est dit « virtuel », de célébrations et de communion⁴⁰⁴. À leur manière, les amis vont s'engouffrer dans ce nouvel espace où la mort de leur ami doit également être signifiée et circonscrite. Dans une situation, ses amis ont créé un blog :

« Oui, un blog, il y a un blog qui a été créé par un de ses copains (...) donc chacun a mis des photos qu'il avait chez lui, avec des petites phrases (...) en fait chacun a un peu apporté son truc, surtout au niveau des photos que tout le monde l'a apporté, la personne elle-même, son ami, a créé lui-même le blog et tout ça, nous on a été le voir, il a dit « si vous voulez mettre des photos et tout » et nous on l'a fait ».
(S 21, Valérie, p 4)

Cette plateforme permet de réunir ainsi les amis autour d'un même lieu « virtuel » mais néanmoins très significatifs pour les amis. Internet leur permet de créer un lieu commun où comme dans un cahier chacun écrit un message à l'attention des proches et/ou du mort et comme pour un album photo ils retracent leur vie avec le défunt.

À l'image d'une tombe dans un cimetière, la page Internet (blog ou autre) permet d'individualiser une mort tout en se servant d'un support collectif, signe d'une préoccupation de la part des amis de marquer au sein du groupe des pairs cette mort tout en l'adressant potentiellement à un collectif qui les dépasse. En ce sens, les amis circonscrivent la mort d'une manière particulière et reconnaissable par tous.

D'ailleurs, cette plateforme est souvent utilisée pour rencontrer des amis et les mettre en lien avec la création d'un forum :

« enfin ce qui est sûr au début tout le monde pleurait sur le forum (...) mais depuis que c'est passé, c'est plus devenu un truc où les kayakistes se donnent rendez-vous pour se rencontrer et tout ça, ouais où est-ce qu'on va picoler ce week-end, donc ça y est c'est descendu maintenant. Donc le forum a été créé au début pour Victor et c'est devenu un forum qui permet à des personnes qui se voyaient moins d'avoir renoué contact et tout autour du kayak... ».
(S 17, Bénédicte, p 4)

La mort inscrite sur Internet sert à regrouper les vivants et recréer des liens entre eux, rappelant ainsi un des grands rôles de la mort, celle d'unifier les survivants. On retrouve aussi la même volonté de continuer à vivre qu'ont particulièrement les jeunes amis à travers de nouvelles rencontres. Des sites Internet peuvent aussi être créés avec des témoignages et

⁴⁰⁴ Mayer Jean-François, *Internet et Religion*, Infolio Editions, Gollion (Suisse), 2005, 179p et le chapitre III, 1.4.2 Internet : usages religieux et spatialisation des défunts

des photos. Par exemple pour Jean (S 6) où ses textes avaient été mis en ligne avant d'être retirés, ou encore la situation 18 où « *il y a une page Internet qui a été faite, que tu pourras trouver d'ailleurs si tu vas sur squat.net* » (S 18, Mégane p 2). La mort est ainsi marquée et localisée sur cet espace dit virtuel.

Une illustration récente est apparue également dans mon échantillon suite au décès accidentel d'un adolescent de 17 ans d'une balle dans la tête (S 28). Très vite, un de ses meilleurs amis a créé une page Facebook. Le premier objectif était d'avoir un espace de discussion entre pairs pour définir ce qu'ils allaient inscrire sur sa pierre tombale. En l'espace de quelques jours, environs 70 messages ont été écrits par une vingtaine d'amis pour se mettre d'accord sur quelques phrases. A l'époque de l'entretien et de la dernière consultation de la page Facebook, les amis n'avaient pas encore terminé leur discussion.

Lorsque j'ai consulté cette page le 25 Mai 2010, ils étaient 880 à s'être associés à cette page Facebook où l'on peut trouver une vidéo en hommage à Paul et des photos de lui et de ses amis. Lors de ma consultation, j'ai pu comptabiliser plus de 290 messages adressés au défunt et aux proches, entre le 26 mars 2010 à 20h33, date du premier message, et le 22 Mai 2010 à 14h29. La majeure partie proviennent des amis avec quelques correspondances avec la mère du défunt. Pour l'heure, cette situation n'a pas pu être plus investiguée, mais il est certain que l'investissement des amis est tout à fait probant. Il serait nécessaire d'effectuer un travail plus complet sur des situations similaires et d'analyser les discours qui sont produits sur Internet. En outre, sans avoir été présent dans mon échantillon, j'ai effectué des recherches sur les plateformes de diffusion vidéo telles que Youtube et Dailymotion qui laissent penser que de multiples blogs, forums et sites Internet sont créés à l'occasion d'un décès. Sans être spécifiques aux jeunes puisque semble-t-il de nombreuses mères adressent des vidéos en hommage à leur fils ou fille, j'ai pu trouver un nombre impressionnant de vidéos et de montages photos en mémoire d'un(e) défunt(e).

1.4 Inscrire la mort dans les jeux vidéos

En dehors des mes entretiens, j'ai pu recenser et visionner une ritualité parallèle organisée à l'intérieur du jeu vidéo en réseaux World of Warcraft. En cela, les jeux vidéos permettent également d'atténuer la douleur de la séparation en rendant l'absent présent à l'intérieur même du jeu.

Ayant appris le décès d'un des joueurs, les membres de la *gilde* ont décidé de se recueillir dans le jeu avec leur personnage respectif. Tous se sont réunis auprès d'un lac, le personnage du défunt aux bords de l'eau et tous les autres compagnons l'entourant dans un moment de recueillement. La plateforme du jeu en réseau a permis d'une certaine manière à tous ces joueurs de signifier l'absence à l'intérieur du jeu et de ritualiser l'adieu dans ce cercle d'appartenance particulier :



Fig. 26 : Maliciane 1⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Images tirées de leur forum. Il n'a pas été possible d'extraire une image de la vidéo, dans laquelle s'est déroulée cette ritualisation aux bords d'un lac. Ce sont donc autres images que j'ai disposées ici.



Fig. 27 : Mal'Ganis 2

À tous ces titres, il semble plus que nécessaire d'investir le monde d'Internet et des jeux vidéos en ligne afin de rechercher les multiples *socialisations funéraires instituantes* accessibles. Dans cet espace particulier, la mort est circonscrite et ritualisée par les pairs pour construire du sens autour de la mort de leur ami. Au même titre que les lieux de l'accident, la tombe peut être investie dans un premier temps mais les amis ne se préoccupent pas, ou très peu, de l'entretien de cette trace. En revanche, ils préfèrent choisir des espaces et des matières qui signifient la durée et qui ne leur exigera pas un investissement régulier. Les uns vont poser une plaque et la sceller sur les lieux de l'accident, les autres vont se rendre visible pendant un temps et ensuite figer dans la pierre et aux yeux de tous des *memento mori*, ou encore d'autres vont discuter via Facebook de l'épithaphe à graver sur la pierre tombale, et même créer une page Facebook. La pierre et le dessin, même si les formes de les utiliser sont différentes, reprennent des images classiques pour signifier la durée. En cela, Internet est un des outils signifiant la durée et permettant un minimum d'investissement de la part des amis tout en sachant que la page restera disponible.

2. Les hommages

2.1 Hors les murs

2.1.1 La patinoire

Dans la situation 21, les amis du défunt ont décidé de louer une dizaine de jour après le décès une patinoire pendant toute une après-midi avec un usage exclusif :

« franchement c'était géant parce qu' il n'y a pas eu du tout de pleurs et tout, c'était vraiment, dans le sens ouais.. bon esprit par rapport à lui...

Et qu'est-ce que vous avez fait ?

Ben simplement on a fait des tours dans la patinoire quoi (...) on était une bonne cinquantaine, et on a fait des tours sur de la musique qu'il écoutait, il écoutait souvent du hardcore en fait, donc on a fait des tours toute l'après-midi, soit à se donner la main, à faire les couillons là-dessus, on avait la patinoire pour nous tout seuls donc on a fait ça en son honneur quoi...ouais ouais voilà on patinait en pensant à lui quoi, c'était chouette franchement, c'était beau, c'était vraiment beau (...) lui aussi il aurait bien aimé être là (*en souriant*), la patinoire pour lui tout seul, de chien ! (*expression genevoise*) (...) là c'était vraiment de l'éclate, c'était vraiment de l'éclate pour lui, on ne voulait justement pas que ça soit soit rituel ou que ça soit triste, vraiment pas, au contraire, on voulait justement qu'on s'éclate, et c'était le but de cette histoire de patinage, mais on se l'est dit avant, on a dit « on va là bas, c'est pour l'éclate, c'est en pensant à lui mais..., en pensant à lui dans la joie quoi ».

(S 21, Valérie, p 3)

L'esprit de cet hommage se voulait ouvert et joyeux contrairement à un rituel associé à une solennité rigide et triste. Ses amis ont recherché l'*éclate* comme pour signifier symboliquement qu'il était désormais partout et qu'ils penseraient à lui. Face à la mort, le corps des amis est mis à mal (« hard-corps ») et il leur nécessaire de se sentir proche les uns des autres. Se tenant par la main, ils font symboliquement des cercles autour défunt comme une dernier hommage et comme s'ils lui transmettaient leur énergie mutuelle pour son dernier voyage.

2.1.2 Les fêtes

J'associerai dans cette partie les fêtes effectuées pour les dates anniversaires. Certaines sont à l'initiative des parents et les amis s'ajustent à la demande des parents et ne sont pas évoquées comme essentielles pour le groupe d'amis (3, 9, 16, 22, 24). J'exposerai ici une situation où les parents ont proposé de faire l'anniversaire chez eux, et où les amis ont pleinement saisi l'occasion pour en faire des fêtes presque chaque année.

La première a eu lieu deux mois après sa mort uniquement entre amis, et ensuite aux dates anniversaires avec les parents. L'esprit de leur soirée est de se retrouver autour de la musique et de se produire devant les amis, une manière aussi pour eux de montrer ce qu'ils savent faire

aux parents : « *ça leur fait super plaisir, même s'ils ne comprennent pas cette musique, ça leur fait super plaisir parce qu'ils voient que ça avance (...)* et même si on sait que ça colle pas forcément avec leurs styles musicaux, ben voilà, « on est des potes à Jean, on fait ça, on vous montre » » (S 6, Frédéric, p 14, 15). Ces occasions sont des temps pour se reconforter et également reconnaître l'ami défunt et se reconnaître en tant que groupe à travers la fête :

« on le fait de la seule façon qu'on sache le faire, c'était des fêtes et des sounds system avant quand il vivait eh ben ça continue comme ça avec des sons, le but de la soirée c'est d'avoir une grosse animation son et puis de toute façon à côté, comme toujours, on passe du temps à délirer (...) La seule chose qu'on a appris à faire dans des réunions avec des potes, c'est des soirées avec du son et tchatcher et machin (...) aussi parce que c'est le...ouais le meilleur moyen de lui montrer que ça continue...(...) on n'allait pas changer non plus radicalement et passer des soirées austères à se dire « putain il est mort » (...) le but de la soirée c'est de rendre hommage à Jean, eh ben on lui rend hommage avec de la joie et pas avec de la... tu vois...et si il y a des moments de tristesse dans ces moments là, ben c'est les meilleurs moments, parce que ça veut dire que c'est le moment de l'avoir, ce petit coup de blues, parce que justement tu es entouré de personnes qui seront les plus à même de t'aider dans ce cas là... ».
(S 6, Frédéric, p 14, 15)

La vie continue et les amis se le rappellent à travers la fête. Dans ces instants, ils peuvent pleurer car les personnes présentes sont les seules capables à leurs yeux de les comprendre. Ces temps festifs diffèrent néanmoins de ceux évoqués plus haut puisqu'il ne s'agit plus directement de faire face à la mort et de survivre mais plutôt de rendre hommage et de montrer que la vie continue, même sans lui. Dans cet esprit, chacun des amis invite quelques amis proches pour élargir le cercle des connaissances :

« l'idée de base c'était hommage à Jean mais on fait la fête et on continue à amener des gens proches de nous et on continue à agrandir un petit peu le cercle et voilà s'amuser, s'amuser mais garder une touche de...une pensée pour lui...et ouais elle (*sa sœur*) qui arrive, c'est essentiel d'avoir 5 mn de...ceux qui connaissent pas voilà vous êtes là pour ça, en partie parce que c'est ce qui fait qu'on est là aujourd'hui, et ouais, c'est essentiel (...) c'est le seul moment un peu chargé, solennel pour Jean, et c'était bien, il fallait qu'il y soit ».
(S 6, Frédéric, p 18-20)

La mort peut se célébrer en faisant la fête dit Frédéric, et c'est d'autant plus un hommage et une marque de respect envers le mort que de continuer à vivre. D'ailleurs, le mort n'est jamais absent et sert de prétexte à la rencontre, rappelant une nouvelle fois une des grandes fonctions de la mort : celle d'unifier et de régénérer le groupe des vivants :

« il y a quelque chose d'assez...d'assez léger quand on dit "fête pour Jean à S."(nom du village), elle (*sa sœur*) est là "je rappelle que nous faisons cette fête pour mon frère qui s'est suicidé" et t'entends un rire gras derrière il écoute même pas, on dirait une salle de cours tu vois, c'est ça que je veux dire, il y a une espèce de légereté, on ne peut pas capter l'attention de tout le monde et en plus comme peu ont vraiment l'envie que tout tourne autour de ça, on est là pour

faire aussi la fête (...) c'est important pour nous de...de pouvoir se dire...et qu'il puisse se dire, si tant est qu'il nous voit encore, que...qu'on l'oublie pas ».
(S 6, Vincent, p 5)

La fête n'exonère donc pas de marquer, même brièvement, pourquoi ils se réunissent. Tous les participants savent de quoi il retourne mais ce n'est pas une raison pour ne pas faire la fête. La mémoire de l'ami défunt se cultive par la fête mais pas tout à fait la même que dans les premiers temps. En effet, chacun des trois interviewés insistent sur le fait qu'ils invitent des amis dont ils sont sûr qu'ils se comporteront décevantement lors de la soirée, car il ne s'agit pas de *se mettre KO* comme plus haut. En outre, cette invitation adressée aux autres leur permet de s'assurer de ne pas rester dans une attitude prostrée face à la mort :

« si on s'était retrouvé à 15 du noyau, ben il ne se passe pas la même chose, on connaît tout le monde, alors que dans les fêtes, t'es là pour rencontrer des gens aussi et c'est dans...ça rentre bien dans l'idée qu'on continue à vivre, c'est qu'on continue à avoir de nouvelles connaissances et qu'on continue à évoluer là-dedans (...) même si les horizons sont différents, on se fait confiance, on est le noyau, on sait pourquoi on se connaît et tout ça, et on sait qu'on a chacun les mêmes valeurs sur les bons gens qui doivent venir, même si les apparences sont différentes (...) c'est peut-être même un moyen, une défense peut-être aussi pour ne pas sombrer dans quelque chose de trop triste tu vois, là il y a des gens qui sont d'ailleurs donc du coup, tu peux t'évader à aller rencontrer quelqu'un d'autre et pas venir là, et puis au final parler de Jean, et puis rester dans le truc Jean ».

(S 6, Frédéric, p 18-20)

Les autres amis provenant d'un cercle élargi leur servent ainsi de soutien et de contenant face à la mort de leur ami. Ils leur assurent de ne pas sombrer dans la mort et de maintenir la tête haute et de continuer à avancer. De manière plus ou moins réfléchie, les groupes de pairs instaurant ces temps d'hommage demandent ainsi au social de le soutenir dans cette épreuve et va s'appuyer sur lui (le social) pour la surmonter.

A travers la fête, les amis semblent donc articuler la dimension intime du vécu de la mort, la dimension collective du groupe d'appartenance des amis proches, elle-même élargie par les amis invités (comme pour signifier que la mort les concerne tous), la commémoration et l'affirmation d'une vie qui doit poursuivre son cours.

Dans une autre situation, c'est une soirée Ragga qui a été organisée à la mémoire de l'ami défunt et un autre projet, mais qui n'a pas abouti, était une soirée en Espagne où il était décédé et avec les mêmes dj's ayant mixé lors du rite officiel. Pareillement dans les situations n°14 et 21, des initiatives similaires ont été évoquées mais sans qu'elles puissent être menées à bien. Comme autre illustration des soirées qui peuvent être organisées, les amis de la situation 22

ont décidé de célébrer deux amis, décédés à quelques mois d'intervalle, dans un squat :

« on leur a fait une fête aux deux, on a organisé ça et tout, on était quand même pas mal, 40-50 personnes à peu près, on a fait un fête...ouais pour décompresser aussi un peu...on a fait une fête en leur honneur...on a fait ça dans un squat, à la jonction, on a des potes qui ont un local, et puis on l'a fait là-bas...on a amené des boissons, des trucs à manger...on a lancé les invit'...voilà...en mémoire d'eux... il y en a qui ont écrit des chansons (...) à la mémoire de...et ouais on s'est bien éclaté (...) et puis on avait besoin de se voir, pas de se voir comme ça, mais d'avoir une bonne raison de se voir, et puis de connaître d'autres personnes, qui n'étaient pas toute à l'enterrement ».
(S 22, Sarah, p 8)

Comme plus haut, ces fêtes sont l'occasion de se reconforter et de commémorer la mémoire de l'ami défunt, tout en affirmant que la vie continue à travers la rencontre d'autres personnes. Dans un hors-cadre par rapport à des célébrations plus classiques, les amis mangent et boivent comme s'ils incorporaient symboliquement leurs deux amis. Marquant de leur empreinte cette mort, ils l'inscrivent sur les murs en l' « a-graffant » comme pour mieux la situer tout en se permettant de passer à autre chose.

2.1.3 La dédicace

La dédicace, sous toutes ses formes, est l'un des éléments illustrant l'imbrication des dimensions personnelle et collective :

« ces potes qui mixent ils sont connus, ils mixent de plus en plus, tous les week-ends quasiment, et eux avec eux on en avait discuté, à chaque fois qu'ils passent des musiques Big Up Manu, c'est implicite tu vois. Et puis il y a quand même un truc assez fort où là encore samedi il y avait une soirée et toute l'équipe elle est là quoi. Et puis le DJ est là aussi, alors bon c'est aussi parce que tout le monde va à ce genre de soirée et puis quand même maintenant on est plus grand on y va moins de moins et puis quand tu y vas, c'est que t'as vraiment envie d'y aller, donc ça crée un truc, mais voilà (...) et puis chacun continue son bonhomme de chemin, avec des trucs différents ».
(S 7, Laetitia, p 13)

Le « Big Up » réunit par l'implicite le groupe des amis proches, au sein d'un groupe plus grand et non concerné par le deuil mais qui reconnaît ce deuil : sans connaître la personne, les participants à la soirée savent que le « Big Up » est un hommage à une personne décédée. L'image d'une imbrication en poupées russes de trois échelles du vécu de la mort est encore une fois pertinente : le ressenti intime s'inscrit dans l'expérience collective du groupe d'amis, lui-même articulé et reconnu comme étant en deuil par l'ensemble des personnes présentes. Le fait que les amis dj's soient mobiles dans leur région apportant également une dimension collective supplémentaire à cette dédicace.

De la même manière, des amis musiciens ont pu dédicacé leur album à leur ami défunt dans une autre situation :

« après *M G (nom du groupe)* ils ont sortis un album et sur la dernière page de cet album il y a la photo de Gaël et en gros il dédie l'album à Gaël et c'est clair que quand j'ai vu ça...peut-être deux ans et demi après sa mort, ça m'a fait bizarre et c'est normal, parce que c'est lui qui a composé toutes les parties de guitare, même si c'est pas lui qui les joue (...) ouais voilà ça te montre Gaël il n'est plus là, mais en même temps il est dedans... »
(S 15, Marielle, p 8)

Pour la même situation, un autre ami a édité « *une BD qui parle de la mort, et il parle avec Gaël, la personne qui est représenté c'est Gaël* » (S 15, Marielle, p 9). Dans le même esprit, quand le groupe se produit à Grenoble, les amis leurs demandent de jouer une chanson que Gaël avait composée ce qui rappelle des choses à tout le monde : « *un petit clin d'œil privé quoi* » (Marielle). Tout en s'adressant à leurs amis proches, ces dédicaces sont diffusées sur des supports collectifs et destinés à un collectif plus large, répondant une nouvelle fois de manière originale à une forme d'hommage.

2.2.4 Créer une association

Dans certaines situations, les amis tentent de poursuivre la dynamique créé par leurs réactions communes face à la mort et cherchent à la rendre utile et à ce qu'elle puisse servir à quelque chose. Dans une situation précédemment utilisée, les amis ont créé une association : « *prise de conscience* », *dérivée de la banderole* » et suite à un concert pour récolter des fonds en 2002, « *avec un slogan « organisé par des jeunes, pour des jeunes, en faveur d'autres jeunes* » » (Yannick, p 4). De là ont été lancé plusieurs projets, dont le tag :

« les 5 projets ? celui d'un clip où on montrait le fait de mettre la ceinture avec un certain style...et je trouve que c'est sans passer par mille chemins, c'est juste un truc, avec un petit geste par exemple, donc ça ça déjà été fait dans un centre de loisirs où je travaille (...) ensuite il y avait l'idée de sortir des flyers mensuels » (...) il y a un reportage aussi qui, où on veut exposer la problématique et voir un peu les solutions et donner nos idées, en trois parties (...) les conduites à risque, les accidents (...) un autre des points des 5, ça sera un CD, avec l'entourage, qui rappent, faire un CD (...) on a déjà quelques chansons, deux, on aimerait inviter d'autres groupes à faire la même chose pour qu'on puisse sortir ce CD hommage et préventif (...) directement ou indirectement, l'important c'est que ça touche le sujet, on donne un peu carte blanche à chaque personne (...) on veut faire aussi des T-shirts sur ça, avec la photo et en fait pour payer les frais de l'association ».
(S 1, Yanick, p 4, 5, 6)

Liée par le type de mort, cette association est un soutien pour ceux qui y participent, de près ou de loin, tout en étant source de vie à travers des activités explicitement orientées vers la rencontre de l'Autre et la prévention.

C'est le même esprit qui anime les amis dans la situation 6 où l'association a pour but de soutenir quelques amis dans leur démarche artistique tout autant qu'elle est dirigé vers le soutien logistique à d'autres groupes de musique et à la transmission de savoir à des enfants en école :

« il y a Jean dedans, au centre, parce qu'il y a Aline dedans mais aussi parce qu'elle s'est faite au moment ou peu de temps après que Jean soit mort, parce qu'il y a eu un souffle d'union à un moment tu vois, et que du coup ok on se réunit tous maintenant, on sait qu'on va devoir tous se réunir souvent parce qu'on n'a pas envie de laisser périr cette pensée pour Jean et du coup, qu'est-ce qu'on fait ensemble, et du coup l'idée de créer cette association et du coup Martin, ingé son de La B. (*groupe de musique*), ça aurait peut-être pas été le cas si il n'y avait pas eu cette union il n'y a pas longtemps, parce qu'on était en train de se perdre de vue, avec tout le temps un contact très bon à chaque fois qu'on se voyait mais on brassait nos trucs (...) hop le truc qu'on se remette en contact et qu'il y ait quelque chose qui nous lie encore, de plus que notre bonne relation, eh ben c'est clair que de toute façon on va partager un bon bout de notre vie donc autant faire des choses ensemble, viens faire l'ingé son, ça n'a pas été dit mais c'est comme ça que je le ressens et que ça se ressent...il y a eu...ouais ça a insufflé quelque chose de puissant dans le relationnel (...) on est dans une dynamique de construction, de projets, de travail et tout (...) il faut commémorer sa mémoire mais j'ai l'impression qu'il faut construire des choses, avec les outils qu'il nous a laissé en gros... ».

(S 6, Frédéric, p 14 + 16, 17)

L'association permet ainsi de faire face ensemble et de maintenir une cohésion du groupe à travers un projet commun orienté vers les autres. Le mort rassemble et est moteur de nouveaux projets dont les amis vont se saisir pleinement, tout autant en sa mémoire que de pouvoir se maintenir en vie face à cette perte. Lors de colloques, il m'a églament été confié que des festivals étaient organiser avec des objectifs similaires. De la même manière, et bien qu'elle soit à l'initiative du père du défunt (décédé d'un cancer), l'association évoquée dans l'entretien d'Axelle éclaire la dynamique à l'œuvre lors du décès d'un jeune et la place prépondérante de ses différents groupes d'appartenance :

« très vite au mois de décembre, il y a eu une soirée en sa mémoire (...) ils avaient pris la parole, la petite cousine avait fait un power point avec des photos de lui (...) avec une musique en fond, et après ses amis avaient pris la parole, parce qu'il faisait partie d'une association de supporters de l'Olympique Lyonnais...

Les Gunners... ?

Exactement, un truc très très présent chez lui, tous ses potes ont parlé de lui et qu'ils ne l'oublieraient jamais etc., il était fan aussi de la play station je ne sais pas quoi là, et il était champion de France de ce truc-là et c'est pareil tous ses potes de ce truc-là étaient venus dire quelque chose, et puis en même temps présenter leur passion (...) pour lui parler du foot, des gunners, des PES (*jeux vidéo*) machin, de parler des malades, etc. et Patrick (*le père*) a toujours mis en avant la qualité des soignants de l'hôpital et c'était aussi pour leurs rendre hommage à eux, donc Thomas (*le fils défunt*) était aussi un prétexte pour d'autres choses derrière (...) un petit spectacle, des comédiens, des gars qui faisaient du rap, super bien d'ailleurs, un petit truc de hip-hop, enfin les

champions de France de hip-hop, avec une petite buvette (...) on a pu récolter des lots grâce aux supporters de l'OL, on a pu avoir des maillots dédiés par tous les joueurs de foot de l'OL... ».
(S 24, Axelle, p 10)

Tout en rendant hommage, le père a permis à différents jeunes, aux côtés des soignants, d'exprimer leur talent et leur a donné un scène pour représenter les multiples groupes d'appartenance composant l'identité de son fils. Sa mort a été l'occasion de faire vivre toutes ces personnes et de les réunir. De religion juive, la famille invitera également l'interviewée à venir en Israël et à inaugurer une plaque et « *ce fameux bosquet de 1000 arbres en Israël pour Thomas* » (S 24, Axelle, p 11).

Qu'ils s'agissent d'associations ou de toute autre forme de projet, la mort d'un jeune relie les vivants entre eux et particulièrement les pairs et ceci rend compte d'une des grandes fonctions de la mort qui est celle de regrouper les vivants.

2.3 Relier les amis

L'absence de l'ami(e) défunt(e) est souvent ressentie très intensément dans les instants collectifs entre amis : « *dans les moments collectifs parce que j'ai l'impression qu'on ne voit que son absence, parce que c'était un relieur de personnes, qui sont beaucoup moins liées depuis qu'il n'est plus là...il liait pas mal de groupes, c'était un mec un peu comme ça* » (S 3, Marie p 13, 14). À l'image de beaucoup de situation, le défunt est qualifié de relieur, le liant entre tous et qui désormais n'est plus. Ce terme de relieur est à comprendre du mot latin « *religare* » dont est inspirée le terme de « *religion* ».

Comme pour faire écho à des invariants anthropologiques, l'absence du mort ressort plus dans les moments festifs : « *c'est vraiment en soirée que je ressens le manque, parce moi de toute façon quand je suis au travail ou à l'université ça va, enfin dans le quotidien oui mais sans plus quoi* » (S 13, Antoine, p 8). Sur le plan individuel, le quotidien est opposé aux moments plus exceptionnels où sont rappelés les morts, comme d'antan.

D'autres termes tels que « *fédérateur* » (S 15, Marielle, p 9), « *place centrale* » ((S 13, Sylvain, p 3) sont également souvent évoqués. Pour certains s'entre eux, cette mort va même resserrer les liens, parfois distendus car ils ont tous commencé à s'éparpiller : « *il y en a que je ne voyais plus tellement, donc ça a resserré des liens (...) et qui se revoient encore un après* » (S 21, Valérie p 12) ; « *tu te vois moins tous ensemble, et puis là après son décès, on*

se voyait tous de nouveau tous ensemble. Il y avait de nouveau un lien » (S 7, Laetitia, p 10).

ou encore Frédéric :

« Ce qui a de fort dans son acte, c'est qu'au final ça a des répercussions énormes sur ce groupe, années lycée quoi, qui maintenant est uni pour longtemps, on était tous en train de tous partir dans nos trucs (...) on a tous repris notre place même si elles ne sont pas toutes bien définies tu vois...y avait des rôles existant et ces rôles se sont maintenus...et donc ouais maintenant il y a vraiment une union (...) en fait ouais le truc fort c'est que c'est clair ça rassemble... ».
(S 6, Frédéric, p 13 14)

La fonction unificatrice de la mort est tout à fait opérante au sein du groupe des pairs et au delà. Tout en resserrant les liens, cette perte permet également de se découvrir sous un nouveau jour, comme pour Sarah : « *ça a recréé des liens entre nous aussi, on s'est redécouvert des affinités entre nous...* » (p 5) « *comme un mobile, et puis en même temps ça en élargit d'autre.., mobile c'est-à-dire, le jouet qui tourne autour d'un berceau, ça bouge tout le temps, et puis tu ne vois jamais les choses sous le même angle, c'est ça qui est fort* » (S 22, Sarah, p 11). Dans les mêmes phrases, la mort et la vie se côtoient comme si les amis les comprenaient comme les deux facettes d'une même pièce, opposées et en même temps intimement imbriquées.

D'autres évoquent en creux l'image du relieur avec d'autres métaphore :

« c'est comme si t'as une pièce du puzzle elle s'en va, du coup toutes les autres, elles se rassemblent à l'endroit où il n'y plus rien, du coup ça crée de nouveaux liens, des personnes que tu ne pensais jamais cotoyer, finalement parce qu'il y a eu cette disparition, tu vas vers eux alors que tu ne leurs aurais pas parler avant, ça crée des nouveaux liens, une nouvelle dynamique qui s'installe (...) c'est ça, les gens se rassemblent autour du trou (*sourire*) comme pour boucher le vide ».
(S 25, Céline, p 4)

La mort est un trou qu'il faut combler pour ne pas sombrer et les tentatives pour le faire provoquent des rencontres inattendues. Les perspectives changent et leur permettent d'avancer mais le fond reste le même semble dire ces témoignages. La mort les fait évoluer et leur permet de se retrouver autour d'éléments communs, dont la mort de leur ami mais pas exclusivement :

« Ça nous a vachement ressoudé j'ai l'impression, c'était une époque où on commençait à s'éclater un peu, en raison de nos études etc., on commençait chacun à s'installer à droite à gauche, à rencontrer d'autres gens et tout ça...et c'est un truc qui nous a relié un peu plus je crois... (...) on continue à découvrir des facettes... ».
(S 5, Edouard, p 15)

Les individus à facettes multiples semblent avoir découvert des facettes inconnues de leur plus proches amis et la mort assure toujours une de ses principales fonctions, c'est-à-dire celle

de se regrouper et faire face ensemble. La particularité semble ici qu'elle rejaillie particulièrement sur le groupe d'amis et sur lequel chacun des deuilés va s'appuyer pour surmonter sa peine. Cependant, il se peut que la mort puisse être également le jouet du déséquilibre et fasse éclater le groupe d'amis. Selon Daphné : « *ça a précipité l'éclatement du groupe* » (S 23, Daphné, p 12) ou pour Laurence :

« ce qu'Arnaud disait, c'est qu'il y a la moitié des personnes qu'il ne voit plus...lui disait que le noyau du groupe est parti, qu'il n'y a plus rien pour les lier entre eux donc ben chacun est parti vivre sa vie de son côté quoi (...) c'était un peu le lien entre tous... ».
(S 16, Laurence, p 14)

Il est encore question du lien, du noyau du groupe qui permet d'articuler tous les éléments ensemble, argument de plus à l'accréditation d'une dimension fédératrice quand la mort survient mais également à son côté destructeur avec l'image de l'éclatement.

Sans aller plus loin sur le côté destructeur de la mort, j'aimerais pour cette fin de sous partie prendre un temps particulier pour reprendre une image déjà utilisée, celle du schéma d'un individu pluriel et au centre de multiples cercles d'appartenance :

« c'était le centre du groupe, c'était de lui que partaient les choses normalement, sans que ça soit lui qui organise ni rien, c'était toujours, ça revenait vers Manu, s'il était d'accord, ce qu'il en pensait, s'il voulait partir, si lui ne venait pas, les gens ils allaient peut-être moins venir, c'était quand même le carrefour...le point d'intersection si tu veux ».
(S 7, Laetitia, p 10)

Dans de nombreuses situations, la personne défunte est perçue comme ce *point d'intersection* entre tous les amis, comme s'il était le centre de tous les amis appartenant à différents cercles. La mort est alors vécue comme un éclatement que les pairs ressentent tout particulièrement car le lieu n'est plus présent pour les connecter entre eux. Mais cela n'est que temporaire car la mort en déliant instaure un nouvel ordre des liens entre survivants :

« depuis que Manu est décédé, je choppe très très souvent cette personne avec son frère et puis d'autres potes (...) comme si le destin avait fait tout goupillé pour que tu vois...je retrouve un pote juste avant le décès, le décès se passe, et maintenant je traîne beaucoup avec cette personne et un peu moins avec le groupe peut-être, comme si tout avait été prédit pour qu'il y ait un changement de...de direction...ouais c'est...c'est assez marrant quand j'y repense ».
(S 7, Daniel, p 8)

La mort est l'instrument d'un destin qui aujourd'hui expliquerait ces nouvelles rencontres. Jocelyn lui a une explication plus personnelle sur les nouvelles formes de liens entre les personnes et leurs répercussions lorsque la mort survient :

« c'est là que tu vois qu'il fédérait des gens aussi, il est mort et puis ben ces gens, chacun...il n'y a plus le point de rencontre en fait, donc chacun suit des

parcours différents et tu ne les vois plus, en fait. Même si c'est des gens que tu apprécies, mais tu te rends compte que tu les voyais parce que Gaël était entre toi et eux, entre moi et eux en l'occurrence ».p 7

« tu places l'être humain, ce n'est plus quelque chose de vertical, mais mettons quelque chose d'horizontal, on est tous horizontaux, avec des lignes avec un début et une fin dont on ne connaît pas...à des moments on se recoupe parce qu'il y a quelque chose qui nous fait recouper, mais si ce quelque chose disparaît les trajectoires existent toujours mais puisque la chose n'existe plus les trajectoires ne se recoupent plus (...) je ne dirai pas que ça a éclaté, parce que ce n'est pas du fait d'une bande de potes qui du fait de la mort de Gaël a éclaté, non c'est Gaël qui réunissait autour de lui plein de gens différents, parce qu'il avait plein d'amis différents dans des cercles différents (...) t'en rencontres quelques uns mais pas tous, et puis à l'enterrement tu vois un peu tout le monde et tu te dis « ah ouais putain il connaissait du monde Gaël » et puis bon ben après l'enterrement il est fini, chacun suit sa vie et puis ceux que tu as croisé avec Gaël et avec qui tu as gardé des liens forts, eh ben tu les revois, et puis les autres tu ne les revois plus ou moins (...) parce qu'il n'y a plus la chose qui les maintenait en contact, enfin moi c'est comme ça que je l'ai vachement interprété ».

(S 15, Jocelyn, p 7 + p 14)

Cette citation a le mérite de mettre l'accent sur des trajectoires individuelles qui ne vont donc pas forcément se croiser ensuite puisque le centre n'est plus là. Sans être un ami très proche, Jocelyn met en exergue le fait que sous cet angle la mort désocialisée dont on nous abreuve, en sciences sociales et partout ailleurs, est loin d'être évidente. Au contraire, par ce schéma d'un individu pluriel posé à l'horizontal, il est intéressant d'observer que la mort d'un individu peut toucher un nombre important des cercles d'appartenance du défunt et qui ne sont pas nécessairement visibles ni connus de tous.

De la même manière, il est possible de reprendre les oppositions classiques entre les genres vis-à-vis de leur réaction face à la mort. A l'intérieur du groupe des pairs, ces distinctions sont observables mais ne sont finalement plus très pertinentes, comme si le groupe confondait les genres pour mieux mettre en valeur les relations particulières que chacun des amis entretenaient (et entretiennent encore) avec la personne décédée.

3. La mort et les genres

3.1 Des représentations traditionnelles toujours valables

Dans les premiers jours suivant le décès, nous avons vu plus haut que la parole servait au groupe à rester soudé. Par contre, après quelque temps, la mort d'un ami peut provoquer l'absence de parole entre les amis, surtout masculin : « *ils(les hommes) ont fait un black-out total, ils ne pouvaient pas en parler, ils ne pouvaient pas évoquer son nom, ils ne pouvaient*

plus aller voir ses parents, ils ne pouvaient plus aller au cimetière » (n° 3, Marie, p 7). La mort est inénarrable, surtout pour les hommes apparemment qui sont comme frappés par la stupeur. Dans une autre situation, la parole elle aussi avait été présente les premiers jours, mais semble s'être progressivement effacée entre les jeunes hommes : « *Je crois qu'entre nous, au sein du petit groupe, il y a eu une bonne période où la mort on en parlait très peu, de manière tacite elle est toujours présente* » (S 4, Jérôme, p 6). Comme pour de nombreuses situations, cette citation indique qu'aux côtés de la stupeur provoquée par la mort, les garçons disent en fait qu'elle n'est que trop présente pour qu'ils aient réellement besoin de la mettre en mot. Malgré l'absence de parole, l'important est donc d'être ensemble. En ce sens, le fait de ne pas parler peut être tout aussi significatif que le fait d'énoncer ce qui arrive. Jérôme reconnaît d'ailleurs qu'entre garçons, ils ne parlent pas forcément de « *ces trucs là* », par contre ils se racontent certains souvenirs, des vacances, l'immeuble dans le quartier où ils habitaient et les soirées mais ce n'est qu'en surface. À sa manière, Jérôme illustre bien comment certains garçons vont se comporter face à la mort, il faut être dans la retenue et *faire les bonshommes* :

« tu vois aussi ça le truc à la con de faire les bonshommes tu...(*soupir*) tu fais le bonhomme, chacun joue...chacun en chie dans son coin et n'arrive pas à savoir vraiment comment être là pour l'autre, comment l'écouter...comment juste s'aider les uns les autres à s'exprimer...à faire quelque chose de ça (...) comme je t'ai dit toujours rester là les uns pour les autres...là je vois Gaspard, sa meuf s'est tirée il y a deux semaines (...) il m'avait rien dit, il m'a pas appelé « Jérôme viens, j'ai besoin de toi » (...) et voilà je passe (...) je suis allé trois fois chez lui dans la semaine (...) je ne sais pas quand est-ce qu'on va en parler vraiment de ce moment-là, de ce qui s'est passé dans nos têtes à chacun, parce qu'on a la sensation qu'il n'y a rien besoin de dire parce qu'on sait très bien que, parce qu'on sait très bien que ce que chacun a ressenti l'autre l'a ressenti quoi ».
(S 4, Jérôme, p 12, 13)

La mort au masculin se rumine semble dire Jérôme, et il faut sauver la face⁴⁰⁶. Les garçons n'ont pas besoin de parler et ils savent ce que chacun d'entre eux traverse. Non pas que la parole n'est pas importante, au contraire, ils savent tous qu'un jour ou l'autre, il faudra en parler, mais la présence des amis atteste déjà suffisamment selon eux de la réalité de la mort. C'est peut-être à ce niveau qu'il faut chercher, la parole signifierait un degré de réalité qu'ils ne sont pas encore capables d'appréhender à ces instants. Nous le verrons également dans le vécu intime, mais les amis mettent du temps à se séparer entièrement du mort. Or la parole est une des premières séparation, une des premières mises à distance qu'il est peut-être plus difficile pour les jeunes hommes d'accepter.

⁴⁰⁶ Expression empruntée à Goffman Erwing, *Les rites d'interaction*, Edition de Minuit, Paris, coll. « le sens commun », 1988, 230p

Complémentaires, plusieurs interrogés confirment les représentations classiques des hommes plutôt tournés vers les gestes, le faire, et la retenue, et à l'inverse des femmes plus tournées vers l'expression des sentiments et l'expansivité : « *j'entends souvent « ouais G. il me manque » mais toujours les mêmes, ceux qui ont besoin de parler (...) c'est des nanas ouais, c'est tous des filles* » (S 3, Marie, p 12, 13) ou encore :

« j'ai vite eu besoin d'aller voir mes potes, et puis bon eux aussi ils la connaissaient bien. Et puis bon c'est plus les filles qui viennent te parler, les gars c'est plus, ils essaient de te faire penser à autre chose « aller viens on tape le foot » ou quoi, les filles elles sont là « ouais mais tu sais qu'on est là » machin. En plus, je m'en rends compte, t'as grave besoin d'en parler à des meufs, parce qu'avec les gars c'est pas le même rapport non plus ».
(S 2, François, p 3)

Ainsi, les jeunes hommes ne parlent pas parce qu'ils savent ce que les autres traversent et l'important est de montrer qu'on est là pour l'autre. De la même manière, à l'occasion du décès d'un de leur amis (n° 22), les questions sur leur propre enterrement ont été soulevées entre amis : « *typiquement les hommes (en souriant) « je veux que les filles jettent leurs robes dans le cercueil, sur ma tombe* » » (S 22, Sarah p 8). Laurence exprime également très bien cette opposition entre des filles plus expansives et très démonstratives, et des garçons plutôt en retrait et dans l'action :

« j'ai vraiment vu une différence entre les filles et les garçons à ce moment-là, par rapport au contact du truc, nous on s'est jeté sur le cercueil, on s'est jeté, on l'a embrassé, et les mecs étaient vachement en retrait, il y en a même qui ne sont même pas rentrés dans la salle, qui l'ont juste regardé et qui sont partis et c'est vrai que nous quatre on était vachement plus proches de ça et puis enfin voilà, on lui parlait, on s'est vraiment plus ouvert à ce moment là quoi...c'était plus démonstratif à ce moment-là ».
(S 16, Laurence, p 3)

Les jeunes hommes sont effectivement plus dans les gestes, le faire : « *j'ai des photos de ceux qui ramènent le bois...c'est plus des garçons* » (S 5, Anouck p 3, 4). Les situations où le port du cercueil a été évoqué sont également toutes à l'initiative des hommes du groupe :

« aussi bien pour V. que pour D., il y a eu plus de filles qui ont pris la parole...mais les garçons ont fait plus de gestes...de gestes tout simples, par exemple aller amener un cierge, porter le cercueil, ressortir le cercueil...c'était...ils étaient là quand même c'est sûr mais différemment ».
(S 9, Laurène, p12, 13)

Pour une autre situation, les hommes sont restés en retrait, comme arrêtés, et ils n'ont pas pleuré, mais sont apparus plus « faibles ». Les femmes ont pleuré, elles ont souhaité parler et ont presque tout assumé en termes d'organisation et de coordination. Elles ont été plus « fortes » et ont souhaité aller de l'avant plus vite :

« on bouge un peu plus qu'eux, et du coup alors je ne sais pas si c'était le côté féminin ou j'en sais rien, on avait vachement besoin de savoir comment les autres se sentaient, d'en parler, alors que les gars vachement moins. On était plus entre filles à se demander comment ça va, comment ça se passe, à poser des questions, et tout, et puis si tu veux les garçons pas du tout (...) les filles, elles n'avaient absolument aucun mal à pleurer, on rigolait, on pleurait en rigolant, c'était vraiment ça. Les garçons, j'ai vu personne pleurer. D. a un moment oui, même à l'aéroport, les trois on a été les chercher, et nous les filles on était prêt à prendre dans les bras, à faire des accolades, ouais enfin tu sais t'as besoin de te montrer de l'affection, qu'on l'aimait, et tout ça quoi, il y a tout ça qui ressort, et puis certains des gars surtout, c'était clair que ça ne serait pas comme ça ».
(S 7, Laetitia, p 3 + p 7, 8)

Daniel, un jeune homme présent en Espagne lors de l'accident de son ami, le confirme :

« elles étaient plus fortes mentalement que les garçons...par exemple je vois D. (l'ex petite amie du défunt), j'ai l'impression qu'elle a tout de suite accepté la mort de M., (...) elle nous a tout de suite dit « c'est bon M. il m'a donné sa force » et je crois que...ouais c'était la fille qui devait avoir le plus la patate de tout le groupe (...) je trouvais que nous les garçons, pour ma part, moi j'étais un peu entre guillemets désabusé...j'étais là sans être là (...) je ne parlais pas trop (...) dans les autres garçons, ce qu'on vécu donc L., moi et J., on était...ouais moins présents que les autres...mais les filles ouais moi j'ai trouvé qu'elles ont été...ouais elles ont été bien, tout de suite...ouais elles ne sont pas posées de questions, M. il n'est plus là, la vie continue...on a des choses à faire ».
(S 7, Daniel p 7, 8)

Ici, les femmes semblent donc plus fortes mentalement que les hommes. Elles vont prendre plus l'initiative, vouloir parler de cette perte et passer à autre chose, alors que les hommes semblent « désabusés », moins moteur et plus lents à effectuer ce passage. Ils parlent moins et agissent si on leur demande de le faire. L'opposition de genre reste ainsi pertinente mais ne peut suffire à comprendre comment est vécue la mort.

3.2 Primauté à la relation au défunt

Céline est une jeune femme dont le père est décédé en montagne, elle est venue me parler de son ex-petit ami disparu dans les mêmes circonstances. Illustration typique de schémas traditionnels homme/femme face à la mort, le milieu de la montagne est très masculin. Suite à ce décès, des amis hommes l'ont aidé à préparer son brevet d'état d'escalade en l'emmenant en grande voie, ce qu'ils ne font pas d'habitude.

Plus loin dans le discours, elle parle également de la réaction de son père et d'un autre ami face à la perte :

« Après c'est vrai qu'entre gars, je ne sais pas du tout comment ils gèrent l'affaire. Mais je sais que par exemple mon père, j'ai lu, dans le journal de la famille (...) mon père avait été très choqué après la mort du père de B. qui était mort en montagne, et il avait écrit qu'il était monté là où il avait dispersé ses cendres, qu'il lui avait parlé et puis voilà...c'était la première fois que je pouvais

voir comment ça pouvait être vécu la perte d'un pote par un mec...ça m'avait touché (...)
un autre copain grimpeur qui a perdu un de ses amis, qui est mort aussi et qui était un grimpeur aussi, et il m'a dit que chaque année, il allait faire une voie à la Croix des Têtes pour penser à son pote...ouais je pense que les gars préfèrent marquer le coup en faisant quelque chose... je pense pas qu'ils aiment trop parler, les filles préfèrent se retrouver entre elle et échanger comme ça ».
(S 25, Céline, p 12,13)

Bien qu'elle puisse apprécier ces témoignages de sollicitude au masculin et comprendre les réactions « féminines », ce schéma traditionnel en vigueur en montagne ne semble pas lui convenir totalement et elle le remet en cause et apporte un discours très éclairant :

« J'ai un schéma dans ma tête, les femmes elles restent, les hommes qui restent ils ne vont peut-être pas rester longtemps (...) il y a aussi la notion de héros, de celui qui est mort en faisant sa passion, les copains qui le portent fièrement jusqu'à la tombe, et puis si tu meurs ben t'as été un héros comme les autres, t'es mort en montagne (...) du coup, je me dis, il y a quelque chose d'horrible là-dedans parce que ça incite presque les gars à continuer...bon c'est peut-être ma façon de penser j'en sais rien mais je le vis comme ça moi, et si en plus toutes les filles elles pleurent sur sa tombe...donc t'sais y a vraiment cette notion de héros, qui incite à continuer à jouer les kamikazes...je ne sais pas comment vivent les autres femmes...mais je sais que moi ça me révolte (*rire*) et il y a des jours j'en ai marre d'être une bonne femme (*rire*), pas normal de rester au foyer pendant que l'autre...
(...) du coup je ne supporte pas les femmes de guide qui sont toutes fières de leurs maris qui sont là-haut (*sourire*), qui vont garder les enfants pendant que leur mari est en montagne...ça m'énerve... ».
(S 25, Céline, p 12)

Céline partage donc une certaine opposition entre le féminin et le masculin quant à la montagne et les réactions face à la mort tout autant qu'elle essaie de s'en départir en pratiquant la montagne comme les hommes, et en s'intéressant à comment ils réagissent.

De même teneur, la prochaine situation est clairement dans l'inversion des fonctions et des rôles qui peuvent se confondre et ne plus être attribués à un genre en particulier face à la mort. La situation est celle d'un adolescent de 18 ans décédé d'un cancer, dont j'ai pu interviewer 2 des 6 amis les plus proches. Un des deux va dans le sens d'un schéma traditionnel où selon lui « *c'est plutôt les filles qui extériorisent (...) elles avaient vraiment besoin de se lâcher* » (S 13, Antoine p 12). Cependant, son ami et lui se décrivent comme appartenant au noyau dur du groupe d'amis autour du défunt composé uniquement de garçons, et tous deux ont été de ceux pour qui la parole au sein du groupe a été très importante (Cf plus haut, situation S 13, Antoine et Sylvain).

Une des jeunes femmes également citée plus haut (S 3) exprime bien la nécessité de réinterpréter l'opposition féminin/masculin. En fin d'entretien, elle souligne que l'important

est plutôt la relation individuelle qu'on a entretenue avec le défunt qui indique des différences de comportement face à la mort. Pour elle, c'est le rapport que l'on a au mort qui prime, indépendamment des autres choses. Revenant sur ce qu'elle avait dit auparavant, elle ne voit pas de différence véritable car elle peut en fait discuter très librement de tout ça avec des « *gars* » et pas avec d'autres « *nanas* ». Sa réflexion se poursuit sur le fait que les différents rôles et comportements fille/garçon sont de plus en plus flous, et qu'elle ne peut plus vraiment s'exprimer en termes de rapports fille/garçon, même par le fait d'avoir besoin d'en parler.

Comme pour appuyer cette primauté de la relation, l'ensemble des amis interrogés n'a pas observé de différence notable en fonction du fait que cela soit une femme ou un homme qui soit décédé, comme si la question du genre se diluait dans le groupe d'amis et n'était plus valable.

À l'échelle du groupe des pairs, les oppositions traditionnelles entre le féminin et le masculin restent valides pour partie mais l'on observe également des rôles et des fonctions n'étant plus forcément assumés par les mêmes figures et qui, au final, dépend de la relation que chacun pense avoir avec la personne défunte.

Chapitre VII

Inscrire la mort en soi

« après l'enterrement et ces jours passés ensemble, ils ont eu besoin de rentrer chez eux, et de se séparer justement parce qu'ils s'étaient trop vu et ça avait été trop intense et qu'ils n'avaient pas évacué « tout seul » ».

(S 3, Marie, p 7)

«on s'est permis beaucoup plus de choses autour de ça quoi...comme je te dis le fait qu'on ait ouvert l'urne et qu'on ait touché les cendres et tout ça, moi je n'ai pas fait tout ça avec mon arrière grand-mère...(rire) pour moi c'est pas pareil (...) dans le fait que déjà je ne connaissais pas beaucoup mon arrière grand-mère (...) et puis c'est pas pareil dans le sens où il y a un espèce de sentiment d'appartenance, j'avais vraiment l'impression qu'une partie des cendres de Rémy devait m'appartenir quoi, enfin il y avait quelque chose de Rémy qui était en moi...donc voilà c'était...j'avais le droit de posséder ça en fait, je ne sais pas comment l'expliquer, je ne pouvais pas d'un coup me dire bon ben ça c'est un objet, c'est une urne, il y a des cendres dedans, j'y touche pas parce qu'il faut respecter ça, et puis parce que voilà quoi...non ! pour moi c'est Rémy je sais pas, il y a quelque chose de lui qui est là-dedans et je ne peux pas le laisser partir comme ça quoi, enfin je ne peux pas d'un coup faire bon ben voilà c'est qu'un tas de cendres et puis c'est tout quoi ».

(S 16, Laurence, p 12)

Nous l'avons observé précédemment, les univers de sens proposés par les *socialisations funéraires instituées* ne sont pas suffisants pour des jeunes qui ont besoin de signifier la perte dans le cercle plus restreint des amis proches. Bien que revendiquées comme essentielles, les *socialisations funéraires instituant* ne sont pas, elles non plus, satisfaisantes pour l'ensemble des interviewés qui mettent en valeur l'intime comme le passage obligé de leur vécu de la mort.

En tant qu'injonction sociale, l'*intimisation de la mort* est reprise dans cette partie à travers les discours. Il s'agira de démontrer que le sens de la perte d'un(e) ami(e) est revendiqué comme devant être trouvé en soi-même, par et pour soi-même, et non vécu ni pensé comme imposé par l'extérieur. Déjà en son temps, N. Elias observait ce mouvement de *déformalisation* auquel j'associe la notion d'*auto-contrôle* pour soutenir mon analyse. Je poursuivrai en démontrant que le rejet de toute forme d'imposition révèle une réversibilité du sens accordé aux signes traditionnels en matière de deuil. Il semble notamment que consacrer un temps spécifique à un(e) ami(e) (le rite) ou le/la situer dans un espace précis (la tombe) ne soit pas significatif pour des interviewés puisque la personne défunte est en fait tout le temps et partout avec eux. Ce ne sont donc plus des occasions prescrites *a priori* (et en groupe) qui

vont suggérer du sens mais leur inverse, ce que les interviewés interprètent comme des occasions générées par la *surprise*, le *hasard* et le *spontané* et qu'ils sont les seuls à comprendre.

La construction du sens face à la mort est également observable à travers le prisme d'invariants anthropologiques que les jeunes s'approprient et actualisent en des formes originales sous le mode d'expression de l'intime. En cela, ces formes d'invariants anthropologiques révèlent un collectif intimisé que je reprendrai à travers le modèle des rites de passage d'Arnold Van Gennep⁴⁰⁷ en dernière partie. Traditionnellement, les phases de séparation, de marge et d'agrégation sont imposées par le collectif qui porte et dirige en quelque sorte le deuilleur⁴⁰⁸. L'analyse des discours relève une inversion puisque l'on retrouve les mêmes phases mais au niveau de l'individu. Ce dernier pense les avoir construites lui-même et pour lui-même, ce qui les rend significatives à ses yeux. De ce fait, les phases de deuil n'ont pas disparu, elles se sont déplacées à l'intérieur de l'individu et sont toujours vécues comme une épreuve, cette dernière étant imposée de manière plus diffuse et moins visible par le groupe.

Cette *individualisation des phases de deuil* sera affirmée par de nombreux discours sur les trajectoires de deuil et la notion d'épreuve qui fait ressentir à l'individu qui la subie le changement entre un avant et un après. En témoigne les entretiens dans lesquels les amis disent avoir été comme projetés dans une réalité inconnue, ou déjà envisagée mais pas encore réellement expérimentée. La mort de l'ami est alors interprétée comme sonnante le glas d'une jeunesse insouciante pendant laquelle la mort n'était pas pensée. Elle marque le passage à l'âge adulte, aussi bien par l'épreuve que la/le mort leur fait traverser, que par ce qu'elle signifie vis-à-vis de leur ami : lui ne passera pas et restera toujours jeune.

Par la souffrance qu'ils éprouvent, cette mort leur fait prendre conscience de leur inscription dans le temps. Associé à l'oubli, le temps est l'instrument symbolique à même de signifier le deuil qui se doit de passer par l'intime. En cela, ce parcours par l'intime face au temps relève d'une épreuve pour les interviewés qui y trouvent les ressources nécessaires afin de surmonter la mort de leur ami.

⁴⁰⁷ Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard, 1981, 288p

⁴⁰⁸ Reprise du terme de deuilleur inspiré notamment de Pascal Molinié, afin de donner une connotation plus dynamique, notamment face à au terme « endeuillé ».

« le souci d'éviter des rituels et des formes socialement prescrites implique que l'on ait davantage recours à la capacité d'invention et d'expression des individus ».

Norbert Elias, *La solitude des mourants*, p 42

1. Ressources de l'intime

1.1 La mort intimisée

Dans l'analyse des entretiens, il est frappant d'observer la récurrence des références à la dimension personnelle et profondément intime du vécu de la perte : *« c'est comme si...je les ai vécu de l'intérieur »* (S 24, Axelle, p 15) ; *« il y a des côtés intérieurs que je ne sais pas comment exprimer (...) c'est quelque chose qui fait partie de moi maintenant »* (S 12, Sandra, p 20). Cette dimension de l'intime est ainsi mise en valeur et reconnue comme essentielle dans le vécu de la mort pour ces jeunes qu'il faut également lier au besoin de s'accaparer le mort. Elise le dit très clairement lorsqu'elle pense qu'aucun rituel n'aurait pu exprimer correctement ce qu'elle éprouvait : *« je vois ça comme un truc très personnel, il y aurait eu un rituel, ça m'aurait énervé (...) Parce que ça serait forcément mal fait »* (S 10, Elise, p 18).

Sandra exprime des sentiments similaires lorsqu'elle évoque les photos de la défunte :

« je pourrais aller afficher leurs photos quelque part dans ma chambre comme je peux mettre des photos de gens que je connais, mais je n'ai pas envie de partager ça avec d'autres gens qui vont être là « ah mais c'est qui ? ah oui c'est elle (...) j'ai des photos d'elle mais je préfère les garder pour moi et je les regarde, souvent ».

(S 12, Sandra, p 3)

La perte de son amie la concerne uniquement elle, et les autres n'ont pas à interférer dans cette relation. Ici, ce n'est pas un refus de socialiser autour de cette mort, au contraire, elle semble préférer « gérer » la perte dans l'intime comme pour se permettre de mieux vivre avec les autres. Tout aussi signifiant, Jocelyn n'est pas encore allé voir la tombe de son ami, mais il considère que sa relation au défunt ne regarde que lui :

« je me dis il faut que j'y aille, et puis je le fais pas parce que je le ferai un jour et puis je sais que ça ne presse pas parce que personne m'en voudra et que je ne le fais que pour moi. Et finalement moi je m'en fous de le faire maintenant ou dans 6 mois. Ce n'est pas important, du moment que je pense à Gaël, et puis de toute façon t'es redevable de rien à personne, t'es pas...c'est toi même, vis-à-vis de quelqu'un qui est mort, se souvenir de quelqu'un ».

(S, 15, Jocelyn, p 9)

Aller voir l'ami défunt sur sa tombe reste important, mais n'est pas défini dans un temps précis, et surtout l'individu est responsable devant lui-même, le simple fait de penser au mort

lui permettant de garder une forme de lien jusqu'à la visite sur la tombe. Nous discernons plus bas que, couplée à cette intimité de la mort, cette indétermination du temps est une des conditions d'attribution du sens.

Le recueillement sur la tombe est un autre indicateur de ce rapport intime au mort :

« je n'étais pas toute seule dans le cimetière et du coup j'avais pas l'impression de vivre le moment...seule donc je me suis dit je reviendrai (...) je l'ai amenée à la tombe et je suis ressortie, je l'ai attendue dehors en fait, je ne suis pas restée (...) je me suis dit que des fois tu as besoin de rester seul, qu'elle avait des choses à penser, que ce n'est pas bien d'être deux, et en tout cas moi c'est un truc que je ne me sens pas d'être deux ».
(S 3, Marie, p 9, 10)

Ce temps de recueil est à vivre tout seul comme si la présence d'un tiers gênait la relation privilégiée que les amis tentent d'instaurer avec le mort dans ces instants. De la même manière, Nathan ne va pas sur la tombe et, comme la plupart des interviewés, il n'a pas d'endroit précis pour se recueillir, mis à part en lui-même :

« la tombe, je ne vois pas, je n'ai pas besoin d'aller me recueillir, si je le fais, je le fais dans ma tête, ou en moi, je m'isole, un lieu de recueillement c'est à l'intérieur de moi et c'est pas...ou alors c'est tout autour de moi et je trouve ça aussi magique quoi, ouais je ne sais pas, je crois vachement à la nature en fait, à la force de tout ça, de ses forces, si je devais avoir une croyance ça serait plus un truc comme ça, le vent, le soleil, l'eau, le feu... ».
(S 5, Nathan, p 18, 19)

Ici le recueillement est encore une affaire de l'intime, de l'intérieur, ou du « en soi », et est directement mis en parallèle avec l'extérieur au sens large à travers la dimension de la Nature et ses éléments⁴⁰⁹. La magie de la relation avec l'Autre semble s'opérer à travers l'intime tout en nous rappelant des pratiques de prières communes à de nombreuses religions et spiritualités. Je reviendrai plus longuement sur ces éléments dans la partie sur la croyance. Certains peuvent également exprimer cette nécessité de l'intime pour vivre la mort, bien qu'ils n'aient pas fait d'actions en ce sens, et révélant une forme d'intimité en creux :

« mettre des petits objets symboliques sur leurs tombes, c'est un truc que j'ai jamais fait parce que...je me dis que je suis pas tout seul...si j'avais été tout seul...c'est un truc que je ferais...je ne sais pas à la limite si je m'étais construit un espèce de petit monument en leur souvenir, je le ferais ça, mais pas que ça soit visible pour les gens...vraiment pour moi...et si je faisais un truc comme ça, je n'aurais pas envie que ça soit accessible à tout le monde...c'est trop..ouais c'est trop intime...les gens...c'est pas que ça les regarde pas mais...(...) pour moi c'est un truc tellement fort que...ce serait un peu violer mon...ça me blesserait de faire un truc comme ça qui soit accessible à tout le monde ».
(S 2, Yann p 5)

⁴⁰⁹ Voir notamment Chapitre V, 1.3 La dimension festive et 1.4 Formes typiques de *socialisations funéraires instituant*

Disposer des objets sur la tombe aurait ainsi du sens à deux conditions : être seul et que ces objets ne soient pas visibles ni accessibles à tous. Yann l'apparente même à une violation de la sphère de l'intime, comme celle de l'ultime limite ou frontière d'avec sa véritable identité. Comme pour confirmer cette tendance, de nombreux jeunes interviewés insistent sur le fait que chacun a sa manière de réagir face à la mort :

« tout le monde a un rapport à la mort compliqué, justement parce que chacun a son expérience par rapport à ça...je pense que c'est jamais une donnée qui peut s'établir comme ça, on peut pas dire qu'il y a un rapport humain à la mort, enfin il y en a un mais justement ça varie en fonction de chaque personne ».
(S 16, Laurence p 12)

À l'instar de Laurence et des autres citations, l'intime est la forme privilégiée de l'expression de l'attachement qu'éprouvent ces jeunes amis pour la personne défunte. Pour autant, il n'est pas simple pour les jeunes interviewés de passer par l'intime pour exprimer ce qui les traverse. La plupart d'entre eux a suffisamment bien intégré ce mouvement d'*intimisation* de la mort et trouve les ressources nécessaires pour faire face à la mort. D'autres, même s'ils revendiquent aussi le passage par l'intime, expriment toutefois leur difficulté face à cette norme de l'intime, attestation en cela de sa force sur les individus⁴¹⁰. Anouck (S 5, Anouck, p 3, 4) exprime que cela a été dur pour elle de se retrouver toute seule après avoir été si proche avec ses amis pendant les premiers jours. Elle souhaitait pouvoir continuer à en parler mais sentait que cela n'était pas possible. En cela, son groupe d'amis lui a fait ressentir l'imposition d'un passage par l'intime.

Dans une autre situation, Marie exprime des sentiments similaires à propos de ses amis :

« je sais que après l'enterrement et ces jours passés ensemble, ils ont eu besoin de rentrer chez eux, et de se séparer justement (sourire) parce qu'ils s'étaient trop vus et ça avait été trop intense et qu'ils n'avaient pas évacué tout seul... ».
(S 3, Marie p 3)

Bien que des *socialisations funéraires instituées et instituanes* se soient déroulées et aient été vécues intensément, les amis ressentent donc le besoin de passer par le repli sur soi, ou on leur fait comprendre qu'il est nécessaire de le faire, comme si l'intime permettait de recueillir toutes ces émotions.

⁴¹⁰ Sur ce sujet, voir notamment Sennet Richard, *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris, 1979, 282p

1.2 L'intime comme instrument de démarcation

Pour la majeure partie des interrogées, la revendication de l'intime est également un argument de démarcation face à des prescriptions en matière funéraire marquées du sceau de l'imposition et de l'arbitraire. Les images du cimetière, de la tombe, des pompes funèbres et des religions en général, sont perçues comme des obligations qui ne correspondent pas à ce qu'ils vivent.

A titre d'illustration, Yann s'explique quand je lui demande s'il fait des choses particulières à la date d'anniversaire. Il pense que « c'est con » :

« j'ai pas envie de faire comme tout le monde (...) c'est plutôt que je déconstruit ce genre de trucs...non c'est pas que je déconstruit mais c'est que je boycotte volontairement (...) j'ai pas envie...voilà je me ré-invente en me disant que je ne veux pas adhérer à ça...j'ai pas envie qu'il y ait autour de la mort tous les trucs que j'ai toujours vu autour de moi, entendus, à la télé (...) Ben qui sont des petits trucs symboliques justement, aux dates anniversaires...des prières (...) cet aspect formel...ouais ça me fait vraiment chier, parce que j'ai envie de me démarquer de ça quoi (...) parce que bon c'est aussi dans un contexte général où je n'ai pas envie de rentrer dans les trucs formels, ça, ça doit jouer beaucoup, et surtout sur un sujet comme ça, où je pense que c'est vraiment à chacun de faire comme il l'entend, et donc on n'a pas...à...disons que c'est imposé inconsciemment, mais après je suis hyper conscient d'avoir ouais...des petites choses symboliques comme ça pour faire le deuil...mais ouais surtout dans un truc comme ça, c'est trop intime, trop personnel...et j'ai pas envie de rentrer là-dedans ».

(S 2, Yann p 7, 8)

À l'image de Yann, la plupart des jeunes ne se sentent pas à l'aise dans ce type de formalisation et ils veulent se démarquer, signe également de l'adolescence et plus largement de la jeunesse. N. Elias nomme ce mouvement la « déformalisation » pour décrire les comportements des proches envers les mourants où il observe « une part fort importante de réserve automatique dans l'expression d'affects et d'émotions violentes et spontanées⁴¹¹ ». Plusieurs décennies ont passé et l'intime s'est vu investi progressivement d'une responsabilité auparavant assumée par un cadre collectif à travers des traditions et des rites prescrits. Dans la civilisation des mœurs, N. Elias démontre la tendance des sociétés occidentales à créer des individus capables de s'*auto-contrôler*. Ce mouvement s'opère jusque dans l'intime où les individus sont poussés à développer des ressources individuelles pour gérer leurs émotions, aussi bien le mourant qui revendique l'intimité (M. Castra) que les proches (J-H Déchaux). Passer par l'intime est donc la condition d'expression de l'émotion, ce que l'on observe d'ailleurs à travers le discours de Yann qui ressent intimement et presque exclusivement la peine, comme si elle n'était pas partageable par d'autres tant elle est

⁴¹¹ Elias Norbert, *La solitude des mourants*, Pocket, Paris, 2002, p 42

profonde. Les jeunes de mon échantillon semblent avoir assimilé ce mouvement de *déformalisation* et se l'être approprié en utilisant l'intime comme un outil de démarcation. C'est également ce qui se joue à un niveau plus « macro » lors des funérailles où il s'agit de se démarquer des autres, par le faste ou l'austérité, mais ici à un niveau micro, par l'intimité et sa revendication. Ils doivent pouvoir sentir qu'ils ont eux-mêmes œuvré à trouver un sens à la mort de leur ami. On retrouve le même raisonnement concernant le cimetière :

« justement enfin quelque part, moi si je meure, je ne veux surtout pas qu'on m'enferme dans un cercueil et qu'on m'enterre dans un cimetière, parce que...parce que déjà j'ai pas envie d'être avec des inconnus, j'ai pas envie de me faire bouffer par des verres, et j'ai pas envie qu'on se dise, tiens c'est dimanche on va aller au cimetière pour se recueillir sur la tombe (...) j'ai un peu l'impression que c'est pour se dédouaner du truc de...c'est la Toussaint on va aller sur la tombe de grand-père, comme ça on aura pensé à lui cette année, justement pour moi enfin...pour moi voilà, non tu ne fais pas ça, soit t'arrêtes de penser à une personne et puis c'est bon, soit tu penses à elle mais tu n'as pas besoin d'aller sur sa tombe pour y penser ou pour faire quelque chose...mais après je comprends que ça soit une tradition et que ça soit ancré chez les gens mais pour moi non ».

(S 16, Laurence, p 19, 20)

Au côté de la peur de la putréfaction, il s'agit bien de se démarquer d'une interprétation particulière des rites traditionnels tels que la fête des morts ou le recueillement devant la tombe. Inversant la logique, célébrer la mort dans un temps officiel signifie pour certains jeunes de pouvoir l'oublier le reste du temps, ce qui leur est inacceptable.

1.3 La non-prescription du sens de la perte

1.3.1 La surprise et le hasard

Parallèlement à cette volonté et ce besoin de démarcation, nombreux sont les jeunes qui ne ressentent pas le lien entre ce qu'ils vivent et le sens proposé lors des rites officiels :

« tout ce qui est rituel de deuil, ouais tout le monde en a entendu parler, et c'est comme quand on te dit « il faut que tu ailles à la cérémonie d'enterrement, tu vas voir, ça va te faire du bien » tu sais ce qu'on attend de toi, concrètement tu sais ce qu'on attend de toi, et moi je trouve toujours ça bizarre, parce que tu sais ce qu'on attend de toi et en même temps t'es confronté à tes propres émotions et tu ne sais plus de ce qui est de ton ressenti...non mais c'est vraiment ça, tu sais ce que tu devrais ressentir, moi à chaque fois pour les cérémonies, c'est à chaque fois pareil, parce qu'on te dit « vas-y, ça va te permettre de faire ton deuil » et en même temps je ne sais pas comment te dire (...) tu ne sais pas faire la différence entre ce qu'il devrait être et ce qui est...parce que tu es tellement imprégné que (...) c'est peut-être plus violent dans ces moments-là, tu vois...genre...je ne sais pas...où t'es aussi directement confronté aux autres, à la peine des gens...c'est dans ces moments-là que je vois vachement les conventions, enfin tu vois..., j'ai vachement de mal avec tout ce qui est cérémonie tout ça, et ça m'a jamais apporté en tout cas ce que c'est censé apporter, tu vois ? ».

(S 23, Daphné, p 14)

Dans cette citation, Daphné sait que des comportements sont attendus de sa part, mais face à cette émotion, elle est confuse et elle ne sait plus ce qu'elle *devrait ressentir* et si ce qu'elle ressent *lui appartient*. Le rite ne lui a procuré aucun sens qu'elle aurait pu s'approprier et cela l'a conforté dans un repli sur l'intime, qui, par opposition, lui donne des indications de ce qu'elle ressent et qui lui appartient à elle seule. A l'aide d'une autre citation, nous pouvons comprendre comment est contournée cette question d'un sens prescrit, formel (marqué par le rite funéraire ici) et insignifiant pour certains des amis :

« *Et est-ce que ça...autant personnellement que quand tu prends un peu de recul, est-ce que tu ressens un manque de collectif... ?*

Non pas spécialement...parce que j'en verrais pas spécialement l'utilité de célébrer ça quoi...non je pense qu'une fois que les personnes sont mortes, cela appartient à chacun de vivre ce qu'il a envie de vivre avec ce qu'il veut, tous les souvenirs et ce qu'il a vécu, et un truc collectif personnellement j'en verrais pas l'utilité parce que je ne serais pas quoi y faire, je me dirais « mais qu'est-ce que je fous là ? », je trouverais bête en fait d'être obligée de consacrer un moment à ça quoi, parce que pour moi c'est des moments ponctuels qui arrivent un peu comme ça, c'est comme une surprise, enfin c'est un moment, quand on fait un truc ah oui ça me fait penser à ça, mais je n'ai pas envie de consacrer...».

(S 19, Sandrine, p 11)

Le sens accordé à la mort n'a donc de sens qu'individuellement face à un collectif incapable de proposer une lecture significative pour Sandrine. Cette dernière réaffirme la dimension intime du vécu de la mort et qu'il est absolument absurde de consacrer un temps officiel, signe selon elle qu'en dehors de ce temps consacré, on ne penserait plus au mort. En outre, elle nous permet de comprendre comment l'*intimisation* de la mort prend forme avec les modalités de la *surprise* ou d'une *occasion fortuite*, c'est-à-dire impensée au préalable, et qui potentiellement pourra suggérer du sens. Venant appuyer cette dimension de *surprise*, Laetitia parle de *cadeau* que lui aurait offert son ami défunt :

« il m'a offert plein de choses, j'ai appris plein de choses à travers ça, j'ai accepté plein de choses, j'ai intégré toutes sortes de choses et quelque part c'est un cadeau, je préfère le considérer comme ça et puis même ce n'est pas que je me suis dit « alors tiens comment est-ce que je vais le considérer ? Comme un cadeau ? Comme un truc ou ça ? Mais je l'ai ressenti comme ça, et en l'ayant ressenti comme ça, j'ai mis des mots dessus et c'est venu le fait que c'était un cadeau ».

(S 7, Laetitia p 11, 12)

Le sens de la mort comme un *cadeau* est donc advenu à Laetitia par un ressenti, dimension essentielle à ce sens non prescrit. Il ne s'agit pas de comprendre que personne autour d'elle ne lui a proposé ce type d'interprétations, mais d'insister sur le fait qu'elle se raconte qu'elle a initié elle-même le sens de la perte et qu'elle l'a trouvé, en elle-même : elle a ressenti que cette mort était un *cadeau*.

Il semble ainsi que toute forme de sens prescrit soit évitée afin d'affirmer encore mieux l'authenticité de la peine. Il faut que l'individu pense qu'il trouve, en lui-même, les ressources pour créer du sens et faire face à la mort. La *surprise* et le *cadeau* sont interprétés comme une manifestation de ce que nomme directement Laurène comme étant le fruit du *hasard*, et comme s'il était la seule condition possible à l'émergence du sens :

« je vais passer dans cette rue là, complètement par hasard et je vais forcément m'en souvenir...quoi c'est vrai c'est pas des trucs où je me dis « je vais aller faire ça pour m'en rappeler », c'est plutôt des choses qui me reviennent comme ça au hasard ou par dessein, je ne sais pas...mais des trucs qui me viennent tout seuls ».

(S 9, Laurène, p 8)

Tout comme la *surprise*, le *hasard* vient prendre sa place dans les conditions d'un sens intimisé, ce sont des *trucs qui me viennent tout seuls*. Les occasions se présenteraient sans une cohérence en termes de temps et d'espaces fixes ou figées, mais plutôt à l'inverse une cohérence flottante, floue, justement insaisissables par des définitions classiques ou traditionnelles en matière de deuil.

Les jeunes de mon échantillon, tout comme les proches envers le mourant à l'époque de N. Elias, sont donc « particulièrement méfiants à l'égard des rituels et des formules établies des générations antérieures⁴¹² ». Ils trouvent alors dans l'intime un refuge pour exprimer la singularité de leur relation à l'ami(e) défunt(e) qu'ils conjuguent avec les logiques de la *surprise* et du *hasard*, logiques semblables retrouvées au sein du groupe d'appartenance avec le *naturel* et le *spontané*.

D'une autre manière, cette question d'un sens non prescrit *a priori* et construit par l'individu par et pour lui-même est particulièrement visible à travers les discours de deux interrogés à propos du symbole de la bougie :

« je voyais dans cette flamme que c'était, quelque part c'était octobre et il y avait beaucoup de vent et je veillais à ce que quoiqu'il se passe cette flamme je la garde toujours dans mon cœur, que je ne l'oublie pas parce que c'était quelqu'un d'assez exceptionnel..., voilà allumer une bougie pour moi c'était ça, c'était préserver, prendre soin de cette flamme, encore quelque...qui peut s'éteindre à tout moment, vu qu'il se passe tellement de choses, un peu de pluie, un peu de vent... un éclair je ne sais pas ».

(S 1, Yannick, p 7)

Reprenant à son compte la signification de la flamme, Yannick n'évoque à aucun moment dans son discours une référence à une spiritualité ou une religion. Symbole de son ami, elle

⁴¹² Elias Norbert, *La solitude des mourants*, Pocket, Paris, 2002, p 41

peut s'éteindre à tout moment à cause des éléments, dimension que l'on retrouve plus loin où l'intime se conjugue à l'infiniment grand (la Nature). Frédéric va lui décrire très précisément comment il a progressivement construit du sens autour de la bougie :

« ça va montrer que ça évolue, tout le temps...pour moi sur le moment ça voulait pas forcément dire grand-chose, si ce n'est qu'on avait eu chacun un cierge qu'on avait pris au moment de la cérémonie tu vois, parce qu'on les avait allumés à la cérémonie, après on les avait récupérés, et puis on devait tous emporter notre cierge de Jean (...) à ce moment là, c'était... je n'avais pas réfléchi le truc mais ça me semblait normal qu'il y ait des trucs allumés, je ne sais pas pourquoi, sur le moment je ne sais pas pourquoi ça semble naturel tu vois, qu'il y ait ces flammes mais c'est vrai pourquoi... ? ben en fait j'ai trouvé une réponse il y a deux jours (...) alors c'est une réponse que je me donne là mais je ne sais pas... c'est que, elles sont là pour te montrer qu'il est mort en fait, en fait j'ai l'impression qu'elles représentent exactement la même chose que les bougies d'anniversaire en fait, on place des bougies sur un gâteau et toutes les bougies sont destinées à une personne, et cette personne souffle dessus pour les éteindre, et c'est chaque année ça se répète, en fait ces bougies là, d'anniversaire, c'est une question, est-ce que tu as envie ? et si tu souffles dessus, ça veut dire que tu as envie, là on laisse ces bougies allumées, pour cette personne, et elles restent allumées, et en fait c'est pour montrer qu'il est mort, et j'ai l'impression que c'est ça, ce symbole, ça semble naturel de les allumer pour sa mort, mais ouais ! c'est parce que ça nous montre qu'il est mort... parce qu'elles lui sont destinées et qu'il n'a pas soufflé dessus ».
(S 6, Frédéric, p 9)

Proposé lors du rite officiel, le sens de la bougie n'a pas pour autant été pensé comme significatif car trop associé à la religion. Ce n'est qu'ensuite qu'il revient sur comment le sens s'est vu finalement lui être révélé, par lui-même, plusieurs mois voire années après. Cette dimension du temps du deuil est primordiale dans l'appréhension de la perte par les jeunes de l'échantillon et je la reprendrai en tout fin de travail.

1.3.2 Le spontané

Il semble désormais possible d'accepter que l'intime se conjugue avec la non prescription d'un sens *a priori*, ce dernier pouvant être suggérer par la *surprise* et le *hasard*. Il manque cependant une pièce à l'analyse que j'ai déjà pu évoquer lors des *socialisations funéraires instituant*es et la dimension festive : celle de l'injonction du *spontané*, qui résonne avec le *naturel*. Je l'illustrerai par une longue citation :

« dans la chambre, et donc on a été l'ouvrir (*l'urne*), on a regardé les cendres, on les a touchées (...) un peu en secret, du coup on a ouvert le truc, on a parlé à R., on a mis les mains dedans, elle, elle s'en est mis sur le corps comme ça (*elle mine le fait de s'asperger*) (...) ce petit moment-là, c'était un petit moment d'intimité où toutes les deux justement on jouait...
(...) c'était un petit peu la continuation de ce qui s'était passé quand on avait été toutes les deux confrontées au cercueil aussi et où on s'est jeté dessus, on l'a embrassé et tout ça, si tu veux c'était, c'est pareil J. et moi, on a un peu la même vision du truc, parce que pareil, on n'est pas catholique, on n'a pas justement

de...je dirais de rite imposé autour de la mort (...) dans mon éducation, je n'ai pas de chose comme ça, de tabou, enfin qui nous dit bon il faut veiller les morts ou il faut être respectueux, faut parler doucement quant t'arrives enfin tu vois... je ne connais pas ça, donc si tu veux pour moi, c'était une réaction comme si j'étais encore face à Rémy en fait (...) on avait le même statut dans le groupe, on avait le statut des copines de deux meilleurs potes de R. en fait, et on était toujours les nanas qui faisaient chier R. parce qu'il ne pouvait pas voir ses potes à cause de nous, parce que voilà on le faisait chier quand il jouaient aux jeux vidéo pendant trois heures avec notre mec, et donc voilà...(...)
on l'adorait donc on était très complices et donc du coup voilà je sais que quand on est arrivé on lui a parlé comme si enfin voilà on lui a dit « on vient te faire chier » et tout « même quand t'es mort on vient quand même te saouler, tu ne peux pas nous échapper comme ça » (...) je pense que justement c'est un truc qu'on a fait dans l'intimité qu'on aurait pas du tout fait devant ses parents par exemple tu vois (...) c'était aussi un moment pour nous en fait (...) on a ouvert l'urne en fait, et voilà moi je sais que j'ai mis ma main dedans pour avoir le contact avec les cendres et...ouais J., elle a pris une pleine poignée, elle l'a frotté, enfin elle a fait « *ouais t'es dans mon cœur* » et tout, enfin voilà « *je te garde sur moi aussi* » quoi...(...) après...on a reposé l'urne, on est reparties prendre notre petit déjeuner ».
(S 16, Laurence, p 7, 8)

À l'image de Laurence, nombreux sont les interrogés décomplexés par rapport à certains usages et des mœurs traditionnels face à la mort, qu'ils les connaissent ou non. L'espace n'est pas le même : il est domestique et il n'est pas consacré au sens traditionnel du terme. En outre, Laurence explique bien que c'est une occasion qui s'est présentée ; elles se sont permis ces gestes parce qu'elles n'étaient pas en présence des autres, faisant coïncider l'intime avec les logiques du *hasard* et du *spontané* comme sources de sens.

Cette citation fait également le lien avec la prochaine partie puisque sous le mode de l'intime, elles se sont réappropriées un invariant anthropologique : l'incorporation symbolique du mort. Loin d'être perçues comme réductrices ou menaçantes, les cendres sont interprétées comme la prolongation de l'ami défunt avec lesquelles elles peuvent même *jouer*.

À la lumière de cette illustration, j'observerai dans la prochaine partie ce qui relève dans les discours de formes intimes d'invariants anthropologiques.

2. Anthropologie de l'intime

« Les morts sont des invisibles et non pas des absents ».

2.1 Lutter contre la mort / contenir et préserver le mort

2.1.1 Du mort à soi à la mort des autres

2.1.1.1 A qui appartient le mort ?

Pour chercher à qualifier les relations entretenues entre les deuilés et le mort, il est possible d'observer les manifestations d'un comportement possessif qu'entraîne inévitablement toute mort. A sa façon, Céline exprime cet invariant anthropologique : « *quand quelqu'un meurt (que) tout le monde vient pour récupérer quelque chose de la personne qui vient de mourir, comme s'il y avait une chose à récupérer, un souvenir, un bout de son âme quoi* » (S 25, Céline, p11). Le mort et son âme revêtent des enjeux importants. Le sentiment de possession est en haut de la liste et sera principalement revendiqué à travers la qualité du lien affectif dans la relation avec l'ami. Comme complément et introduction à ce qui suivra, la prochaine citation illustre ce que l'on retrouve abondamment dans les discours : « *J'aurais tellement voulu faire plus, mettre plus de choses de moi avec elle en fait, je sais pas un bras quoi (rire)* » (S 11, Amélie, p 18). L'amitié est une valeur à laquelle les jeunes amis sont très attachés et qui a du mal à être contenue dans une boîte ou un objet⁴¹³.

L'ami(e) représente une dimension d'ego et est souvent associé à un frère ou une sœur, comme faisant partie d'une seconde famille. Dans la situation 11, le père d'Amélie ne connaissait pas vraiment sa meilleure amie et pourtant a été très affecté : « *j'étais vraiment en colère...et surtout qu'il se mette tellement en avant alors que...ou qu'il la mette tellement en avant, qu'il parle d'elle alors qu'il ne la connaît pas !* » (S 11, Amélie, p 4). La situation d'Amélie est particulière, mais exprime bien cet attachement que revendique les amis face à leurs propres parents, ou à ceux de la personne défunte, et que j'ai pu expliquer dans les parties précédentes. Ce sentiment d'appropriation du mort se révèle également entre amis :

« je sais plus ce qu'on m'avait balancé à travers la gueule...parce que je n'étais pas sa meilleure amie à l'époque, et sa meilleure amie m'avait dit « mais tu te rends pas compte, t'es pas à ma place, pour moi c'est plus dur que pour toi » (...) et il y a aussi ces questions-là dans la mort, qui est le plus proche, qui a le plus mal, qui souffre le plus, qui l'aime le plus, qui s'en tire le plus, qui aura sa couronne de lauriers à la fin de la semaine en gros, c'est ça aussi qui se joue ! ». (S 24, Axelle, p 8)

⁴¹³ Voir notamment Chapitre IV, 2.4 Une amitié « gigantesque »

À l'instar d'Axelle, lorsqu'un ami meurt, des questions autour de qui a le droit d'être dans la peine se posent en fonction du degré de proximité avec la personne défunte⁴¹⁴. C'est ce qu'exprime également Yannick lorsqu'il s'interroge sur les nombreuses personnes venues au rite officiel et qu'il estime qu' « *il y avait beaucoup de faux dans ça...il y avait beaucoup de gens qui étaient là mais au fond ils s'en foutaient un petit peu (...)* j'étais très critique surtout par rapport à ça, les gens qui veulent simplement se montrer (...) il y a des personnes j'ai l'impression qu'elles sont venues pour la photo » (S 1, Yannick, p 10). Pour toute mort, ces questions rejaillissent et mettent en lumière le sentiment d'appartenance que tous ressentent dans ces instants. La peine est alors évaluée en fonction de la distance supposée d'avec le défunt, en tout cas pendant un temps :

« c'était un de mes meilleurs copains, moi je le connaissais vraiment, tu vois c'est égoïste, je vivais tout le temps avec lui (...) je veux dire par rapport aux autres, ce que je me disais c'est qu'ils ont peut-être moins de peine que nous, parce que nous vraiment on le côtoyait tout le temps, mais voilà je pense que la peine c'est pas comparable, mais sur le coup tu te dis...enfin voilà tu te dis qu'ils ne peuvent pas comprendre, t'étais pas avec lui tout le temps, t'es vraiment...ouais t'as envie de te dire « ouais c'est mon pote, notre pote à nous », alors ouais je le regrette maintenant, parce que maintenant je me suis rendu compte que tout le monde a eu de la peine ».
(S 13, Sylvain, p 4, 5)

D'autres comme Marie (S 3) ou Nathan (S 5) se posent de nombreuses questions sur les échelles de souffrances face à la perte et ce qui légitiment leur tristesse. Ils retrouvent généralement une réponse très intime à leur questionnement, comme ici pour Sandra :

« j'arrive pas à me dire que j'ai le droit d'avoir une peine, que j'ai le droit de vivre ça aussi parce que moi aussi ça peut me toucher, on va dire que ma manière de vivre, c'est très intérieur, très au fond de moi ».
(S 12, Sandra, p 13)

La mort est source de désordre et va mettre en lumière des enjeux entre tous les proches, y compris entre amis, et trouver des résolutions à l'intérieur d'une relation intime avec le défunt. Quand bien même la relation n'est pas vécue comme fraternelle, ici un amour secret, il n'en reste pas moins que la perte peut être ressentie aussi intensément :

« c'était terrible parce que c'était aussi l'incompréhension autour de moi, de ma famille, qui ne comprenaient pas pourquoi ça me mettait dans cet état-là (...) moi ça m'avait détruite, mais détruite, et je crois que c'est à partir de lui que je n'ai plus eu du tout le même rapport à la mort et que j'ai plus jamais été pareil et que j'ai plus jamais considéré les gens de la même façon...dans mes rapports avec les gens, dans mes rapports humains ».

⁴¹⁴ Je l'ai démontré plus haut, à l'intérieur des socialisations funéraires instituées, les amis peuvent presque exclure les parents des célébrations officielles au nom d'une proximité plus importante.

(S 24, Axelle, p 3, 4)

Le type de liens qu'un individu définit avec la personne défunte, que cette dernière soit au courant ou non, est donc ce qui prime et qui définira, pour certains, le degré de la peine. Ceci est particulièrement visible dans les discours pour les ex-petit(e)s ami(s) par exemple : « *quand j'ai vu apparaître tous ces amis autour à la cérémonie, je me suis rendue compte que je n'étais pas toute seule à compter dans sa vie et ça m'avait frustrée (...) j'étais un peu égoïste, et que j'aurais voulu le garder pour moi toute seule* » (S 25, Céline p 4) ; « *l'espèce de couple fusionnel, je passais mon temps avec lui, il passait son temps avec moi, j'avais l'impression de le connaître mieux que tout le monde en gros* » (S 10, Elise, p 7).

Ces jeunes filles ont ressenti le besoin de s'approprier le mort et ont souhaité le garder pour elles seules. De leur point de vue, elles étaient celles qui le connaissaient le mieux, mais il a fallu faire des compromis avec les amis, en plus de ceux avec la famille⁴¹⁵.

La question du droit à la peine se pose ainsi pour les amis, entre eux mais également face aux parents, comme on a pu le voir avec les *socialisations funéraires instituant*es. Démontrant par l'inverse ce sentiment d'appartenance, certains interviewés évaluent eux-mêmes les droits qu'ils ont de prendre tels ou tels objets :

« quand sa mère a rangé ses affaires, elle nous a demandé si on voulait prendre des choses, et je ne me voyais pas aller chez lui, prendre des choses...parce que j'y allais très rarement...et j'avais l'impression de m'accaparer de quelque chose qui ne m'appartient pas vraiment ».
(S 12, Sandra, p 8)

Les jeunes amis se permettent donc de s'accaparer des objets du mort en fonction de ce qu'ils pensent avoir partagé avec le défunt, et qui souvent est de l'ordre du quotidien et de l'intime. Le sentiment d'appartenance est rapporté à ce que l'individu pense pouvoir se permettre vis-à-vis du mort, et qui a trait au respect.

1.1.1.2 L'intime face au respect du mort...et des autres

Ayant perdu son petit ami dans un accident, Elise résume bien ce que l'on peut retrouver dans de nombreux entretiens vis-à-vis du respect du mort :

« je préfère que tout le monde reste avec l'idée de la personne, je n'ai pas envie, j'ai même pas envie de savoir comment s'est passée son enfance ni rien, si lui ne m'en a pas parlé, je considère que je ne dois pas le savoir...je trouve que c'est

⁴¹⁵ Le fait de vouloir tout garder pour soi et ne pas partager permet également de garder intact le mort et donc symboliquement de le faire vivre encore un peu, ou autrement. Elise (S 10, p 16) admet effectivement avoir retenu son compagnon en ne partageant pas sa vision intime du défunt avec qui que ce soit, mais qu'elle commence à faire ce partage quelques années après. Voir aussi Chapitre VII, 3. Un rite de passage par l'intime

une question de respect justement, de respect dans la mort...mais justement ce qui est chiant, quand ils font des rituels, ils font ça plus pour eux, que pour la personne qui est morte (...) en fait c'est eux, pour se rassurer eux, mais moi je sais qu'il n'en aurait pas voulu, donc je ne le fais pas...tu vois le truc, moi je pense à sa place à lui (...) c'est pareil, je suppose que si lui voulait qu'on sache quelque chose dans notre relation à nous, il l'a dit...enfin voilà, je considère que ce n'est pas à moi de divulguer les choses qui nous concernent s'il n'est plus là...pour...je ne sais pas s'il serait d'accord que je parle de lui, c'est ça en fait...alors il n'est plus là pour le voir, c'est sûr...mais pour moi, le respect de la mémoire à la limite c'est ça... »
(S 10, Elise, p 18, 19)

Chacun devrait ainsi garder l'image qu'il garde de la personne et ne pas l'échanger, comme pour ne pas ternir ou tronquer sa mémoire. Pensant être la mieux placée pour savoir ce qu'aurait souhaité le mort, elle adresse une violente critique à ceux qui, selon elle, ne penseraient finalement qu'à eux-mêmes et pas suffisamment au mort. Se démarquant à sa manière des rites tournés aujourd'hui vers la paix des vivants et moins préoccupés par le devenir des morts⁴¹⁶, Elise pense qu'il s'agit de respect envers le mort de ne pas parler pour lui et d'une certaine manière de se réfugier dans l'intime pour le retrouver.

Lorsqu'il s'agit d'évoquer le rite funéraire, Edouard parle de l'intimité sous le mode de la pudeur qu'il associe à du respect pour les autres :

« c'était plus important de participer vraiment à quelque chose avec les gens avec qui j'avais vraiment des choses en commun avec Karine (...) je me sentais moins de me mettre à nu par rapport à ça, devant des gens que je ne connaissais pas (...) le fait de respecter aussi le souvenir des autres personnes qu'ils pouvaient avoir de Karine, et d'une personnalité de Karine qui ne collait pas avec la Karine que je connaissais (...) je crois qu'on a tous été vachement respectueux à comment les uns et les autres vivaient la chose ».
(S 5, Edouard, p 9, 10, 11)

L'intime est ainsi lié au fait qu'il peut être partagé mais pas avec n'importe qui, avec des gens qu'il connaît et que la mise à nu de ses propres sentiments pourrait également entrer en conflit avec les visions des autres participants. À la lumière de cette citation, l'intime est à comprendre comme un comportement directement liée au fait de ne pas vouloir choquer l'assistance, ou alors comme la prochaine citation l'indique, comme la conséquence d'un malaise perçu par les jeunes des gens qui les entourent :

« le deuil j'avais besoin de le faire absolument toute seule (...) il fallait que je le fasse toute seule, je croyais que ça ne concernait que moi (...) en même temps, j'avais envie d'en parler au début, et puis je voyais bien les gens, ça les dérange, enfin ça les dérange pas mais ils ne savent pas quoi dire donc j'ai arrêté, ils se sentent gêné donc j'avais pas envie de mettre les gens mal à l'aise (...) au départ je pensais aller en parler et après je me suis dit que ça ne concernait que moi ».
(S 10, Elise, p 13, 14)

⁴¹⁶ Thomas Louis-Vincent, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, 294p

Ici, Elise affirme d'abord qu'elle voulait faire son deuil toute seule, pourtant elle revient vite dans le discours sur les autres personnes qu'elle ne voulait pas déranger alors qu'elle aurait voulu en parler initialement. Cette citation exprime ainsi bien comment se construit l'intime en lien avec un comportement perçu comme celui d'un « mal à l'aise » de la part de l'entourage qui parfois ne sait pas comment réagir ou tout simplement en parler.

2.1.1.3 La mort contagieuse

Un des réflexes observé massivement chez les jeunes de mon échantillon a trait à la mort contagieuse contre laquelle il faudrait peut-être se protéger.

C'est à travers les termes notamment de la série que cette peur s'exprime : « *jamais deux sans trois, c'est qui le prochain quoi ?* » (S 5 Anouck p 8) ; « *après ça s'est enchaîné, il y a eu une espèce de série noire (...) après il y a eu la fameuse loi des séries* » (S 24, Axelle, p 1) ; « *c'est quand même une sacrée série noire, et ils avaient tous entre 17 et 23/25 ans...donc tu te demandes s'il n'y a pas un sort qui a été jeté sur les gars de Meyrin quoi* » (S 7, Daniel, p 7). La série noire est évoquée comme *fameuse*, à entendre qu'on la connaît bien, si bien qu'elle est qualifiée en termes de *loi*, comme si elle était inscrite dans un absolu dont tout humain a connaissance. Cette loi des séries est aussi associée au *noir*, comme la mort, et au *sacré*, comme si la mort était le signe d'une action divine. Daniel se pose d'ailleurs la question d'un sort qui aurait été jeté sur les jeunes garçons de la cité genevoise, tout comme Sarah pour une autre situation :

« ouais pourquoi nous !? qu'est-ce qui nous arrive quoi ? en plus c'était vraiment le truc on avait des potes à nouvel an qui avaient fait un monstre accident (...) et ouais on se disait « qu'est-ce qui se passe ? » ouais... faut qu'on se protège ? Faut qu'on fasse un truc spécial ? ».
(S 22, Sarah, p 6)

Pourquoi la mort s'abat sur nous semblent-ils tous dire, comment se fait-il que la mort prenne l'un d'entre nous ? L'accident *monstre* rappelle alors une figure que la mort peut revêtir. Cette dernière est énigmatique, mais ces jeunes cherchent à comprendre comment « ça » fonctionne.

À leur manière, les interviewés expriment bien cet invariant que la mort appelle d'autres morts, et qu'il faut peut-être s'en protéger car elle pourrait potentiellement toucher tout le monde autour de soi :

« j'avais trop les boules tout le temps, je me suis dit « aller là c'est le début tout le monde va mourir », j'avais trop peur, j'avais peur, j'avais besoin que ma sœur elle soit tout le temps là, d'être avec les gens, avec mes proches...t'as

l'impression que c'est le début d'un chaîne et qu'il y a tout le monde qui va mourir autour de toi (...) qu'on me dise que ça n'allait pas arriver, que c'était la vie, qu'on n'allait pas tous mourir comme des mouches, que la vie allait continuer (...) tu flippes pour les gens qui te sont proches ».

(S 7, Laetitia, p 10, 11)

Les amis traversent ainsi une période où la mort rôde, et ils sont plus en alerte vis-à-vis des membres du groupe. Cette peur de la mort s'étend également jusqu'à soi :

« une espèce d'angoisse, surtout quand ce n'est pas moi qui conduisait (...) et de la mort en général, c'était lié, ouais ça m'a foutu les jetons ! (...) j'ai eu une période, pendant bien un an, où j'ai eu peur de mourir quoi (...) c'était plus centré sur moi, oui...remarque je te dis ça...mais non...il y a eu une période dans cette période où si Sandrine (*sa femme*) elle était censée rentrer à 5 h et qu'à 5h30, elle n'était pas là et qu'elle m'avait pas appelé, ça m'inquiétait ».

(S 5, Edouard, p 4)

La mort bouscule l'ordre des jeunes qui pensent alors à leur propre mort et celle de leurs proches. Cela se manifeste beaucoup par des phobies comme la voiture ou encore le feu, le gaz ou d'autres éléments liés ou non à la mort de l'ami. La mort peut générer chez certains des formes d'obsession, de dépression et/ou d'angoisse, symptômes d'une mort qui les atteint physiquement et moralement : « *et puis ma propre mort m'angoisse aussi, quand est-ce que je vais mourir, de quoi je vais mourir, est-ce que je vais souffrir ? y a quoi qui m'attend ? qui est-ce qui va m'attendre et m'accompagner ? Où, comment, pourquoi ?* »(S 24, Axelle, p 4). Anouck a pu avoir des manifestations de cette angoisse à travers « *un souffle au cœur anorganique* », plusieurs mois après le décès et l'associe directement à la mort de son ami (S 5, Anouck p 7). Tout suite après le décès, Daniel a lui fait des crises d'angoisses qui ont continué ensuite pendant quelques mois avec des palpitations au cœur (S 7, p1 + p 7, 8). Il parle également d'« *un grand vide (...) entre guillemets une partie de moi-même qui s'est effacée...* » (S 7, Daniel, p 4) comme illustration de son angoisse tout en insistant que la mort, symboliquement, est en lui. Ce sentiment est repris également par Sandra quand elle dit qu'elle ne va pas bien et qu'elle « *broie du noir* » (S 12, Sandra, p 14) comme si elle macérait dans le noir, dans la mort.

Cette dernière peut effectivement attirer les jeunes qui vont être traversés par des pensées de mort comme ici :

« à partir du moment où il est mort, je me suis dit que je pourrais bien crever ça ne serait pas bien grave, (...) pas jusqu'à la tentative de suicide quand même...voilà s'il pouvait m'arriver un accident, ça serait peut-être bien...donc je sais pas, ça a duré quand même pas mal de temps ce sentiment...et après ça revient par période ».

(S 10, Elise, p 10)

Ses pensées de mort ne vont donc pas jusqu'à se donner la mort mais plutôt jusqu'à souhaiter qu'il arrive quelque chose afin de rejoindre le mort. Dans une autre situation, c'est un sentiment similaire qu'ont ressenti Laurence et son amie lorsqu'elles se sont jetées sur le cercueil de leur ami avant qu'il ne soit emmené au crématorium. Elles se sont senties attirées par le vide de la mort⁴¹⁷.

Cette attirance pour la mort a comme symptôme également une forme de dépression que l'on peut retrouver chez certains interviewés. Il n'est pas possible d'établir un diagnostic et juger si certains des jeunes de mon échantillon étaient réellement dépressifs, cependant, certains traversaient des périodes très dures comme Maud :

« depuis 5 ans je me rends compte aujourd'hui que je n'ai pas avancé, qu'il y a des choses que j'ai occultées. Depuis l'année dernière, je suis en train de me dire qu'il y a quand même des choses qui me travaillent, faut que j'essaie de ne pas l'enterrer une nouvelle fois et là depuis un mois, y a tout qui me remonte à la gueule et je ne vais vraiment pas bien (...) en ce moment c'est destructeur au possible, j'en ressors rien de bien, j'en dors pas la nuit et de manière négative en fait (...) je me suis mis un voile pendant 5 ans en fait ».
(S 4, Maud, p 6, 7)

Ou encore Yannick qui a « *l'impression que tout est bloqué en moi et puis j'ai besoin de faire le ménage* » (S1, Yannick p 13). Bien que cela soit rare dans mon échantillon, ces états de mal-être se manifestent également par la prise de médicament, le Témestat pour Elise (S 10) au début, et le prozac pour Aline (S 6) pendant une longue période. L'incapacité à aller étudier peut ici également être interprétée comme une petite mort « *je n'arrive plus à bosser, là c'est impossible, déjà j'étais feignant à la base mais là je ne peux plus, j'ai un blocage au niveau du travail donc je pense que bon je vais arrêter les cours, je ne sais pas ce que je vais faire* » (S 14, Thierry, p 13).

La mort est contagieuse à tel point qu'une des interviewées est clairement assimilée à la mort et se voit en quelque sort bannie d'une partie de sa famille :

« il y a eu un autre truc aussi, un autre transfert (...) c'est la sœur de Raphaël qui a décidé de faire un enfant après sa mort (...) il y a quand même un truc avec moi, c'est que j'ai jamais pu la voir la fille qu'ils ont eu, elle doit avoir 3 ans maintenant, ils m'ont refusé de la voir en me disant que si Raphaël ne l'avait pas vu, moi je ne devais pas la voir, c'est quand même un autre truc aussi, donc la fille qui est née, Céline, elle remplace pas mais quand même y a un truc...donc

⁴¹⁷ Cela rappelle les scènes des pleureuses dans de nombreuses traditions religieuses, notamment chez les orthodoxes. Dans un documentaire chez des orthodoxes de Géorgie, la réalisatrice a pu filmé toutes les phases du rite funéraire, avec notamment les pleureuses et les vieilles femmes qui s'accrochent au cercueil, comme pour mimer finalement tout ce que l'assemblée devrait ressentir. Kirtadze Nino, *Dites à mes amis que je suis mort*, Documentaire, Arte France, Huit et Plus Production, 2003, 87mn

y a toujours cette question du remplacement...pour la renaissance... »
(S 10, Elise, p 17, 18)

Elise parle directement de transfert et assimile la naissance d'une petite fille à la volonté de remplacer un frère, comme une compensation de la mort par une naissance, couplée ici à la peur de la mort contagieuse dont il faut se protéger. Une interviewée s'est même sentie responsable de la mort de son petit-ami :

« depuis le début que j'étais avec Joachim c'est que je savais que Joachim allait mourir, enfin je vivais comme s'il allait mourir le lendemain. Quand il partait en montagne, je me disais "ça se trouve ça sera peut-être la dernière fois que je le vois", et j'ai eu l'impression d'avoir provoqué ça ».
(S 25, Céline, p 6)

Loin d'avoir disparu des sociétés modernes, ou avec tous les autres préfixes que l'on peut y ajouter, les invariants anthropologiques de la mort sont toujours présents, sous d'autres formes et à d'autres endroits, notamment celui de l'individu. Ce dernier lutte, intimement, contre cette mort contagieuse, et trouve des moyens pour la contrer. La forme et les moyens peuvent être différents, mais ils correspondent à des invariants anthropologiques, que l'individu pense et ressent comme construit par et pour lui-même.

2.1.2 Garder les traces du mort

« Autour des morts, le périple du linge dissimule une mise en ordre symbolique du rapport à la mort dans toute sa dimension anthropologique⁴¹⁸ ».

2.1.2.1 Panel des traces du défunt : rendre la mort familière

N'en déplaise à P. Ariès, à toute époque, les hommes ont cherché à rendre familière la mort qui vient de les frapper et les amis, par l'intime, construisent du sens avec le même raisonnement.

Une des traces qui revient souvent dans les discours concerne les habits de la personne défunte. Dans une situation, les habits étaient directement liés à la passion de la défunte qui commençait à en faire son métier. Nathan (S 5) a gardé un costume de roi, et sa meilleure amie porte toujours beaucoup de ses *fringues* :

« ça n'a jamais été difficile, non (...) je suis super contente...ouais il y a beaucoup de choses...bon moi elle m'avait déjà fait énormément d'habits et puis

⁴¹⁸ Dassier Véronique, "Histoire de linges, histoire de liens : reliques et souvenirs dans l'espace domestique contemporain", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, p 392

ouais c'était son truc (...) petit à petit je sais qu'il y a des choses que je ne mets pas, et que j'ai jamais mis ou quoi, mais j'ai tout mis dans un placard chez mes parents (...) et ceux-là je pense que je n'arriverais pas à les jeter un jour ».
(S 5, Anouck, p 4)

Il s'agit donc pour certains de porter symboliquement le mort, pratique ancrée dans les siècles passés où pour apprivoiser la mort il faut la porter, d'une manière ou d'une autre. Progressivement, Anouck ne va pas nécessairement continuer à porter les habits de son amie, mais ne va pas pour autant s'en séparer. Au contraire, elle les pose dans un endroit bien précis, localisé chez ses parents où elle sait qu'elle peut retourner. C'est un mécanisme très répandu chez les amis dans les entretiens où le fait de savoir que les traces de leur ami sont quelque part leur permet d'avancer dans leur vie. Tout comme Anouck, Elise a porté longuement les habits de son petit ami et pense que c'est tout à fait courant de le faire : « *alors les pulls tout l'été c'était pas pratique, mais j'ai porté ses fringues peut-être pendant 6 mois, enfin ses pulls* » (S 10, Elise, p 6). Rendre la mort familière passe ainsi par le port de vêtements ayant appartenu au défunt, comme la simulation d'une présence atténuant la séparation brutale d'avec le partenaire ou l'ami(e).

Une autre pratique est celle d'essayer de se saisir une dernière fois de l'odeur du défunt. Lorsqu'il est allé dans la chambre, Edouard est tout de suite aller respirer le coussin du lit où dormait son meilleur ami, pour le sentir une dernière fois (S 5, Edouard, p 13). Dans une autre situation où les parents avait brûlé les affaires de leur fils suite à son suicide, il a également été question des odeurs : « *j'aurais voulu prendre des affaires et enfermer les odeurs d'Henri dans un sac plastique* » (S 14, Mathilde, p 15). Bien qu'elle soit insaisissable, comme la mort, certains peuvent tenter d'enfermer l'odeur de l'autre. Cette tentative d'appropriation de la mort par l'odeur poursuit la même logique d'atténuation de la douleur de la séparation . Associés aux odeurs, les bruits peuvent également être associés au défunt et s'ils peuvent être répétés, on peut les considérer également comme une trace : « *le bruit de la cafetière, qui brasse pas mal de choses (...) il était boulanger donc il se levait vers 2-3h du mat (...) avant d'aller me coucher, je faisais du café avant que lui se lève* » (S 10, Elise, p 6). Le bruit et l'odeur comme trace permettent ainsi de se rappeler des morts tout autant que de s'en éloigner en les situant dans ces « objets » précis. Se référant lui-même à Baudelaire et à ses correspondances, Vincent fait le lien entre des odeurs et son ami suicidé :

« quand je sens l'odeur d'un peu avant en ce moment, c'est-à-dire qu'il fait encore un peu froid la nuit, l'odeur des arbres...du printemps qui commence à revenir...où il fait chaud la journée et la nuit c'est humide, et ça sent l'odeur de la journée...eh ben je pense à J., aux deux jours où il est resté dans ce temps-là,

dans ce climat-là...et je pense à son corps...à son corps tout niqué...tout déchiqueté...et c'est comme si je me l'imaginai encore conscient pendant ce laps de temps...se regardant...et en attendant qu'on arrive pour le trouver (...) ouais voilà moi cette odeur me fait penser à ça, et quand je pense à ça, je pense à l'odeur ».

(S 6, Vincent p 6)

La trace doit donc s'envisager à travers les sens et elle n'est pas uniquement matérielle. D'ailleurs, c'est certainement cet aspect insaisissable d'un point de vue concret, palpable, qui rend cette trace d'autant plus signifiante pour les jeunes confrontés à la mort de leur ami.

D'une autre manière, des amis tentent de symboliser le défunt par un objet afin de circonscrire l'espace de la mort :

« je garde tout, même les souvenirs...après ouais...y a des trucs que j'ai jamais relu, les trucs que je lui avais écrits j'ai jamais relu, mais les trucs qu'il m'avait écrit j'ai dû les relire, mais je le fais pas de trop...c'est quand même plus douloureux, les trucs qu'il m'a écrit j'ai laissé tomber...mais bon je sais où ils sont donc ça va...je crois je regarderai tout à l'heure, j'ai l'article dans le journal...j'ai le procès verbal de l'accident photocopié (...) j'ai les photos, quand on est parti en vacances mais c'est les seules photos que j'ai ».

(S 10, Elise, p 8)

Situer dans un coin ou dans une petite boîte la personne défunte et tout ce qui lui est relié est une pratique évoquée ici sous le mode de l'intime et reprend des pratiques funéraires anciennes. La fonction des traces est une nouvelle fois exprimée puisque Elise ne va pas nécessairement se confronter à ces affaires régulièrement, mais c'est le fait de savoir qu'elle les possède et où elles sont, qui est important pour elle. A sa manière, elle circonscrit un espace personnalisé représentant le mort qui lui permet de s'en séparer tout apprivoisant cette perte. Dans ces boîtes sont également rangées les photos, élément sur lequel je reviendrai plus bas. Avec des coupures d'articles et le rapport de gendarmerie sur l'accident, la boîte de Yann contient toute sorte de choses ayant appartenu à la personne défunte :

« ça s'est une mèche de cheveux, ça les capsules, elle avait une croyance comme ça et genre tous les soirs, elle prenait un truc de coca qu'elle prenait dans une boîte et qu'elle mettait dans une autre, et elle faisait un vœu (...) ça me fait plaisir mais c'est pas non plus le truc...j'y reste pas trop longtemps non plus ».

(S 2, Yann, p 4)

Yann garde une mèche de cheveux de son ex-petite amie avec d'autres bibelots lui appartenant. Illustration parmi tant d'autres, Sarah (S 22) m'explique qu'au Congo d'où elle est originaire, lorsqu'une personne de la campagne est décédée à la ville et qu'ils n'ont pas eu le temps de rapatrier le corps, il est demandé de rapporter les habits ainsi que les ongles et les cheveux du défunt au village. Dans une autre situation, un ami d'une interviewée semble s'être lui aussi approprié une partie de la défunte :

« il avait récupéré une barrette à elle, pour cheveux, et il l'a toujours eu autour du coup, depuis je le vois toujours avec, la barrette ne bouge pas (...) j'ai l'impression qu'il a beaucoup mûri, il garde ses côtés habituels bien sûr mais on sent qu'il y a toujours un petit coin de là-haut (*désigne la tête*) qui est toujours avec elle ».

(S 12, Sandra, p19, 20)

Cet exemple n'est pas sans rappeler les pratiques du port d'un bijou du mort, comme celui de porter les habits, afin à la fois de réduire le mort à ce seul objet et ainsi réduire la menace, tout en le gardant pour soi et ainsi continuer à vivre à côté. Il s'agit du même mécanisme pour Frédéric avec un bracelet :

« il me l'a ramené d'Inde, c'était en 2001 ouais, tiens c'est marrant, parce que le truc il ne s'en va pas, c'est du tissu, ça ne se casse pas (...) je crois que ça me fait du bien de l'avoir en fait ou plutôt je crois que ça me fera du mal quand il se cassera ou alors il y aura quelque chose de symbolique à ce moment-là ».

(S 6, Frédéric, p 16, 17)

Porter le mort sur soi est rassurant et semble nécessaire à Frédéric pour continuer avec sa vie. Il dit aussi qu'il y aura *quelque chose de symbolique* qui surviendra lorsqu'il se cassera, faisant ainsi coïncider le *hasard* à la signification d'une étape dans son processus de deuil⁴¹⁹. Sans être forcément associée à la jeunesse, des entreprises aujourd'hui proposent de confectionner une bague ou un diamant avec les cendres de la personne défunte⁴²⁰. Avec un procédé technique contemporain, ces entreprises ne font que reprendre un invariant anthropologique en l'adaptant à la vie contemporaine. Il est également très coûteux, révélant ainsi qu'une entreprise n'aurait pas eu l'idée de proposer cet outil s'il n'y avait pas eu de clientèle, cette dernière illustrant le côté sacrificiel, par l'argent, d'une part de soi, pour marquer la mort.

Les traces du mort peuvent également se retrouver à travers des cigarettes de son dernier paquet. Elise en a gardé deux « *au cas où il revienne on ne sait pas (rire)* » (S10, p 9), et a fumé les autres restantes qu'elle a aussi distribué car elle avait « *envie de les partager avec tous ceux qui le connaissaient* » (S 10, p 9, 10). D'une manière à la fois individuelle et collective, elle et ses amis ont fumé symboliquement le mort en l'incorporant à travers la fumée. Dans une autre situation, au delà des affaires du défunt qu'elle a distribué à des amis, Marie évoque un frigo orange qu'elle a interprété comme le symbole représentant le défunt car il le repeignait à chaque fois qu'il traversait des moments difficiles. Marie en parle comme *le truc sacré* (p 3), sorte de totem, dont il fallait prendre soin et se séparer

⁴¹⁹ Voir chapitre VII, 3. Un rite de passage par l'intime

⁴²⁰ Une entreprise américaine s'est installée et propose ce service avec le terme suivant : *Lifegem*, ou diamant de vie. Voir <http://www.lifegemeurope.com/>

progressivement. Elle l'a ensuite confié à des amis de confiance qui ont continué à l'utiliser :

« dans l'idée que...ben voilà la vie elle continue, et qu'il y a plein de gens qui vont passer dans cet appart et que s'ils ont envie de le garder eh ben tant mieux (...) s'ils n'ont pas envie de le garder ils vont le mettre dans la rue, quelqu'un va le récupérer parce que M.(la ville) c'est comme ça, tu mets un objet dans la rue et ton objet il circule, les objets ils circulent donc de toute façon voilà...enfin voilà moi j'avais l'impression d'avoir assez emmagasiner de souvenirs autour de ce truc-là ».
(S 3, Marie, p 6)

Le mort va ainsi continuer à exister sous une autre forme à travers ce frigo et se baladera dans la ville et servira à d'autres. L'imaginaire correspond ici aux images du voyage du défunt dans l'au-delà tout autant qu'une survivance du mort dans l'espace des vivants⁴²¹.

2.1.2.2 La chambre comme trace

La chambre est intégrée dans la dimension intime du deuil car c'est l'un des espaces le plus représentatif de l'ami(e) défunt(e) et dans lequel les amis trouvent intimement du sens.

Elle est une trace importante et représente un espace à respecter tout en pouvant être l'objet de transgression mais dans certaines conditions. Sarah et ses amis l'avaient transgressé le jour du rite officiel, mais ne sont réellement revenus que deux ans après :

« parce que après deux ans, il fallait bouger des choses, parce que c'était resté la maison...moi j'avais l'impression quand j'allais là-bas qu'il était parti il n'y a pas longtemps (...) tu vois sa chambre elle est restée comme ça pendant une année, deux ans...telle quel...rien n'a été touché, son frère n'a plus osé rentrer dans cette chambre seul, après nous ».
(S 22, Sarah, p 5)

Sans être un espace qui appartient aux seuls amis, car le défunt est souvent encore chez ses parents, les amis l'investissent tout de même par l'intime. La chambre de l'ami revêt chez les jeunes une importance particulière: « *c'était vraiment l'univers...son petit monde à lui...donc même quand on était là, il aimait pas trop qu'on vienne, parce que c'était sa petite bulle, son petit monde* » (S 9, Laurène, p10). Comme dans cette citation, la chambre de l'ami représente le tout, avec l'univers, et le singulier du défunt, sa petite bulle. Elle est finalement ce qui le représente le mieux :

« ce qui est bien c'est que la chambre elle n'a pas changé, il y a juste une urne (...) quand tu rentres tu as vraiment l'atmosphère de sa chambre, c'est vraiment...mais on en parlait avec Mathieu et ouais des fois t'as des coups de blues et tout, et quand tu rentres dans la chambre t'es vraiment...tu te lâches, c'est trop bien, enfin t'es trop bien je veux dire tu te sens bien, je me sens bien dans la chambre, on allait souvent dans sa chambre, et puis là tu peux lui parler (...) tu te sens un peu chez toi, c'est bien...(...) chez lui tu ressens son odeur un

⁴²¹ Voir également Chapitre VII, 2.2 Le monde des morts

peu...tu te sens chez lui quoi, c'est ça qui est bien ».
(S 13, Sylvain, p 7)

La chambre permet de circonscrire le mort dans un espace, ici domestique. Ce dernier est figé et doit le rester afin de permettre aux deuilés de retrouver le mort et de revenir pour un temps dans le passé où le défunt était présent, dont Sylvain peut presque re-sentir l'odeur. La chambre est également un lieu où l'on peut se recueillir. D'autres également, comme François, comparent la chambre à la tombe :

« le cimetière, je trouve ça un peu stupide, je trouve que c'est trop pas sa place, je reconnais rien en elle quand je vais devant sa tombe, j'ai pas l'impression d'aller la voir du tout en fait parce que bon...en fait elle était pas du tout croyante, ses parents non plus, tu vois ce serait plus en allant dans sa chambre »
(S 2, François, p 2)

Ainsi, la chambre revêt la fonction d'une tombe et en ceci illustre bien l'invariant anthropologique de fixer la mort et de la localiser, que cela soit dans un espace consacré par une église ou par le domestique. Cet aspect figé de la chambre est nécessaire et va progressivement évoluer puisqu'il est courant de distribuer les affaires du défunt :

« on va dire un mois et demi, elle est restée en place, avec petit à petit des éléments qui étaient offert...avec par exemple sa musique, qui a été offert à des gens qui ont besoin et qui sont proches de Jean (...) et également petit à petit des vêtements, des éléments particuliers pour le cercle très proche, le cercle d'amis, c'est Laurent, Marc, Vincent (...) deux amis de Paris aussi qui ont pris aussi des éléments pour faire du mixage sur CD (...) mon père est à la retraite depuis mai, et puis il a décidé d'installer son bureau dans la chambre de Jean en fait...et donc tout en laissant des affaires de Jean son gros bureau énorme...ou des trucs comme un poster d'un groupe de métal "Born Dead" (...) les murs n'ont pas du tout été nettoyés (...) il y a encore des éléments partent petit à petit. »
(S 6, Aline, p 7)

On note le besoin de laisser figée la chambre pendant un laps de temps variable, comme pour laisser un espace où la présence du mort peut être encore ressentie, et signifier que l'on ne rentre pas comme on veut dans cet espace du mort. Progressivement les affaires sont distribuées aux proches à mesure que la menace de mort, associé au respect, s'atténue. Il est intéressant d'observer le mélange de la chambre du mort où un des parents s'introduit progressivement tout en laissant au mur un poster d'un groupe de Métal connu nommé « Born-dead », comme le signe de leur fils et de son suicide. Aline, sa sœur, évoque également les murs comme présence du mort dont il faudra à un temps donné se séparer en les nettoyant, reprenant à sa manière des pratiques communes à de nombreuses traditions où il s'agit, par exemple, de brûler certaines affaires du mort (ce qui a d'ailleurs été le cas dans la situation 14 où les parents ont tout brûlé). Pour la même situation, Frédéric exprime

également la difficulté de se séparer des affaires du mort bien qu'il y ait déjà certaines choses de distribuer :

« sa chambre qui est restée intacte en fait, enfin on est passé dedans, on a bougé des trucs mais rien vraiment... (...) ça fait quelque chose... ouais ça fait du bien de se retrouver dans le même environnement... je ne sais pas pourquoi il la laisse...c'est les parents qui ont décidé de ça, c'était trop tôt, ils n'avaient pas envie d'enlever ça...et puis maintenant c'est un peu institutionnalisé, c'est instaurer entre tout le monde que sa chambre est comme ça, donc je pense que même si ils décident de faire quelque chose, ça sera discuté avec tout le monde (...) il y a son ordinateur, qui a été pris pour le projet Urban Supa Sound, il est mis à la dispo de tout le monde... ouais pour moi ça s'est fait naturellement ».
(S 6, Frédéric p 18)

Ce sont donc les parents qui généralement gardent la chambre mais toujours en accord avec les amis, qui sont intégrés à cette séparation progressive l'espace du mort et à sa division à travers ses affaires. Dans la situation de Laurène, dans laquelle un de ses meilleurs amis est décédé à la suite d'une mauvaise manipulation d'explosif, la mère a mis deux ans à commencer à déplacer des choses dans la chambre et a cru longtemps voir revenir son fils (S 9, Laurène, p 9).

Le besoin de fixer la mort se retrouve ainsi dans beaucoup des situations de l'échantillon. Pour la situation de Marcial, déjà évoquée pour les *socialisations funéraires instituanes* avec une transgression de la chambre par les amis, elle restera intacte pendant deux ans avant que la mère, en faisant participer les amis, décide de transformer cet espace (S 22, Sarah, p 5). Enfin, confirmant par l'inverse l'importance que revêt la chambre, il se peut également que les survivants ressentent le besoin de l'évacuer très vite :

« on est allé dans sa chambre, mais assez vite, sa mère a fait en mesure que ça ne soit plus vraiment sa chambre parce que sinon je pense que pour elle c'était ingérable (...) moi j'ai gardé deux trois petits trucs, un bouquin qu'il m'avait prêté et que j'avais jamais rendu "j'irai cracher sur vos tombes" (rires)... quoi d'autres ? Je crois que Marc a récupéré sa guitare (...) après on est retourné quelques fois dans l'appart, notamment la dernière fois parce qu'ils allaient déménager (...) j'avais besoin de repasser vite fait là, de rester tout seul dans sa chambre un moment, même si elle n'est plus pareille ».
(S 4, Jérôme, p 7)

Jérôme et ses amis ont donc pu récupérer certaines choses de leur ami, une guitare et, comme pour illustrer de manière éloquente ce que peuvent ressentir les jeunes à l'encontre d'une tombe, Jérôme a récupéré l'ouvrage de Boris Vian, *J'irai cracher sur vos tombes*. Tout comme cet écrivain utilise la provocation pour exprimer un dégoût de la mort mais aussi un besoin de la situer, Jérôme a rejeté cet espace de la chambre mais a tout de même eu besoin de revenir, bien qu'elle ait été transformée. Il est intéressant d'observer qu'un auteur comme

Boris Vian revienne dans le discours de Jérôme, comme un autre a pu apparaître avec Vincent lorsqu'il cite Baudelaire et ses correspondances. Tous les deux utilisent la littérature de grands classiques⁴²² pour exprimer leurs ressentis intimes.

2.1.2.3 Techniques d'hier et d'aujourd'hui

L'écrit : de la plume au portable

L'écriture est une forme de lutte contre l'oubli. Une nouvelle fois, les jeunes s'approprient cet outil pour mieux faire face à la perte de l'ami, sous le mode de l'intime :

« je ne voulais pas oublier, tout de suite j'ai eu peur de ça, je ne veux pas oublier ce qu'on a vécu, donc voilà tout de suite j'ai fait ce truc d'écrire les souvenirs (...) je me disais que peut-être un jour si ses parents me demandent des trucs, eh ben peut-être que je pourrais leur faire lire des parties (...) je savais que j'étais le lien avec le Canada et que de toute façon ses parents allaient m'interroger vachement là-dessus ».
(S 3, Marie, p 3, 4)

Pour la plupart des interrogés, l'écriture permet à Marie de fixer le temps et de ne pas perdre tous ses souvenirs du mort. Cette dimension intime de l'écriture est aussi rattachée à la transmission, notamment auprès des parents, afin qu'ils sachent qui était leur fils, de son point de vue à elle et plus largement du point de vue des amis. Comme dans la partie sur les *socialisations funéraires instituées*, les jeunes peuvent donc s'investir eux-mêmes d'un rôle de relieur pour transmettre aux parents et/ou aux autres amis une part du mort.

Une manière d'articuler intime et collectif est également celle d'un ami de Jérôme qui fait ses débuts d'écrivain : « *je sais que dans ce qu'écrit Siegfried (...) il y a un petit truc, une allusion à un noyé, et bien évidemment que c'est Sylvain* » (S 4, Jérôme, p 10). Elise pour une autre situation a pu revenir à l'écriture, d'abord très intime et ensuite en poursuivant son travail dans le cadre d'un mémoire de Master en sociologie :

« il fallait que j'écrive... (...) c'est que quand la personne est morte, on a besoin d'écrire, pour se rappeler, pour avoir la trace de ce qui s'est passé avec la personne... j'avais commencé à faire ça, et j'ai très vite arrêté, en me disant que toute façon ça ne remplacerait pas ce que moi je pensais tout ça, je me suis vite arrêtée (...) pour mon sujet, pourquoi il y en a qui ont besoin de le faire et en plus que ça soit lu par d'autres, parce que moi si je fais ça, je fais ça uniquement pour moi, je ne veux même pas que ça soit lu ».
(S 10, Elise, p 13)

Elise s'est arrêtée d'écrire car elle sentait que l'écriture était également une façon de retenir

⁴²² Vincent se réfère également à C. Melman et « L'homme sans gravité » et Nathan (S 5) utilisera l'image de « L'écume des jours » de B. Vian pour exprimer ses sentiments. Voir Chapitre VII, 3.2 La mort de l'ami(e) comme (é)preuve

le mort, voire de le remplacer. Ceci est une des autres dimensions essentielles dans la trace, celle de remplacement⁴²³. Cependant, comme si elle n'avait pu se restreindre à le laisser aller, tout autant que pour faire mémoire, elle a redirigé son écriture sur un autre objet, plus distancié mais néanmoins très proche de son propre deuil.

Dans les multiples traces qu'ils peuvent garder du mort, une bonne partie des interviewés dit avoir gardée les emails (reçus et envoyés) de leur ami et la majeure partie semble avoir toujours le numéro de téléphone, les SMS, voire même les messages enregistrés : « *j'ai gardé tous...jusqu'à ce qu'on me vole mon portable, tous les derniers messages que j'avais* » (S 22, Sarah, p 1) ; « *comme beaucoup d'entre nous, il a encore son numéro de téléphone, lui il a encore son adresse MSN (...) c'est peut-être une marque...on n'a pas vraiment envie qu'elle ne soit plus là quoi* » (S 12, Sandra, p 19). Le portable ou la boîte mail sont ainsi des supports à même d'inscrire le mort dans une quotidienneté des jeunes interrogés, tous comme on peut porter les bijoux du mort ou ses vêtements.

L'image : du masque mortuaire à la vidéo

Depuis son invention, la photographie a été utilisée pour saisir la mort et peut être considérée comme l'amélioration technique d'un procédé traditionnel des masques mortuaires. À un niveau intime, les amis se saisissent eux aussi du mort par des photos le représentant :

« dans le truc de mettre des photos partout pour accepter de vivre tout le temps avec ça... quand je dis « je me suis caché » c'est ça tu vois, genre je voulais pas...vivre tout le temps avec pour l'accepter, c'était plus mettre d'un côté et y revenir quelques fois mais pas que ça soit tout le temps dans ma vie. Genre Rémy lui, qui est mon meilleur pote, lui il a fait un énorme cadre avec un truc vitré, avec des photos, des lettres qu'elle a envoyé, dans sa chambre...moi tu vois j'ai fait un petit truc vite fait dans un coin, mais lui c'est en énorme, devant son lit ».

(S 2, Yann, p 4)

À sa manière, Yann explique les mécanismes et la fonction joués par la photographie⁴²⁴. Elle permet de mettre à l'écart le mort, de le circonscrire à l'intérieur du cadre de la photo et enfin d'y revenir de temps à autre afin de poursuivre sa vie à côté. Il relate également un comportement différent du sien mais dans lequel, finalement, l'enjeu et les fonctions de la photo restent les mêmes. Dans une autre situation, Marie peut garder une photo : « *sur mon bureau et elle ne bougera jamais, enfin c'est pas qu'elle bougera jamais mais c'est important d'avoir ça pour moi en face de moi tous les jours, de garder ce truc-là* » (S 3, Marie p 14).

⁴²³ Voir Chapitre VII, 2.1.4.3 Prolonger la vie de l'ami jusqu'à le remplacer

⁴²⁴ Voir également, Faeta Francesco, *La mort en images*, Terrain, n° 20 (Mars 1993), pp. 69-81 (<http://terrain.revues.org/document3059.html>, consulté le 12 octobre 2007)

Comme l'ami de Yann, Marie ressent le besoin d'avoir cette photo quotidiennement à portée de regard, ce que l'on peut observer à tout âge. Effectuer un album photo est également un processus important pour certains interviewés (notamment Anouck, S 5, p 7) où il s'agit de regrouper plusieurs photos dans un seul cahier et de *boucler* quelque chose.

Certaines interrogées ont pu également chercher à travailler l'image du mort avec un parcours dans les beaux-arts, rappelant à leur manière la vision de l'art et de la culture comme un véritable travail sur la mort. L'une a eu réellement une histoire artistique articulée autour de la mort avec des thématiques de travail comme le corps et le mariage et « *comment j'en viens à créer des images* » (S 18, Mégane, p 8). Sans être artiste maintenant, Sandra a également initié un travail en terminale : « *j'ai commencé à trouver des techniques un peu pour essayer de refaire leur visage, de photocopier leur photo, de les refaire à la craie, c'est vrai que j'étais très contente, au début* » (S 12, Sandra, p 7). Elle a eu de la peine à travailler régulièrement sur presque une année et a terminé ce projet difficilement.

L'image du mort peut également se fixer dans la mémoire et permettre de passer apparemment à autre chose :

« finalement la mémoire de Jean reste, enfin l'image de Jean reste inchangée (...) maintenant il y a une image et on essaie peut-être de digérer que ça ne soit qu'une image maintenant, qu'il ne soit plus vivant en fait en gros, et qu'on soit bien habitué à cette image là, pour finir ce deuil ».
(S 6, Frédéric, p 16, 17)

L'image sert de support à Frédéric et ses amis pour repartir. Il leur est nécessaire qu'elle ne bouge pas, qu'elle reste fixe afin de *digérer* la mort. En fait, le mort est incorporé grâce à une image fixe qui peut alors s'ancrer dans la mémoire et permettre de terminer un processus de deuil. À l'inverse pour d'autres, c'est la non-reconnaissance mentale de l'image du mort qui indiquerait quelque chose de l'ordre de la fin d'un deuil⁴²⁵. C'est le cas pour Anouck ainsi que pour Elise :

« en même temps c'est bizarre parce que je sais que je n'ai plus la même image, mon image elle est transformée, je n'ai plus la même image qu'il y a 5 ans, forcément, parce que le temps a passé et que je me rappelle plus les choses de la même manière, y a des choses que j'ai occultées, mais voilà... ».
(S 10, Elise, 18, 19)

L'image du mort, qu'elle soit figée dans une photographie ou dans son esprit, revêt ainsi une fonction importante de trace du mort qui peut être interprétée de plusieurs manières selon les individus. Une des autres traces observées dans les discours est celle du défunt au travers de

⁴²⁵ Je reviendrai sur ce point, voir Chapitre VII, 3.1 Des phases de deuil par et pour soi

la vidéo, que je traiterai directement avec la thématique du son.

Le son : la voix des morts enregistrée

Les interrogés ont d'eux-mêmes évoqué l'effet particulier de mouvement provoqué par la vidéo, alors qu'en photo, et même avec l'écriture, le défunt est représenté par une forme figée : « *on avait vu une vidéo d'une fête chez elle (...) la voix...incroyable quoi, là d'un coup, pour beaucoup je crois que ça avait été un moment pffff ouaauu...on n'avait plus entendu cette voix depuis 4 mois et là on l'entend, on la voit rire...on la voit vivante* » (S 5, Anouck, p 9). À l'image d'Anouck, les jeunes interrogés effectuent presque toujours l'association avec la voix de leur ami défunt, qui, au-delà de la première réaction suscitée par le mouvement, est finalement ce qui les marque le plus :

« on a regardé une vidéo de Rémy (...) c'est...une image de la personne, surtout l'image animée quoi, parce que regarder une photo tu regardes la personne, ça ne bouge pas, ça ne parle pas...et en fait, je crois que l'entendre parler, entendre sa voix (...) j'ai jamais effacé son numéro de téléphone de son répertoire parce que je me suis toujours dit, il y a peut-être un moment où je vais avoir envie de tomber sur son répondeur et de juste entendre sa voix (...) Plus que tous les souvenirs je pense qu'il y a des choses qui restent qui sont vachement, qui troublent, moi je sais que quand j'entends quelqu'un qui a la voix de Rémy ou le rire de Rémy, ça me...ça me prend beaucoup plus aux tripes que quand je croise une personne qui lui ressemble ou quand je regarde une photo de lui, entendre sa voix c'est vraiment un truc (...) je crois que c'est vachement attaché à ça, en fait qu'on s'attache...en plus c'est con mais c'est vrai, la voix c'est quelque chose qu'on oublie facilement...justement on ne peut pas s'en rappeler facilement comme ça, ça ne revient pas comme ça et ouais, du coup c'est un truc assez fort quand ça arrive ».

(S 16, Laurence, p 20, 21)

À travers cette citation, on comprend que la voix est en fait la trace la plus bouleversante pour nombre de jeunes interrogés parce qu'elle est ce qui, finalement, est le plus insaisissable. Au-delà du trouble provoqué par le mouvement, et probablement intégrée pour une génération née avec ces technologies, la voix est la trace du mort qui les prend « *aux tripes* », de la même manière que pour d'autres avec la tombe, un objet ou une photo : « *la voix ça manque vachement, le physique tu le vois vachement, tu le vois bien dans la tête, mais c'est bizarre mais la voix, ouais j'entends même son rire en fait mais sa voix tu vois...j'ai besoin de la ré-entendre des fois. Il avait une voix...tu vois chacun a une voix particulière et un rire particulier, et le rire tu t'en souviens mais la voix* ». (S 13, Sylvain, p 8). Cette citation illustre bien cette difficulté à représenter la voix du défunt par rapport à une image du mort qu'ils peuvent mettre en forme dans leur tête. La question posée est finalement la suivante : comment représenter mentalement la voix du défunt et peut-être ainsi

en garder une trace ? Sylvain introduit aussi une nuance où le rire du défunt serait plus facile à saisir que sa voix. On peut noter ici la distinction entre l'exceptionnel du rire face au quotidien de la voix, le rire étant finalement le plus insaisissable et le plus déroutant lors de la perte d'un être cher.

La dimension de la voix est également à relier avec la voix des morts, relevée dans certains entretiens : « *ça aussi ré-entendre la voix des morts c'est quelque chose d'assez fabuleux (...) il y a forcément quelque chose de...qui touche presque encore plus que si tu voyais une photo, parce qu'il y a quelque chose de beaucoup plus vivant dans une voix que dans une image fixe tu vois ? et puis même avec le film tu vois pourtant tu as les mouvements, la manière de se tenir, de parler* » (S 4, Jérôme, p 10, 11). Je reviendrai plus loin sur les représentations du monde des morts. Pour l'instant, il est intéressant d'observer le lien qu'il fait avec ce *fabuleux*, la voix étant de l'ordre de l'extra-ordinaire, du féérique, et qui finalement est une représentation presque plus fidèle que la photo, fixe, de la personne de son vivant. Pour une autre situation, Damien (S 7, p 11) parle de sa « *voix chaude* » insistant lui aussi sur l'aspect vivant de la voix face à une photographie froide et figée. Les jeunes semblent donc rechercher également dans la trace de leur ami défunt une chaleur, une forme de familiarité, que représente bien la voix, et qui leur sert de béquille, à la fois sur laquelle ils peuvent se reposer de temps à autre et à la fois qui les aide à continuer à vivre.

Indirectement assimilée à la voix du défunt, la plupart des interviewés se dit profondément touché lorsqu'elle écoute certains morceaux de musique qui rappellent leur ami, comme l'exprime Sylvain : « *il jouait beaucoup Nirvana, et quand tu écoutes, tu te dis que lui il l'adorait ce groupe (...) donc tu ne penses pas au chanteur qui l'a créé, c'est celle de T (surnom) quoi, c'est comme ça, moi j'aime bien* » (S 13, Sylvain, p 8). Toutefois, rappelant finalement l'essentiel face à la perte et la fonction de la trace, Mathieu :

« *essaie de ne pas oublier des choses, il y a des images de lui bien précises, qui ne sont pas immortalisées par des photos ou autres, et ça j'ai un peu peur de le perdre et bon je sais que...il y a plein de photos de lui en soirées et tout ça, des trucs comme ça mais tu vois j'ai un peu cette crainte-là* ».
(S 13, Antoine, p 9)

Ne pas effacer complètement le mort de son quotidien et de sa mémoire est ce que les amis tentent intimement d'effectuer au travers d'une multiplicité d'outils.

Par les discours, il a été possible de mettre en exergue différentes façons de marquer la trace (et donc faire mémoire). En cela, j'espère pouvoir poursuivre ces pistes de réflexion sur les

statuts de la vidéo et de la voix dans de futurs travaux⁴²⁶.

La trace consiste à tenter de saisir l'insaisissable qu'est la mort en investissant un objet, dans une forme figée ou non, dans un quotidien ou à des occasions particulières. Il était question dans cette partie d'évoquer l'une des manières de lutter contre la mort à travers l'investissement des multiples traces du mort et comme des tentatives de préserver l'ami et sa mémoire. À l'inverse, les jeunes amis vont également tenter de lutter contre la mort en agissant sur eux-mêmes au travers de restrictions, liées au corps, à l'espace et au temps.

2.1.3 Restrictions de soi : être moins vivant pour être plus proche de l'ami(e)

Simulant la mort, les restrictions prennent des formes plus ou moins instituées selon les régions du monde. Dans le cadre de cette partie comme dans les autres, l'enjeu sera de démontrer que ces invariants anthropologiques se retrouvent à un niveau intime.

2.1.3.1 L'alcool

Une restriction retrouvée chez certains interrogés concerne la consommation d'alcool et d'autres produits généralement associés à la fête. Suite à un accident de scooter lié à l'alcool, Valérie est catégorique : « *surtout dans les conditions dans lesquelles il est mort, donc c'est clair que tu penses deux fois plus qu'un à « je conduis, je ne picole pas* » (S21, Valérie, p 12). Pendant plusieurs mois la consommation d'alcool sera restreinte. Sans être nécessairement lié aux types de mort, mais aux problèmes d'alcool de leur ami suicidé, Thierry et Arnaud., interrogés trois mois après le décès, n'arrivent plus à boire :

« Thierry : moi je sais que me bourrer la gueule en pensant à lui, j'aurais du mal...

Arnaud : moi j'ai du mal, je suis quand même bien du genre à me bourrer la gueule les week-ends et tout, mais il y a quand même eu une bonne période où (...) j'avais pas envie, et même maintenant...

Thierry : tous les samedis soir, je fais la gueule, c'est clair, le samedi soir je ne peux pas..., j'aime pas les samedis soirs...

C'est clair, si c'est associé à Henri...

Thierry : ben c'est ça, moi c'est juste à Henri que je pense, et ça c'est... le dernier samedi soir avec lui où... »

(...) Thierry : pendant quelques semaines, je n'ai plus bu du tout, tu vois encore maintenant j'ai du mal le samedi soir...

Arnaud : moi je suis vachement limité, je ne me bourre plus la gueule comme

⁴²⁶ Depuis au moins 10 ans, un nombre remarquable de films où la mort est auscultée de tous les points de vue ont été diffusés. Nous avons déjà évoqué les nombreuses séries télévisées plus haut. Il y a également les films sur les soins palliatifs et la fin de vie. Il existe déjà également un cimetière à Hollywood où des vidéos sont intégrées aux tombes et où l'on peut entendre les défunts, voir notamment Rigoulet Laurent, "Glamour à mort. Les cimetières de Hollywood", in *Télérama* (Hors Champs 5/6), n° 2900, Paris, 10 Août 2005. Une romancière française imagine également ce genre de dispositif, voir Darrieussecq Marie, *Le pays*, P.O.L, Paris, 2005

avant...)

Thierry : tu vois, ça ne me dérange pas de me bourrer la gueule, mais juste le samedi soir ça ne me va pas, tous les autres jours de la semaine il n'y a pas de problème

Arnaud : moi aussi, mais quand même avant...beaucoup moins dans l'extrême, vachement plus vitre brassé...».

(S 14, Thierry, p 15, 16 + p 22, 23)

Rappelant les « teufeurs » de Monique Dagnaud⁴²⁷, ces deux étudiants illustrent les restrictions intimes que des jeunes peuvent s'infliger. Ils n'ont pas complètement arrêté de boire, mais disent avoir eu une période où cela leur était difficile, et encore à l'époque de l'entretien, le samedi soir un jour spécial marqué par la restriction. Par une astreinte touchant au corps (*je suis vachement limité*), ces derniers marquent symboliquement la perte de leur ami dans une des dimensions de l'intime qu'est le corps.

2.1.3.2 Les cigarettes et autres produits

Dans une autre situation, la sœur du défunt rappelle qu'ils ont organisé avec ses amis des fêtes régulièrement dans la maison familiale et que, d'un commun accord, il était exclu de « *se mettre la tête* » (S 6, Aline, p 12) à ces occasions, marquant une nouvelle fois une restriction à l'alcool mais également à d'autres produits. Sylvain parle d'un ami qui a arrêté la cigarette et les « *pétards* » (S 13, Sylvain, p 11) suite au décès d'un cancer de leur ami. C'est la même chose pour Laurence où l'accident était provoqué par la drogue : « *Ça a remis beaucoup de choses en question, l'histoire de la drogue (...) pareil après j'ai arrêté de fumer, je n'avais plus envie, je n'avais plus envie de me défoncer* ». (S 16, Laurence p 15).

À leur manière, ces jeunes se sont donc restreints, intimement, sur des éléments importants et presque quotidiens à cette époque de leur vie, afin d'incorporer symboliquement dans leur corps la mort de leur ami. Ces restrictions peuvent également toucher l'alimentaire, comme Bénédicte et correspondre à une forme de jeûne : « *j'ai pas mangé en fait depuis tout ce temps...non j'ai pas mangé, j'avais pas le temps...en 5 jours j'ai perdu 3 kg...un truc de ouf (...) ça faisait 6 jours que je dormais pas, que je ne mangeais pas, déjà...j'étais dans le cosmos quoi, j'étais sur une autre planète quoi* » (S 17, Bénédicte, p 2, 3). Une nouvelle fois, la restriction sur le plan individuel est significative pour elle et est marquée par l'exceptionnalité avec le « *truc de ouf* ». Qu'elle n'ait pas dormi peut également être interprété comme une lutte contre la mort et comme un temps effectivement autre, hors du

⁴²⁷ Dagnaud Monique, *La teuf. Essai sur le désordre des générations*, Seuil, Paris, 2008, 200p

quotidien, signifié par *le « cosmos »* ou *« une autre planète »*.

Sans avoir observé dans le discours d'autres restrictions alimentaires à plus ou moins long terme, il est néanmoins probable que de nombreux jeunes se soient restreints sur l'alimentation ou aient connu des périodes de rejets de la nourriture directement liées à la mort.

2.1.3.3 La sexualité

Mathilde elle n'a plus ressenti de libido pendant plusieurs mois suite au décès de son ex-petit ami : *« j'ai eu un rejet complet du gars avec qui j'étais, mais alors complet...aucune libido du tout »* (p 8) et dit qu'elle veut se *« préserver de ça, je veux me préserver de passer des moments biens avec un homme je crois...je crois que je ne veux pas... en la mémoire des moments biens que j'ai passé avec Henri »* (S 14, Mathilde, p 9). On retrouve l'image de la veuve à qui l'on interdit toute relation sexuelle pendant un temps donné, sauf qu'ici, Mathilde s'en sent obligée et l'observe toute seule en mémoire du défunt ! Plus loin, elle me dira qu'elle s'est mise à reporter des bijoux qu'elle portait à l'époque lorsqu'elle était en couple avec lui, et qu'il est impossible pour elle pour le moment de les retirer (p 7, 8). Elle se décrira également elle-même comme une *« petite veuve »* :

« Tu sais...la petite veuve...non mais c'est vrai hein ? est-ce que...pourquoi ? besoin de...pourtant c'est une image...donc est-ce que ça veut dire que ce serait pour renvoyer ça aux autres ? non...pour me renvoyer ça à moi... ?
Et qu'est-ce que tu mets derrière l'image de la petite veuve... ?
Euh...qu'est-ce que je mets derrière... ? euh...moi mon plan aujourd'hui, c'est vraiment d'avoir plein de copains et de faire des choses avec plein de copains et d'être beaucoup moins sur la séduction comme j'ai pu l'être beaucoup...ben la petite veuve elle est un peu intouchable quoi au final...par exemple, il y a des copains à Jérôme (...) qui sont venus dans la région, et ils m'ont un peu dragué tu vois ? et en fait, il (Thierry) leurs faisait "non, non, parce que Mathilde c'est particulier" tout ça donc...d'une part j'étais contente parce qu'au final c'était pas là-dessus et je représentais quelque chose de différent ».
(S 14, Mathilde, p 8)

Associée à son attirance pour les hommes, Mathilde questionne la signification de cette *image de petite veuve*. À travers l'expression de ses doutes, elle se pose la question de ce qu'elle renvoie auprès des autres mais aussi de ce que cela veut pouvoir dire pour elle de se définir comme tel. Elle met ainsi en balance sa propre imposition avec celle du groupe d'amis dans ce processus de définition de *petite veuve*. Plus loin, elle l'illustre par un sentiment de protection qu'elle a ressenti dans l'espace du groupe d'amis où elle observe avoir un statut particulier, *quelque chose de différent*. Corrélativement, elle ressent

intimement être à une place particulière⁴²⁸, tout en étant en interaction directement avec son groupe de pairs, qui la soutient et la perçoit comme *la petite veuve*. À un niveau plus réduit, les restrictions sexuelles sont donc maintenues par chaque membre du groupe, ici des amis.

2.1.3.4 L'espace

Les restrictions spatiales existent également à un niveau intime et prennent sens car elles sont personnalisées : « *je ne passe plus par le cinéma Chantepoulet (...) je peux passer derrière, sur les côtés, mais jamais devant...sur ce trottoir-là...même sur celui d'en face je ne peux pas, ça me fait tellement mal de penser à ça* » (S 22, Sarah, p 6) ; « *je me suis dit que je ne prendrai jamais la route qu'il a pris* » (S 20, Cathy, p 4). Les jeunes évitent de passer aux mêmes endroits où avait l'habitude de passer leur ami ou de son décès, ce dernier exemple rappelant les motivations à poser les silhouettes noires sur les routes de France. La jeune fille citée plus haut fait également le lien avec la ville dans laquelle habitait son ex-petit ami et qu'elle ne veut pas être avec un autre homme : « *je laisse encore ça pour Henri* » (S 15, Mathilde p16). Pour Bénédicte, le sentiment est similaire concernant son meilleur ami :

« tous les lieux de son vivant, ah ouais ça par contre...c'était très très dur au début...je passe tous les jours devant chez lui pour aller à la fac (...) tous les lieux, mais il y a des endroits où je ne peux plus aller (...) où je suis allée avec lui, la dernière fois que je l'ai vu aussi...et bon voilà Victor c'était mon quotidien, c'était mon pote de tous les jours (...) à Grand Place, n'y pensons pas, à Carrefour Meylan c'est pareil, j'ai eu du mal à y aller, pareil pour Décathlon, parce qu'on y était allé avant qu'il meure, tout le trajet (...) la dernière heure que j'ai passée avec lui c'est dans ce magasin ».
(S 17, Bénédicte, p 16)

Le quotidien est une nouvelle fois marqué par la restriction afin de signifier symboliquement la mort de l'ami. Au moins pendant un temps, Bénédicte ne fréquente plus les espaces qui sont directement associés au mort, mais cela ne concerne uniquement qu'elle, et les autres (amis et le collectif au sens large) n'en sont pas nécessairement conscients ni témoins.

2.1.3.5 Le nom du défunt

Les restrictions peuvent également se retrouver dans la parole à l'image de cette interviewée, congolaise d'origine et vivant à Genève. Concernant la mort de son meilleur ami, elle me signale que son prénom est marqué par l'interdit, que j'intègre ici comme une restriction : « *on dira le défunt...le pauvre (...) je viens de me rendre compte que je n'ai pas prononcé le nom de mon meilleur ami...ouais j'ai dit mon meilleur ami, il, (...) et c'est un nom que je*

⁴²⁸ Cette même interviewée me dira également qu'elle s'est refusée d'être heureuse et qu'elle a de la peine à avancer (p 9).

prononce que très rarement, voire jamais » (S 22, Sarah, p 11).

En élargissant la définition des restrictions, certains me parlent également de musique qu'ils n'écoutent plus car elle leur rappelle trop leur ami comme Bénédicte (S 17) ou Elise (S 10) qui volontairement saute la première chanson d'un CD ayant appartenu au défunt.

Il a été possible dans cette partie d'observer des restrictions liées à des invariants anthropologiques que les amis réactualisent à un niveau intime. Avec les traces et les restrictions, j'ai pu démontrer qu'il existe pour les amis plusieurs manières de lutter contre la mort et de contenir et préserver le mort. Une autre réaction est également d'essayer de remplir le vide que la mort suscite.

2.1.4. Remplir le vide...

2.1.4.1 La colère et la vengeance

Pendant un temps, la colère est un puissant remède afin de remplir ce vide provoqué par la perte et semble avoir été un passage nécessaire pour nombre des interrogés, à l'image de Sandra (S 12, p 3) ou Sarah (S 22, p 9). Peut-être moins avouable, le désir de vengeance a pu s'exprimer pour Elise à l'encontre du conducteur de l'autre voiture ayant tué son petit ami :

« le désir de vengeance, parce que moi c'est peut-être de la faute à quelqu'un (...) au départ, ça m'est venu comme idée, un peu des tendances, mais pas je veux pas le tuer, je ne suis pas capable non plus, c'est pas...enfin de règlements de compte et tout quoi (...) On s'est dit qu'on allait lui pourrir la vie...c'était tout au début ça...on s'est dit qu'il fallait qu'on attende un peu, parce que c'est trop gros de faire ça maintenant...que sur son procès verbal, j'ai tout, son adresse, comment il s'appelle, j'ai tout quoi (...) mais finalement ça n'a pas été plus loin que ça...mais disons que ça m'aurait pas étonné que le père de Raphaël vienne avec le fusil tuer le Y B(prénom et nom), ça m'aurait pas choqué ».
(S 10, Elise, p 16, 17)

La mort appelle aussi à la vengeance, sentiment qui exprime toute la violence que les proches, amis et parents, peuvent ressentir. Toutes les sociétés connaissent la violence de la mort et chacune à leur manière tente de la réguler⁴²⁹. Il semble qu'ici, elle se soit régulée de manière personnelle, en soi. Le processus d'auto-contrôle⁴³⁰ semble pouvoir être appliqué à cette violence maîtrisée et ensuite ré-absorbée par l'individu en lui-même après un temps. Dans une autre situation et pour un ami, Valérie parle des mêmes sentiments :

⁴²⁹ Roudaut Karine, *Eléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés*, 496p. Thèse pour le doctorat en sociologie, Université Paris 4, Septembre 2003, /Roudaut Karine, "Le deuil : individualisation et régulation sociale", in *A contrario*, 1/2005 (Vol. 3), pp. 14-27, URL : www.cairn.info/revue-a-contrario-2005-1-page-14.html

⁴³⁰ Elias Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Pocket, Paris, 2003, 320p

« au début, il y a énormément de gens qu'il s'est mis à dos, parce que ben ouais tes premières réactions t'es triste, c'est un fleuve de sentiments, t'es triste, t'es énervé, t'as la haine, t'as envie de tout casser, t'as envie d'étrangler la personne qui est responsable entre guillemets ».
(S 21, Valérie, p 12)

Une nouvelle fois, l'interrogée semble confirmer que chacun des individus a ravalé sa peine et a su gérer, individuellement, cette violence de la mort. Il ne s'agit pas ici de dire que la violence de la mort n'a pas été cadrée par des *socialisations funéraires instituées* et/ou *instituanes*, mais de dire que les individus ont aussi développé eux-mêmes des manières intimes de contrer cette violence.

2.1.4.2 La sur-activité / l' « auto-blindage » / le « zapping »

Parallèlement à ceux qui ont traversé une période où la mort les affectait⁴³¹, une autre partie des jeunes de l'échantillon ont comblé le vide par une forme de sur-activité : « *d'autres qui vont faire 50 milliards de trucs pour qu'il y ait 50 milliards de choses qui se passent* » (S 14, Mathilde, p 2) ; « *je crois que ma seule façon de tenir c'était de...d'être péchue* » (S 17, Bénédicte, p 3) ; « *j'ai continué à bosser, il fallait absolument que je bosse* » (S 10, Elise p 5). Toutes ces citations illustrent ce besoin de remplir le vide provoqué par la mort tout en leur permettant de s'en éloigner, de s'en protéger :

« j'ai vachement tendance à zapper tout ça, enfin tu vois, on me dit que quelqu'un est mort, j'ai vachement vite tendance à me blinder, je peux vite plus y penser...d'une certaine façon, je me blinde...comment te dire, ouais je vais m'autoblinder, ouais je vais faire un million de trucs pour zapper, j'aime pas trop m'enfermer dans un état...ou alors c'est volontaire, mais j'aime pas quand ça dure, j'aime pas rester dans un état stagnant comme ça, je ne me sens pas bien, du coup je zappe vite, j'arrive facilement à faire abstraction ».
(S 5, Nathan p 10, 11)

Nathan utilise des termes très contemporains, il *zappe vite*, mais il ne faut pas comprendre qu'il oublie ce qu'il zappe, même s'il le fait rapidement. Il associe même le zapping à l'abstraction qui, dans son discours, est à la fois un détachement face à cette mort, nécessaire pour mieux l'appréhender, et à la fois une forme de reconnaissance de cette mort dont il a du mal à se départir. Individuellement, c'est une technique ingénieuse pour ne pas être envahi par cette mort, associée à la stagnation et signe d'arrêt de la vie. Comme de nombreux interviewés, Nathan a su développer en lui-même et pour lui-même des ressources et faire sien le processus de *déformalisation* dont parle N. Elias. La plupart des cultures insiste sur l'arrêt du temps et l'impose à ses membres. Cependant, pour beaucoup des jeunes interrogés,

⁴³¹ Voir Chapitre VII, 2.1.1.3 La mort contagieuse

la culture actuelle ne leur intime pas d'être en arrêt⁴³² (*je zappe vite*), ou alors uniquement dans des espaces particuliers et restreints. L'individu doit donc développer, en lui-même, des mécanismes à la fois pour marquer l'arrêt et la continuité, dans le seul espace de son intimité.

Zapper ne serait-il pas alors un des moyens valorisés collectivement et efficace individuellement pour faire face à la perte ? *Zapper* permet de mettre à l'écart pour un temps, de mettre à distance la mort, tout en se permettant de pouvoir la regarder à des intervalles choisis par l'individu lui-même. Pour autant, l'individu sait que le programme qu'il a « zappé » est toujours en cours. L'individu choisit d'éviter de se brancher sur cette réalité, qu'il refoule mais pour un temps seulement. Ainsi, il peut se préserver et reprendre de l'énergie afin d'être plus armé quand il se rebranchera sur ce programme : *j'aime pas trop s'enfermer dans un état...ou alors c'est volontaire* », signifie par là qu'il revient sur cette douleur :

« après c'est vrai tu n'a jamais vraiment envie de te confronter à ce genre de sentiments...qui te font bien aussi finalement, la tristesse, il y a quelque chose de magique quand tu ressors après avoir pleuré comme ça, tu ressors lavé comme jamais, c'est une purge, pleurer c'est une mécanique de fou... ».
(S 5, Nathan p 10, 11)

Cette image du « zapping » signifie que l'individu a aujourd'hui le choix de la chaîne⁴³³ alors qu'auparavant il n'existait que l'ORTF et qu'on lui imposait cette réalité-là. S'il en a l'énergie, il peut « zapper » et initier lui même ses allers-retours avec cette réalité. L'« auto-blindage » et le « zapping » n'empêchent donc pas de consacrer des temps à cette peine mais sont plutôt des stratégies individuelles pour faire face à la mort.

C'est ce que semble exprimer d'une autre manière Marlyse : « *j'ai une mémoire sélective par rapport à la souffrance, les trucs où émotionnellement je souffre, j'oublie, et par rapport à la mort c'est tout le temps comme ça* » (S 8, Marlyse, p 1). Pourtant, au cours de l'entretien, Marlyse m'a raconté en détails des événements ayant eu lieu plusieurs années auparavant et a retranscrit beaucoup de son vécu intime face au suicide de son ami.

Tâcher de ne pas trop penser à la perte se retrouve dans plusieurs entretiens. L'excès d'activités agit comme un miroir révélant par excès inverse l'absence de leur ami mais n'est

⁴³² Aubert Nicole, *Le culte de l'urgence, La société malade du temps*, Flammarion, Paris, 2003, 375p et Lachance Jocelyn, *La temporalité comme matériel d'autonomie chez les jeunes. Risques, jeux et rituels juvéniles dans la société hypermoderne*, 323p thèse de doctorat en cotutelle (Laval-Strasbourg), soutenue en 2009

⁴³³ Cette argumentation rejoint les réflexions de J-P. Willaime : « nos contemporains se sentent libres de pratiquer une sorte de zapping parmi les offres religieuses ou para-religieuses qui leur sont accessibles (...) l'identité religieuse des individus est beaucoup plus incertaine et flottante. », Willaime Jean Paul, *op.cit.*, pp. 147-148

pas synonyme d'effacement. Nous verrons également plus bas que cela peut correspondre symboliquement à un remplacement.

Il me faut ajouter un autre élément de compréhension à cette dimension, les parents et ce que l'on attend des jeunes en général :

« il y avait les parents mais pour nous en tant que potes, il ne fallait pas non plus qu'on dramatise cette situation justement, il fallait qu'on réfléchisse à tout ça, comment lui il avait pu en arriver là et comment nous on pouvait faire attention pour ceux qui restent, je m'apitoie pas sur le sort de celui qui part et je me dis que c'est ceux qui restent ».
(S 19, Sandrine, p 4, 5)

Sandrine exprime ce que de nombreux interrogés ont ressenti face à la peine des parents. Ces derniers sont ceux qui, presque légitimement, sont désignés comme souffrant le plus, et les jeunes doivent, eux, faire correspondre leur comportement à ce qu'on attend de la jeunesse, c'est-à-dire qu'elle ne s'arrête pas face à la mort. Sandrine a compris intuitivement le rôle des obsèques aujourd'hui qu'elle se réapproprie pour elle en reprenant ce que disait Louis Vincent Thomas sur le réconfort de ceux qui restent face au devenir du mort⁴³⁴. Ces jeunes comprennent que collectivement et individuellement, il faut se montrer dynamique et aller de l'avant : « *je me forçais à pas trop y penser (...) je pense qu'en fait quand t'es jeune, t'as peut-être tendance à plus vite reprendre un truc où t'as plus envie d'y penser tout ça et donc ouais c'est un peu un processus comme ça* » (S 6, Frédéric, p 1, 2). À l'image des interviewés, Frédéric a essayé lui-même de ne pas *trop* penser tout en étant soutenu par son groupe d'amis, les parents et le collectif au sens large qui exigent de lui ce type de comportement.

La sur-activité peut également aller de pair avec ce sur quoi Yann insiste également beaucoup : les joints.

« Disons que fumer des joints, c'est aussi une façon de ne pas pleurer, en pensant à autre chose, en consommant un petit bonheur spontané...et bon inconsciemment...parce que après ça devient une habitude, mais ouais c'est une manière de le zapper, pendant un bon moment je l'ai zappé, c'est sur...je l'ai refoulé mais ouais...après j'ai beaucoup pleuré ».
(S 2, Yann, p 2)

Fumer des joints permet ainsi de remplir le vide provoqué par la mort avec des petites bribes de *bonheur instantané*. Une nouvelle fois, le joint aide à « zapper » la réalité. Dans le but de s'en extraire (ce qu'il désigne comme du refoulement), mais toujours finalement afin de mieux pouvoir continuer, de retour à la réalité :

« mais en même temps, il y a un côté où c'était super important le joint parce

⁴³⁴ Thomas Louis-Vincent, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, 294p

que ça m'a aidé d'une certaine manière (...) j'ai l'impression que ça m'a aidé parce qu'en tout cas, c'était associé aux potes, à la fête...et ça m'a fait du bien mine de rien aussi de faire ça...je me suis fait violence fort en m'en mettant plein la tête et...eh ben ouais c'était peut-être nécessaire de passer par là...c'était peut-être une autre forme que de pleurer ou de hurler ou de je ne sais pas quoi, eh ben moi...je fumais quoi...du coup tu vois je suis content et pas content du chemin que j'ai fait jusqu'à maintenant (...) ça m'a apporté une façon de relativiser...ça aussi c'est peut-être dû à l'accident même...mais aussi par là, tu rencontres plein de gens...mine de rien c'est un super moyen de socialisation (...) Paradoxalement, si je n'avais pas fumé comme ça, je me serais peut-être plus renfermé en fait...je me suis peut-être enfermé dans le joint, mais il y avait toujours un côté, j'ai jamais été autiste quoi...je me suis toujours bougé le cul, surtout au lycée, je fumais comme un fou du matin au soir, n'empêche que j'ai toujours assuré derrière à l'école, dans les boulots que je faisais à côté ».

(S 2, Yann, p 5)

En consommant une grosse quantité de joints pendant une longue période, Yann s'est *fait violence fort*, ce qui équivaut selon lui au fait de pleurer ou de hurler. Une donnée importante est que ces joints sont associés à son groupe d'amis et à la fête, comme si ces deux éléments l'avaient contenus dans un cadre lui permettant de s'en mettre *plein la tête*. Sans savoir si c'est bien ou non, il exprime clairement que le joint a été une forme de destruction mais qui lui a été nécessaire, et qui, en outre, lui a permis de garder la tête hors de l'eau puisqu'il a continué à rencontrer d'autres personnes et a assuré dans son quotidien (école et travail). Se faire mal, et symboliquement sacrifier quelque chose de soi-même, est une pratique que l'on retrouve sous de nombreuses formes à travers presque toutes les cultures.. Yann semble avoir adopté un comportement similaire : en sacrifiant une partie de lui-même, il a pu continuer sa vie.

Il existe également d'autres façons d'être sur-actif, notamment par le sport comme Amélie qui s'est *défoncée* au sport et qu'elle interprète comme une *parenthèse pour vivre* (S 11, Amélie, p 19). Axelle (S 24) et Elise (S 10) ont elles un discours similaire sur le fait de s'occuper de l'autre (le petit ami) pour s'oublier soi, est une forme de sur-activité toute aussi valorisante auprès des autres et de l'autre que nécessaire pour soi-même.

Ces formes de sacrifice rejoignent également les restrictions et autres formes d'interdits puisque, en s'interdisant un aliment, un comportement ou une pensée, chaque jeune s'est amputé d'une partie de lui-même afin de sauver le reste. En se nourrissant d'autres choses, d'activités, de joints à l'excès, de sport, ou d'une autre personne, ces jeunes tentent de remplir le sentiment de vide provoqué par la mort.

2.1.4.3 Prolonger la vie de l'ami(e) jusqu'à le remplacer

La plupart des interviewés ont exprimé un besoin de reprendre pour et par eux-mêmes, des éléments de l'ami(e) défunt(e) afin de remplir ce vide. À la fin de l'entretien, Jérôme est revenu sur ce point : « *un truc dont je t'ai parlé qui m'a paru important c'est la manière dont chacun a pu reprendre des choses de Sylvain* » (S 4, Jérôme, p 16). Pour Jérôme, cela s'est traduit par le goût de l'écriture et le dessin :

« d'essayer de redonner du sens toi à ce que tu fais au présent à partir aussi de ce truc-là que tu as en commun avec le défunt, ouais ouais, de manière à, des trucs pour pas oublier...pour pas qu'il ait vécu comme ça dans un court laps de temps, d'une manière furtive et anonyme et inexistante tu vois ? (...) c'était d'essayer de voir ce qui faisait la relation (...) T'essaies d'intégrer le point de vue qu'il pouvait avoir sur toi, de retrouver tel que toi tu pouvais être pour lui, du coup c'est aussi une manière de le retrouver, de retrouver le souvenir que tu as de lui, bien évidemment. Mais en même temps à partir de ça, d'arriver à donner du sens à ce que tu fais ou ce que tu vas essayer de faire (...) et effectivement je ne sais pas si je me le suis bien dit sur le coup, mais c'est ouais, c'est de reprendre quelque chose que lui il sait faire et presque de le faire à sa place parce que lui n'est plus là pour le faire...je crois qu'il y a un délire comme ça ».
(S 4, Jérôme, p 4, 5, 6)

Reprendre des activités du défunt a permis à Jérôme de se maintenir dans la vie et d'accorder du sens au présent tout en appréhendant comme il peut le sentiment d'effacement provoqué par la mort. Comme Jérôme, ces jeunes tentent de qualifier la relation qu'ils avaient avec leur ami(e) pour faire mémoire et comme une béquille pour avancer. La citation se termine par l'idée de reprise comme une façon de mieux atténuer la séparation et s'approprier la perte. Je l'ai développé dans la partie méthodologique, l'entretien avec moi a été pour certains l'occasion de continuer à faire vivre leur ami défunt tout en pensant qu'il servait à quelque chose au travers de mon travail de thèse.

Dans une autre situation, Sylvain évoque des choses similaires : « *je me suis mis à la guitare à Noël, et T.(surnom de Mathieu) il s'était mis à la guitare et ouais quand t'y penses tu te demandes si tu ne t'es pas mis à la guitare pour... ouais pour être plus près de lui, un truc comme ça* » (S 13, Sylvain, p 8). Dans la situation 25, Céline a perdu son petit ami, et son père plusieurs années auparavant, tous deux en montagne, et elle est consciente d'avoir continué sur leurs traces avec en tête la question du remplacement et du faire pour. C'est ce qu'exprime Laurence lorsqu'elle interprète deux de ses voyages comme des éléments lui ayant permis de se remplir face au vide de la perte en les effectuant aussi pour le défunt : « *c'est probablement une des choses qu'il aurait voulu faire, donc je le faisais aussi pour lui, je le faisais vraiment pour moi, mais aussi pour lui* » (S 16, Laurence, p 17). Pour sa

meilleure amie, Amélie s'exprime en des termes similaires :

« je l'aime trop et je pourrais faire n'importe quoi pour elle, et je peux vivre pour elle, ça s'est sûr, tout ce que je fais aujourd'hui, je le fais à moitié pour elle quoi, elle est avec moi, je lui parle et je la prends partout où je vais (...) Je ne l'explique pas, c'est...elle est en moi et j'ai besoin de ça aussi, ça veut dire sinon...elle ne peut pas disparaître de ma vie, c'est impossible, je me voyais toute ma vie avec elle, donc je ne peux pas me dire du jour au lendemain bon ben elle n'est plus là, non elle est là, c'est obligé, c'est sûr. Sinon tu ne vis plus quoi ».

(S 11, Amélie, p 1, 2)

Amélie fait dialoguer de manière équivalente la vie du mort et sa propre vie afin d'atténuer le sentiment d'effacement et de disparition provoqué par la perte. Elle en parle presque comme une question de survie : la défunte doit être symboliquement encore présente sinon Amélie meurt⁴³⁵.

Frédéric reprend lui l'image de la jeunesse en devenir :

lors voilà ça est-ce que c'est justement parce qu'on est jeunes et parce qu'on est plein de...on a notre avenir à faire, on a besoin d'avoir des projets, de faire des trucs, je veux dire que c'est peut-être parce qu'on est jeune qu'on a ces envies-là..., je veux dire je n'ai pas eu cette idée là avec mon grand-père, là j'ai ça parce que j'ai l'impression lui il a mis fin à son truc, il était en cours d'avenir, enfin il était en cours de vie, ben moi je suis en cours, je vais prendre ses trucs et je vais essayer de faire avancer ce qu'il avait semer tu vois ».

(S 6, Frédéric, p 16, 17)

Associant la jeunesse à des envies de projets pour le futur, Frédéric a voulu continuer à avancer tout en essayant de ne pas laisser mourir ce que représente son ami. Sa solution a été d'utiliser les graines semées par lui pour recréer de la vie. Ce prolongement du mort se retrouve également avec les idées du défunt : « *peut-être que je me suis aussi plus ou moins accaparé ses idées (...) je ne sais pas quelle partie de moi est de lui (...) je suis sûr qu'il y a des phrases que je peux sortir qui ne sont pas de moi* » (S 10, Elise, p 14) ou Jérôme :

« il m'arrive des fois de me surprendre en train de dire un truc, et de me dire "là je viens de dire un truc exactement sur le même ton et presque avec la voix de Sylvain." (...) en fait l'idée de te dire, s'il y a ça qui ressort...de te dire..."rien ne meurt vraiment", parce que tu as incorporé des trucs, et que tu les ré-exprimes à nouveau, et (...) que ben voilà il y a toujours quelque chose de la vie qui reste quoi, alors voilà...une espèce de manière, sans triper sur Dieu ni machin, de trouver une espèce de marge de magie et d'immortalité en quelque sorte ».

(S 4, Jérôme, p 4, 5, 6)

Le défunt peut ainsi presque fusionner avec ces jeunes à travers les idées qu'il diffusait puisque Elise, à l'image des autres, ne sait plus vraiment « *quelle partie de moi est de lui* ».

435 Voir Chapitre VII, 2.2 Le monde des morts

Jérôme exprime le même sentiment en ajoutant le ton et la voix et en prolongeant la réflexion. Selon son discours, il a incorporé symboliquement le mort à travers la reprise de ses idées et de ses activités. Caractéristique d'une certaine tranche de la population jeune d'aujourd'hui, il se garde bien de *triper sur Dieu ni machin*, mais évoque pourtant *la magie et l'immortalité*, semblant dire que l'aspect formalisé de la religion lui est étranger, ou plutôt qu'il le repousse, mais qu'en même temps, il ne peut refréner individuellement une forme de croyance. Cette dernière révèle une nécessité d'atténuer et d'appivoiser la mort en prolongeant symboliquement la vie du mort, et à niveau plus large, elle relève l'invariant anthropologique qu'est la culture des morts (voir également plus loin).

Poussant à l'extrême ce besoin de prolonger le mort, Elise a fantasmé de le remplacer :

« c'était devenir lui, donc essayer de prendre son boulot, son appart (...) c'est quand même ce que je pensais faire s'il mourrait alors que bon il n'était pas aux bords de la mort, il allait très bien, et le truc que je m'étais dit c'était que s'il y a un mort ça serait de le remplacer, même si enfin, c'est un peu gros...sacrifier ma vie à moi pour que lui continue à vivre, donc c'est ça que j'imaginai (...) finalement c'était ça...enfin plus ou moins, porter ses fringues tout ça, il y a une idée de poursuivre le truc ».
(S 10, Elise, p 9)

Elise formule ce qui semble sous-tendre finalement toutes les formes de prolongement de la vie du défunt. Si cela avait été possible, ils auraient donné leur vie pour que leur ami puisse continuer à vivre, comme si la mort d'un être pouvait être évitée par le sacrifice d'un autre. Dans la même catégorie du remplacement, les ex-petit(e)s ami(e)s de mon échantillon m'ont fait part de leur questionnement récurrent vis-à-vis du statut de leur nouveau conjoint par rapport au précédent. Mêlant Thanatos et Eros, ces relations sont d'un réconfort certain mais n'exonèrent pas ces interviewés des doutes et des images qu'elles peuvent provoquer. Jérôme évoque également des choses de l'ordre de l'érotisation de la mort puisqu'une relation particulière s'est instaurée pendant un temps entre la petite-amie de son meilleur ami et quelques autres amis très proches, dont lui. Comme s'ils le remplaçaient, les amis ont prolongé l'action du défunt par des relations érotisées avec sa petite amie.

Les jeunes de l'échantillon ont besoin de prolonger la vie du défunt en effectuant des choses à lui et pour lui, et symboliquement de l'incorporer. À sa manière, c'est ce qu'exprime Marielle : « *dans tout ce que je vis il y a une part de Gaël., et ce que je suis aujourd'hui, c'est parce que j'ai rencontré Gaël aussi, mais tu vois comme tous les gens qui me sont proches* » (S 15, Marielle, p 6), ou encore Laetitia: « *Tout ce que sa mort m'appris et m'a apporté, ça fait partie de moi maintenant (...) sa mort fait partie de mon expérience de vie et*

participe à ma construction (...) ça devient de plus en plus intégré dans ma manière de vivre
» (S 7, Laetitia p 13, 14). Le mort est en soi, il est intégré progressivement ce qui permet, après un temps variable, de passer à autre chose :

« dans ma philosophie de la vie tout ça, je pars du principe que pour avancer les choses dans une vie, il faut toujours équilibrer les choses et pour moi il fallait que j'équilibre la perte de Rémy par quelque chose, pour pouvoir si tu veux, pour pouvoir prendre la chose avec du recul et pouvoir me dire que justement que j'avais pleuré, j'avais donné ma dose de tristesse, de temps, de pensées par rapport à Rémy quoi, donc pour moi il fallait qu'il y ait quelque chose à accomplir (...) tu ne peux pas remplacer quelqu'un par quelqu'un d'autres, donc tu vas forcément traduire ça à un autre niveau tu vois, moi justement je te dis j'ai voulu voyager à ce moment-là, c'est quelque chose qui m'a fait me dire mais il faut que je voyage, il faut que je vois le monde (...) quelque part pour moi justement il fallait que je prenne un peu plus de vie, enfin je ne sais pas comment l'expliquer, que d'un coup ma vie soit un tout petit peu plus remplie tu vois, qu'il y ait un apport vital plus important pour compenser justement la perte...la perte de quelque chose qui m'apportait beaucoup de joie, Rémy c'était quelqu'un qui m'apportait énormément, donc voilà pour compenser ça, j'avais besoin d'autres choses à côté, pour équilibrer en fait, ouais pour me rétablir (...) fallait compenser ça par autre chose, il fallait remplir le vide ».
(S 16, Laurence, p 17, 18)

La mort est donc cet élément du déséquilibre qu'il faut compenser, notamment et surtout de manière individuelle. À l'image des autres interviewés, Laurence s'est servie des voyages comme le support d'une mémoire du défunt qui, selon elle aurait souhaité les faire, tout en les utilisant comme levier afin de continuer malgré tout. A l'instar de Laurence, les amis se réapproprient sous le mode de l'intime des parts du mort pour mieux le faire vivre et peuvent aller jusqu'à fantasmer de prendre sa place. Il s'agit de compenser cette mort par un surplus de vie (*cet apport vital*) afin de se *rétablir* et plus largement de restaurer l'équilibre du monde qui a été perturbé par la mort.

2.1.4.4 Positiver la mort pour la transcender

Les jeunes de l'échantillon insistent tous sur le fait que cette mort a été très difficile à vivre mais le mettent toujours en balance avec une volonté de positiver et de continuer à vivre : « *j'essaie, même si c'est pas forcément facile, de garder tous le côté de positif (...) je préfère garder les rigolades, un jour de camping sous la pluie...des trucs comme ça quoi* » (S 9, Laurène, p 9) ; « *après tu reprends du poil de la bête et tu te dis la vie continue quoi, je veux dire...à la limite je ne sais pas où il est mais il n'aimerait pas me voir me lamenter sur mon sort* » (S 7, Daniel, p 4) ; « *je me dis que pour moi qui reste ici, il faut que j'avance, faut pas que je traîne trop cette histoire (...) au lieu de se dire « olalala c'est abominable », de m'apitoyer sur ça, je vais essayer de lutter pour basculer bon ben hop fffuuuuut il faut se*

remettre sur les rails, il faut continuer à avancer » (S 19, Sandrine, p 7).

Pour soi-même, les autres et le mort, il faut montrer la voie et faire face. Comme souvent pour ces jeunes, la fête est également un des meilleurs moyens pour montrer que la vie continue « *qu'il y a de la vie* » (S 6, Frédéric, p 17), mais qu'ils n'oublient pas leur ami.

Avec une autre formulation, Nathan exprime ce que peuvent ressentir beaucoup d'interrogés :

« si tu ne vois pas la vie assez belle comme elle est, accuse toi toi-même de ne pas être assez poète pour la voir (...) enfin de s'émerveiller, de vivre...voilà comment on vivrait si à chaque instant on se disait que c'était notre dernière fois qu'on faisait ça (...) cette réflexion j'aurais plus envie de la pousser dans ce sens là, comment nous on peut arriver à vivre, enfin rendre...c'est Revers qui dit « si on ne peut pas se rejoindre dans l'ordinaire, rejoins-nous dans l'extraordinaire », un truc comme ça, et je trouve que c'est vachement proche de ça, c'est comment nous on rend notre réalité extra...comment c'est nous qui nous conditionnons dans chaque instant ».
(S 5, Nathan, p17, 18)

La mort, cette extra-quotidien, est décrite comme un rappel face à un quotidien qu'il faut enchanter. Conjointement, Nathan fait le lien avec sa propre discipline face à la vie/mort, forme d'ascèse individualiste où chacun se conditionne face aux événements de la vie, bricolée avec un soupçon d'hédonisme.

Dans un registre sensiblement différent, Axelle peut parler d'une forme d'hyper-conscience de la mort qui la rend encore plus avide de profiter de la vie :

« j'ai toujours ça en toile de fond, j'ai toujours cette conscience-là, qui est très très présente, mais alors pourquoi, mais franchement j'en sais rien, mais ouais effectivement...je profite de la vie, je vois les gens, je profite des gens (...) je bouffe tout ce que je peux, c'est clair, mais il y a toujours ça, c'est toujours présent, c'est une super conscience de la mort qui est toujours là, présente, et qui ne s'en va pas... ».
(S 24, Axelle, p 6)

Axelle *bouffe tout ce qu' (elle) peut* de la vie comme pour mieux incorporer symboliquement la mort. Il est possible de mettre en parallèle également le témoignage de Yannick qui est l'un de ceux qui a créé une association dans ce esprit de faire quelque chose de positif de la mort de son ami, et qui exprime même quelque chose de l'ordre de la transe :

« je vois du positif dans la mort, je préfère le voir comme ça (...) j'admire ceux qui arrivent à danser, à se mettre en transe...et puis même à pleurer à un moment donné, j'ai presque l'impression de ressentir ça, quand ils pleurent c'est un truc partagé, c'est heureux et puis c'est aussi, c'est de la peine et puis c'est de la joie, ça ne fait qu'une sensation, je ne saurais pas dire comment elle s'appelle, cet effet d'être comme ça en transe (...) faut positiver sur ça, en tout cas ce n'est pas là pour rien (...) en fait au fond, si je regarde c'est quelque chose de contestataire et de positif en fait que je donne à travers ça (son association) ».
(S 1, Yannick, p 13, 14)

Yannick dit qu'il est traversé par une émotion mêlant joie et tristesse qu'il associe à la transe et pense que *ça (la mort) n'est pas là pour rien*, et finalement, qu'elle assurerait une forme de régénération des forces, de renouvellement dont il se saisit en l'interprétant comme quelque chose de *contestataire et de positif*.

À l'image de Yannick et des autres citations, les jeunes amis se remplissent de vie, certaines fois à l'excès, comme pour contrebalancer un événement qui les déstabilise, individuellement et collectivement. Aux côtés de ces formes originales de réappropriations d'invariants anthropologiques, je terminerai par ce qu'ils ont interprété, plus ou moins directement, comme le monde des morts qu'a rejoint un(e) de leurs ami(e)s.

2.2 Le monde des morts

À des degrés divers, la plupart des interviewés évoquent un monde des morts bien présent dans leur vie. À l'image du travail de Pascale Molinié ou celui encore en cours de Vinciane Despret⁴³⁶, j'essaierai d'illustrer par quoi se manifeste ce monde des morts. Je terminerai cette partie par les interviewés qui, ne faisant pas référence nécessairement à un monde des morts, situent le défunt dans leurs souvenirs, leur tête et parfois même la « Nature », alliant l'intime au « grand tout ».

2.2.1 Accompagner les morts

2.2.1.1 Les aider à franchir le passage

L'association du défunt à un monde qui n'est pas celui des vivants s'illustre de multiples manières. Sandra m'explique qu'elle a longtemps pensé que son ami se sentirait seul sous sa tombe : « *je me disais « ah il va être tout seul, il va être tout seul »* (S 12, Sandra, p 5) et c'est pour cette raison qu'elle s'y est rendue plusieurs fois. Une des meilleurs amis a également des pensées similaires : « *c'est-à-dire qu'il m'a dit « la chose qui me fait le plus mal, c'est qu'il est tout seul, c'est que nous on est là, on est tous ensemble, mais lui il est tout seul »* (S16, Laurence, p 10). Ceci fait écho à de nombreuses traditions où l'on prête des caractéristiques humaines au défunt qui sont dans un autre monde. J'ai déjà également utilisé

⁴³⁶ Despret Vinciane, Strivay Lucienne, "Corps et âme. Passionnément", in *SociologieS* [En ligne], Dossiers, *Émotions et sentiments, réalité et fiction*, mis en ligne le 01 juin 2010, Consulté le 12 septembre 2010. URL : <http://sociologies.revues.org/index3163.html>. V. Despret organise notamment des formations en Belgique, en France et en Suisse sur la question des morts comme êtres sociaux à part entière interagissant avec les vivants. Elle s'est notamment beaucoup inspirée de Magali Molinié. Voir également, Clifton D. Bryant, "Hosts and Ghosts : the Dead as Visitors in Cross-Cultural Perspective", in *Handbook of Death and Dying*, 2003, SAGE Publications, 18 Sep. 2009, (http://sage-ereference.com/death/Article_n9.html)

une citation dans les *socialisations funéraires instituant*, dans laquelle Amélie (S11) interprète une chanson de Céline Dion, « Vole », pour sa meilleure amie lorsque cette dernière était encore dans la chambre mortuaire. Elle en parle comme d'un besoin intime d'accompagner son amie qu'elle avait peur de laisser également toute seule.

Pour une autre situation, suite au suicide de leur ami et un rite funéraire strictement privé décidé par les parents, Marlyse explique qu'avec deux autres de ses amies, elles ont ressenti le besoin de guider leur ami dans un lieu particulier, la Chapelle des Voyageurs, qu'elles apprécient car elle est ouverte jour et nuit :

« il y a un truc là-bas, il y a vraiment quelque chose...euh...il y a quelque chose, tu te sens bien. (...) toutes les trois et on s'est recueilli là-bas, parce que nous on avait l'impression Jean-Pascal il était encore avec nous sur terre, on avait l'impression qu'il n'arrivait pas à partir, c'est comme si on ressentait, toutes les trois indépendamment, mais en tout cas on le ressentait, qu'il fallait qu'on fasse quelque chose pour l'aider à partir si tu veux, à le quitter, à se détacher, on avait ce sentiment-là (...)

t'es comme dans un autre état, parce que...malgré tout tu as plein d'émotions et tu ne sais pas comment gérer ça, alors tu fais les choses en te disant « de toute façon je sens de faire ça donc je le fais » (...) c'était quelque chose de très fort et qui nous a fait du bien à nous, et puis en fait, on avait l'impression, parce qu'on ne sait pas en fait, mais on a eu l'impression de l'avoir aidé (...) c'était très très intense et on a ressenti vraiment une présence et puis une présence qui se libère, qui part, qui s'en va, voilà, quelque chose qui était avec nous...qui nous a poussé à faire ça en fait ».

(S 8, Marlyse, p 2, 3)

Marlyse parle d'abord de recueillement car elles ressentaient le tiraillement de leur ami entre le monde des vivants et le monde des morts, la façon dont il s'était tué et la réaction de ses parents étant directement liés. Il fallait donc l'aider à partir, sentiment qu'elles ont eu toutes les trois et qu'elle traduit par une *présence qui se libère*. Ne sachant pas ce qui peut se faire, elle dit s'en être remis à ce qu'elle ressentait (*je sens de faire ça donc je fais*), sorte de plaidoyer pour l'instant présent et le spontané dont sont friands les jeunes interviewés. Ensuite, Marlyse parle de la difficulté d'effectuer le passage dans le monde des morts, en l'associant à celui de la naissance :

« je crois à l'âme, ou je crois à la vie après la mort, et je crois aussi à un passage entre la vie et la mort, et je pense que ce passage, on n'en parle pas assez mais il peut être problématique et je suis persuadée qu'effectivement au même titre que c'est dur de naître, eh ben c'est dur de mourir. Parce que c'est un chemin entre deux mondes, voilà, et moi j'avais besoin, je pense que Valérie et Julie aussi, elles avaient cette approche-là, et on avait pas envie qu'il soit tout seul, on avait cette impression, ce ressenti qu'il était paumé, perdu (...) il est quelque part là, paumé, je sais pas, tirillé entre le monde des vivants et le monde des morts, et que il ne sait pas par où passer, et nous ben si on peut l'aider par notre...énergie qu'on va lui envoyer je ne sais pas, l'amour qu'on peut lui envoyer en se recueillant, eh ben faisons-le », c'était ça l'idée..., on avait vraiment ce sentiment qu'il était paumé... ».

(S 8, Marlyse, p 3)

Le mort (son âme) est perçu comme *paumé*, il faut lui envoyer de l'énergie, de l'amour afin qu'il franchisse ce passage dans le monde des morts, associé également à la naissance. Correspondant à l'image traditionnelle des femmes communiquant avec les morts⁴³⁷, Marlyse parle de chemin entre les deux mondes et du besoin du défunt d'être accompagné.

2.2.1.2 Le voyage

Le chemin parcouru par le défunt dans la mort est également évoqué à travers la métaphore du voyage⁴³⁸ :

« c'est un peu comme si on fête quelqu'un qui part habiter...je sais pas à Nouméa, on va lui donner des choses, en lui disant « ben tiens c'est une partie de nous que tu emmènes avec toi », là c'est un peu pareil, on lui a donné un truc de nous et puis bon ben on aura jamais de retour comme on pourrait avoir avec quelqu'un qui part au bout du monde (...) la mort c'est un peu...un aller sans retour, où on peut jamais aller voir les gens, c'est un peu cette image de partir très loin, couper les ponts avec tout le monde, et ne plus jamais les revoir, ça fait un peu pareil ».

(S 19, Sandrine, p 2 + p 10)

Sandrine parle de départ à l'autre bout du monde tout en disant bien que c'est irréversible et que les objets sont déposés près de lui pour accompagner le défunt dans son voyage. Les ponts entre les vivants sont coupés, mais cela ne signifie pas qu'elle l'oublie.

Elle poursuit en donnant encore plus de précisions :

« tout ce que j'ai pu vivre avec eux, ça je ne veux pas l'oublier et c'est peut-être pour ça que j'arrive pas à me dire ouais que je parle plus de partir plutôt que de disparaître quoi...pour moi la disparition, c'est tomber dans l'oubli, c'est le néant et du coup je ne peux pas accepter non plus (...) ils sont morts certes mais il y a des choses, je me suis construit avec eux, donc il y a des choses que grâce à eux qui font que je suis moi maintenant que je ne peux pas renier donc c'est pour ça que je parle de partir, parce qu'il y a quelque chose en eux en moi que je ne peux pas renier, et c'est ce lien là plus, c'est plus un lien imaginaire qu'un lien réel du coup, qui me relie à eux, donc c'est pour ça que je parle de partir et que je n'arrive pas à me résoudre à disparaître quoi...ce serait un peu les renier, dire que je ne les ai jamais connus ».

(S 19, Sandrine, p 10)

Associé au départ, le voyage est donc interprété en opposition au terme de disparition signe de l'oubli pour Sandrine. Évoquer le départ lui permet ainsi de maintenir symboliquement un

⁴³⁷ Le thème des femmes et la mort est également abordée en Chapitre III, 2.5.2 Mises en sens et mises en sens de la mort dans les séries télévisées

⁴³⁸ Ce thème du voyage est présent dans de nombreuses traditions religieuses ou spirituelle. À titre d'exemple, pour l'Égypte, voir Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, 2003, 684p et pour les tibétains voir Rinponché Sogyal, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Editions de La Table Ronde, 2003, 588p

lien *imaginaire* entre elle et ses morts qu'elle ne veut pas renier ou oublier. Interpréter le mort comme étant parti en voyage est ainsi une voie contemporaine et significative du monde des morts.

D'autres entretiens comme avec Daniel utilise la métaphore du voyage (S 7, p 6) que je reprendrai plus bas en lien avec la présence des morts et leurs actions. Un des amis de Daniel fait référence aux moines bouddhistes avec qui ils ont parlé :

« qui nous disait qu'il était en train de faire tel ou tel chemin et puis qu'au bout d'un certain nombre de jours, il passait dans je ne sais plus j'ai oublié le nom, il est passé dans autre chose, que nous, surtout les gens proches il fallait qu'on le laisse partir, ne pas le retenir, il fallait laisser, ça ne servait à rien de revenir, enfin voilà, il fallait le laisser voyager quoi. Et puis ça moi j'aime bien cette idée, ouais qu'il faut lâcher, lâcher prise ».
(S 7, Laetitia, p 14)

On retrouve l'image du voyage et celle qui lui est associée avec le chemin que le mort doit parcourir. L'association entre *le laisser voyager* et un *lâcher prise* forme un bricolage astucieux quant à la destination du mort en correspondance avec le deuil des vivants qui ne doivent pas le retenir. Dans une autre situation (S22, p 4, 5), Sarah a également pu parler d'éléments ayant trait au respect du mort en les liant directement au fait qu'il doit effectivement ne pas venir envahir le monde des vivants. On retrouve cette même peur, en creux, avec Céline :

« ils pouvaient avoir aussi besoin de nous, et ça a changé aussi mes idées sur la mort, que certains morts avaient besoin d'aide pour passer dans la lumière, des choses comme ça, et je me suis dit...peut-être qu'on n'a pas intérêt à trop compter sur eux parce que eux aussi ils ont besoin de nous, donc ils peuvent eux aussi nous pomper notre énergie...donc il ne faut pas trop se laisser aller (...) c'est une copine avec qui j'ai discuté de la mort (...) une autre copine lui avait dit qu'il ne fallait pas trop qu'elle la retienne ».
(S 25, Céline, p 13, 14)

Céline comprend qu'il faut aider à accompagner les morts dans leur monde sans *trop* retenir le mort. A son niveau personnel, Céline désigne des ambiguïtés ancestrales avec la difficulté de se séparer du mort tout en lui montrant du respect alors qu'il fait également peur. C'est aussi elle qui évoque la mort comme la signification d'un accomplissement qu'elle associe au monde des morts :

« cette histoire de mission accomplie, et qu'on se retrouvera après surtout, ça, ça vraiment j'y crois dur comme fer, et ça m'aide vraiment...de penser qu'on se retrouvera de l'autre côté...je me dis souvent quand J. est mort je me suis dit « ben tiens il pourra jouer aux cartes avec mon père », et puis quand les autres sont morts « ah ils commencent à être nombreux là-haut » ».
(S 25, Céline, p 14)

Le milieu de la montagne est certainement lié à cette notion d'accomplissement mais révèle toutefois au moins une croyance, voire un imaginaire, sur le monde *d'en haut*. Ce dernier est peuplé des gens que ces jeunes connaissent et certains les ont parfois aidé, dans leur intimité, dans ce passage. Ce sont les mêmes parfois qui vont tenter d'entrer en communication avec les morts.

2.2.2 Communiquer avec les morts

2.2.2.1 Parler aux morts

Une partie des interviewés dit parler avec une ou des personnes défunt(e)s. Certains l'associent directement à une certaine tradition religieuse comme Céline dont la grand-mère était une catholique pratiquante et qui l'a élevée : « *ça m'arrive, par contre ils ne répondent pas (rires), ça m'arrive parfois de leurs demander de l'aide, mais ça ne marche pas (...) je parle à mon père... je leurs parle à tous* » (S 25, p 13). Marlyse est aussi une de celles qui croient en ce monde des morts et qui tente de communiquer avec eux :

« si j'en fait la demande à eux, si j'ai un échange, oui effectivement oui...des fois aussi c'est juste comme ça, quand je suis heureuse aussi...c'est toujours dans des moments de bonheur ou de malheur mais dans la vie quotidienne ça ne m'arrive pas ».
(S 8, Marlyse, p 7)

Marlyse parle explicitement d'échanges à faire entre les deux mondes et à des moments bien précis, qui ne sont pas ceux du quotidien. A un niveau individuel, on retrouve des temps hors du quotidien, qui sont consacré(e)s aux morts. Nombreux sont ceux qui se défendent pourtant de croire en Dieu : « *des fois ça m'arrive de lui parler, même si je ne suis pas croyant ni rien du tout, c'est rare mais, ouais « putain mais qu'est-ce que t'as foutu bordel ?!!! »* » (S 6, Vincent p 5). Bénédicte pense que son ami défunt ne peut pas l'observer, elle se dit rationnelle mais explique que dans des moments où elle aurait besoin de le voir, par un exemple une « *engueulade avec son mec* » ou « *quand il y a une musique qui me fait penser à lui, je regarde en haut...enfin je veux dire c'est débile (rire) il n'est pas là haut, il y a son âme, il n'y a pas Dieu (rire)* » (S 17, Bénédicte, p 8, 9). Jérôme lui, explique que les morts et la religion sont assez présents dans sa famille mais qu'il a rejeté beaucoup de ces choses. Pourtant il s'observe et remarque qu'il parle à son ami et « *pense qu'il s'est en quelque sorte intégré quelque peu à ce monde des morts...tu vois ? Ce monde des morts...j'allais dire presque ce panthéon en quelque sorte* » (S 4, Jérôme, p 7, 8). L'entrée dans le monde des morts semble prendre du temps, et il y aurait une forme de chemin jusqu'au panthéon intime qu'il s'est bricolé et où sont regroupés tous ses morts. D'ailleurs, il se « *surprend à leurs*

parler comme s'ils étaient autre part et comme si j'étais toujours dans le schéma plus ou moins de « il y a ce monde de l'invisible, ces gens sont là » » (S 4, Jérôme, p 11, 12). A son image, les interviewés communiquent avec les morts en leur parlant même s'ils ont de la peine à croire en leur existence. Dans l'ensemble des entretiens, ces dialogues s'effectuent dans l'intime mais il se peut également qu'on s'adresse au défunt en présence des proches amis : « on lui parle et tout, comme s'il était là, on fait vraiment abstraction physique, on parle vraiment comme s'il était là, c'est ça qu'entre copain on en parle et c'est ça que j'aime c'est qu'il n'y a pas de gêne quoi » (S 13, Sylvain, p 3, 4, et p 6). Dans ses propres termes, Sylvain dit qu'ils n'ont pas besoin de le voir physiquement mais qu'il leur suffit d'être ensemble pour parler de et avec lui. Venant appuyer cette image d'un monde des morts, Antoine dit : « je me dis qu'il sera là pour nous attendre quoi, dans l'au-delà quoi » (S 13, Antoine, p 10) et ce que Sylvain confirme aussi :

« on s'est dit « il y en a un de nous qui nous attend quoi »...ouais c'est des trucs comme ça, ouais je me dis au moins je ne serai pas seul en haut ts'ais, y aura T. (surnom de Mathieu)...alors bon peut-être que c'est dur pour lui en haut, mais bon des fois tu te dis qu'il est en haut, mais bon t'as quand même envie de vivre aussi, mais c'est vrai que ça fait moins peur, moi je me dis « s'il y a une vie après la mort, au moins je serai avec mon copain », un truc comme ça ».
(S 13, Sylvain, p 10)

Sans se dire croyants, la métaphore de l'au-delà leur permet de situer leur défunt et leur permet de se maintenir eux, dans la vie, sans le défunt. Une nouvelle fois, le monde des morts est peuplé presque uniquement des amis, confirmation de l'importance que revêt le groupe d'amis à cette période de leur vie.

2.2.2.2 Le rêve comme outil de médiation

Certains jeunes interprètent les rêves comme une forme de communication particulièrement intime avec leur ami(e) défunt(e). La plupart parlent d'une période plus ou moins intense de nuits où s'instaure une forme de dialogue entre les deux : « j'ai énormément rêvé avec H. (...) je savais en voyant qu'il était mort et qu'on avait une discussion par rapport à ça, qu'en principe, il était mort (...) j'en ai fait pas mal des rêves, pendant un an, pas chaque semaine, mais comme ça, par intermittence » (S 5 (bis), Edouard, p 2). Intensément au début puis plus ponctuellement, le mort vient comme se greffer aux rêves des vivants et souvent leur adresse des messages :

« des rêves de fous, en rapport avec le vide, énormément, je devais être en haut sur un espèce de téléphérique, sur une plateforme, avec un câble et je vais me balancer dans le vide comme ça et après je reviens sur la plateforme, et l'adrénaline que j'ai quand je suis au dessus, en me disant mais je suis

absolument tarée je vais me tuer ! (...) plusieurs fois où en fait Henri est encore en vie, et on fait tous attention par contre “oui non mais tu sais Henri il est fragile, etc.”, implicitement il pourrait se tuer quoi, mais rien de concret, un truc plus concret, enfin...on est tous à table et on lui demande pourquoi il a fait ça (...) et lui me dit “mais parce que j’étais malheureux“ ou un truc comme ça, et je me dis “ah bah oui...“, en étant très touchée par ce qu’il me dit et en même temps très soulagée...(...) j’ai eu l’impression de faire ce rêve-là peut-être au moment où je me sentais peut-être le plus apaisée en terme de ses raisons ».
(S 14, Mathilde, p 13)

Suite au suicide de son ex-petit ami, Mathilde a donc fait des rêves liés à l’acte et s’est vue, elle et ses amis, discuter avec Henri qui leur expliquait les raisons de son acte, ce qui semble l’avoir *soulagée*. En outre, illustrant l’action d’un mort sur un vivant même en rêve, Marlyse fait le lien entre son soulagement et une période où elle était la plus apaisée quant aux raisons du suicide. Dans une autre situation où il s’agit d’un accident, le rêve a rempli la même fonction :

« la première année en fait, j’ai beaucoup rêvé, je faisais tout dans mon sommeil, donc j’ai rêvé je ne sais pas combien de fois dans l’accident, j’ai rêvé que j’étais dans la voiture, j’ai rêvé que je le voyais (...) ça s’est passé de manière mentale, inconsciente tout ce qu’on veut, même je pense que me détacher de lui, il y a eu tous les rêves que j’ai fait, parce que comme je continuais à le voir régulièrement en rêve, jusqu’à ne plus le voir du tout, ben je me suis habitué à ne plus le voir (...) ça a été mon inconscient qui a travaillé à ma place, donc pour l’accident le fait que j’en rêve et tout, ça a permis de voir aussi dans quel état lui il pouvait être, parce que j’ai rêvé aussi être à sa place dans la voiture et tout, ça répond plus ou moins à des questions que je pouvais me poser...en parallèle je rêve ».
(S 10, Elise, p 5 + p 12)

Comme pour beaucoup d’autres interrogés, Elise s’est appropriée un certain savoir psychologique, et s’en sert pour expliquer que son cerveau à *travailler à sa place*. Comme si cet inconscient était déconnecté d’elle, mais avec pourtant une action bien réelle sur son propre vécu de la mort ce qui, finalement, lui a permis d’établir une forme de communication avec le mort. Autrement dit, ce n’est pas parce qu’un individu parle d’inconscient qu’il ne fait pas exister le mort dans un monde autre que celui de la « réalité » et qu’il ne communique pas avec lui. Certes, la forme de médiation avec le mort est différente, mais relève du même mécanisme et revêt la même fonction. Dans le rêve, Elise a pu se mettre à la place du mort pendant l’accident, d’un point de vue physique (dans la voiture) aussi bien que du point de vue de son état d’esprit. En définitive, Elise exprime clairement que rêver du et avec le mort permet aux vivants de poser leurs questions et de trouver des réponses, par l’intime.

Un autre témoignage vient le confirmer :

« quelques temps après sa mort, mon cerveau m'a sorti un rêve où plus ou moins on se disait au revoir en quelque sorte, en même temps le truc un peu trad', du genre où il te fait comprendre que ça va, qu'il n'en veut à personne, mais toujours est-il que moi ce qui était important pour moi, c'est qu'on se serrait l'un l'autre dans les bras avant que le rêve ne prenne fin, et que mon corps avait enregistré, ça nous étaient déjà arrivé de nous serrer dans les bras, mon corps avait enregistré vraiment la sensation exacte de son corps, de sa chaleur, et ouais...je m'étais réveillé c'était assez étonnant, j'étais pas mal ».
(S 4, Jérôme, p 7)

Jérôme dit aussi avoir fait d'autres rêves certainement plus tourmentés, mais c'est de celui-là dont il se rappelle et qui fait sens. Comme la citation plus haut, son cerveau lui aurait *sortit un rêve*, comme déconnecté de lui-même, et son ami défunt lui aurait parlé pour dire que tout allait bien et qu'il n'en voulait à personne (son ami est mort d'une noyade et Jérôme n'était pas sur les lieux). Le rêve semble avoir joué le rôle d'atténuation de la culpabilité qu'il a pu ressentir. En outre, Jérôme se souvient l'étreinte avec son ami dans son rêve, sensation qui au réveil ne l'avait pas quitté, comme si son ami l'avait effectivement touché. Faisant appel à la mémoire physique du corps, le rêve a donc joué un rôle important et permis à Jérôme de se rassurer face à des questionnements, profondément intimes, de culpabilité, mais également du devenir de son ami défunt.

Les formes de communication avec les morts semblent donc être multiples et variables en fonction des individus qui s'approprient intimement des images et des représentations du monde des morts reprenant des archétypes en la matière.

2.2.3 Manifestations des morts

2.2.3.1 Présence des mort

Une partie des jeunes de l'échantillon ressent des présences qu'ils associent à leur ami défunt ou à un membre de leur famille. Je séparerai l'évocation de la présence des morts des souvenirs, que je traiterai plus loin (2.2.4).

Comme plus haut, les jeunes disent ne pas croire en un Dieu, et pourtant se doivent d'admettre qu'ils ressentent des choses provenant de l'invisible ou de l'irrationnel comme certains le nomme. Comme la plupart des jeunes interviewés, Jérôme pense également que « *les morts sont vraiment...toujours ouais...toujours super présents* » (S 4, Jérôme, p 9), quoique cela puisse représenter. Pour Bénédicte, elle ressent la présence de son ami défunt et qu'il l'observe :

« c'est 24 sur 24, mais pas de façon triste...c'est tout le temps (...) j'ai l'impression qu'il est là quoi, qu'il me voit, alors que je ne crois pas du tout

à...ni en la résurrection enfin je ne sais pas, en l'au-delà...enfin il est mort, il est mort, enfin c'est curieux, j'ai vraiment l'impression qu'il est là (...) je ne sais pas si c'est vraiment une impression qu'il est là où si c'est en fait je contrôle tous mes faits et gestes, parce que j'ai l'impression qu'il me voit, alors ça c'est hallucinant, genre des trucs...enfin ouais même des trucs qui relèvent de l'intimité sexuelle ou quoi, au départ j'avais du mal, parce que je me disais...(rire) enfin c'est curieux, alors qu'il ne me voit pas... ».

(S 17, Bénédicte, p 8, 9)

Pendant une période, Bénédicte s'est sentie observée par le mort et jusqu'à son *intimité sexuelle*. Elle dit avoir (auto-)contrôlé tous ses faits et gestes car elle a senti le regard du mort se poser sur elle. Il est intéressant une nouvelle fois de noter qu'intimement, Elise ressent finalement ce que peuvent imposer des traditions funéraire sur les interdits en matière de deuil et les actions prêtées aux morts (sur laquelle je reviens plus loin également). En cela, cette analyse rejoint celle de N. Elias et de la civilisation des mœurs puisque les individus s'imposent eux-mêmes des mesures de restrictions autrefois ou ailleurs imposés plus directement par le groupe. En outre, le mort peut rôder autour des vivants et ces derniers doivent s'en protéger, tout en le respectant, et cela passe par des restrictions, notamment sexuelles. La seule et unique différence ici, et de taille, est que regard n'est pas ressenti comme imposé par le collectif, mais imposé par et pour elle-même. L'exigence de passer par l'intime révélant, elle, l'imposition qu'une norme de société peut faire sentir à un de ses membres, ce dernier le ressentant à la fois comme un « besoin » et à la fois comme une manière intime de marquer la mort de l'autre et de se démarquer des autres.

2.2.3.2 Les fantômes / frissons

La présence des morts se manifeste également par l'évocation des fantômes, représentation des morts en France qui n'est pas des plus répandues alors qu'elle peut l'être dans de nombreux pays dans le monde⁴³⁹. Bien qu'elle ne parle pas de son amie, mais de son grand-père, Cathy croit aux fantômes :

« des fois je vois des trucs dans ma chambre j'ai trop peur quoi !...des fois ça m'est arrivé de voir des trucs bizarres qui me...bbrrroouuuu, par exemple mon grand père des fois, je suis persuadée qu'il est dans ma chambre (...) je le sens, en plus j'ai une copine qui est musulmane, et elle me dit des trucs mais elle me fait peur, elle me dit que apparemment quand tu as un frisson ou un truc comme

⁴³⁹ En Inde et en Colombie où j'ai pu séjourner, ainsi que de nombreux autres pays d'Amérique du Sud. Il existe à Paris un institut de recherche sur le paranormal, ainsi qu'en Allemagne et en Angleterre, voir notamment http://www.metapsychique.org/mot.php3?id_mot=247, et Clifton D. Bryant, "Hosts and Ghosts : the Dead as Visitors in Cross-Cultural Perspective", in *Handbook of Death and Dying*, 2003, SAGE Publications, 18 Sept. 2009, (http://sage-ereference.com/death/Article_n9.html)

ça (...) il y a un mort qui passe à côté de toi (...) et moi j'ai peur ! ». (S 20, Cathy, p 6)

Le bricolage entre des croyances fortement ancrées sur les fantômes (l'Inde est un pays musulman où les fantômes font presque partie du quotidien), et le dicton populaire d'associer le frisson à une présence est ici flagrant et effraie Cathy. À l'inverse pour Laetitia, elle a pu avoir au début des visions du mort qui l'ont réconfortée :

« je l'ai vu, il était dans le tableau en fait, il nous regardait, il souriait et puis à chaque fois qu'il y a eu des moments où je l'ai vu, il était bien. Alors va savoir si c'est moi qui délire, j'en sais rien du tout, mais ça je pense que ça aide aussi, de voir qu'il est bien (...) après je m'en fous de savoir si c'est mon imagination ou quoi, je ne suis pas médium ni rien du tout mais je pense que ça contribue aussi à ce que ça se passe bien ». (S 7, Laetitia p 14)

Le mort tel qu'elle l'a vu dans plusieurs de ces visions était apaisé et cela l'a aidée. Elle ne sait pas si elle *délire* mais cela fonctionne pour elle. Elle s'en satisfait et par ses visions et l'évocation du médium, elle valide l'efficacité d'une croyance en un monde des morts.

De la même manière que la question de la croyance, le passage par l'intime répond ici à une impossibilité de lire ces manifestations autrement. En effet, elle n'a pas d'héritage particulier à ce sujet et la société dans laquelle elle vit n'accepterait pas qu'elle en parle, d'où l'évocation d'un délire à propos de sa vision du mort. La seule manière pour elle d'exprimer cette manifestation dans des conventions sociales établies passe donc par l'intime où il est permis d'y croire et en contraste avec le public où la norme est perçue réfrénant ce type de croyances.

2.2.3.3 Des animaux comme manifestation des morts

Plus panthéiste, Edouard évoque le regard des oiseaux comme le signe de son ami défunt : « à des moments où tu pensais à la personne et tu te rends compte qu'il y a eu un oiseau qui s'est posé sur une branche et qui t'observe depuis une minute et puis qui s'envole après... ce genre de choses... » (S 5, Edouard, p 2). La Nature vient ainsi correspondre à des signes de la présence du défunt et de son regard sur les vivants. À la suite du rite funéraire au crématorium et sur le chemin pour se réunir avec ses amis sur une montagne, Nathan, fait référence à la Nature à travers un animal mais rajoute encore des pièces à son bricolage :

« c'était hyper fort de voir une biche, c'est con mais... je ne crois en rien et tout mais le fait de voir un animal à chaque fois au bord de la route, un renard, un lapin ou autre, ça me fait toujours...
Ça te fait penser à Karine maintenant ?
Non, mais là par contre cette biche m'a fait penser à Karine, il y avait ce côté un peu... enfin j'ai eu une période de mon adolescence où j'ai lu plein de bouquins

sur le chamanisme en Amérique du Sud, Castaneda tout ça, ou du coup tu associes la mort à des hommes animaux, enfin j'en sais rien, c'est vrai qu'il y a peut-être une partie de moi où même tu vois le voyage de Chihiro, non Princesse Mononoké, tu vois ce genre de culture un peu, qui m'ont un peu fasciné pendant des périodes où du coup, ouais peut-être qu'il y a quelque chose qui se rapproche de ça dans le...mais les pensées c'est pas du tout des croyances...mais je ne sais pas comment expliquer...ce n'est pas rationnel ».

(S 5, Nathan, p 9)

Le syncrétisme d'une mort associée à un animal⁴⁴⁰ (la biche) avec l'imaginaire d'Amérique du Sud d'un Castaneda et celui des dessins animés japonais d'un Miyazaki semble être efficace pour Nathan. Bien qu'il se défende de toute croyance, il parle aussi de cette biche comme quelque chose d'*irrationnel*. Or, dans son entretien, Nathan se dit athée et parle de l'*irrationnel* comme l'une des composantes de la croyance.

Pour une autre situation, Valérie dit au préalable qu'elle ne perçoit aucune présence mais finira par me dire qu'elle a pu ressentir son chat qu'elle aimait beaucoup. Sans savoir exactement à quoi elle se référait, l'évocation du chat est mêlée dans le discours avec son beau-père qu'elle a beaucoup aimé et qu'elle situe, comme toutes les personnes décédées avec qui elle peut parler, dans le ciel (S 21, Valérie, p 9, 10).

Intimement donc, ces jeunes effectuent eux-mêmes des bricolages significatifs pour eux-mêmes. Dans le même registre des bricolages, Daniel mêle lui aussi les imaginaires avec des croyances ancestrales, une culture cinématographique et des spiritualités venues d'Asie.

Evoquant d'abord la métaphore du voyage il vient très vite sur la présence :

« Je me dis des fois “peut-être qu'il est dans la pièce“ tu vois, qu'on ne le voit pas...des fois c'est un peu con mais je me réfère à *Ghost*, le film avec Patrick Swayze, peut-être qu'il est assis-là quoi, quand je sens bien le vent, puisqu'il aimait bien le vent, je me dis c'est peut-être lui qui te touche comme ça, ouais je pense qu'il y a un au-delà, mais bon maintenant comme je le dis tout le temps, pour les morts c'est dur de venir témoigner donc...le jour où on sera mort, je me dis peut-être qu'on verra plein de morts, je ne sais pas, on verra bien. Pour le moment on est là, on vit le moment présent quoi... ».

(S 7, Daniel, p 6)

La référence à *Ghost* (fantôme) n'est pas interprétée comme une présence négative mais plutôt bienfaitrice. Le mort soutient les vivants, voire se manifestent à eux à travers le vent (spiritualité bouddhiste) et serait presque capable de les toucher. Sans pouvoir le vérifier pour autant, Daniel pense l'au-delà comme une possibilité mais puisqu'il ne sait pas, autant vivre

⁴⁴⁰ Une des dernières actualisations de cette mort associée aux animaux est le dernier film de Lars Von Trier : *Anti-christ*, où la mort animale est également symbolisée par les « trois mendiants », le renard, la biche et le corbeau.

le temps présent et garder pour soi, dans l'intime, ce qu'il peut penser.

2.2.3.4 Les actions bienfaitrices des morts sur les vivants

La dernière manifestation de la présence des morts répertoriée dans mes entretiens est celle touchant à l'action des morts sur les vivants.

Frédéric parle de « *coïncidences de vie* »⁴⁴¹ directement reliées à son ami, ce « *petit détail de vie mais (c'est) hallucinant* » (p 18 et 19) et qui lui ont fait rencontrer des personnes qu'il avait oublié : « *il y a des signes, alors c'est du hasard de la vie, c'est des coïncidences ou machin mais n'empêche que je les vois et je les interprète un peu par rapport à lui tu vois, comme juste des trucs insignifiants qui font preuve qu'il est bien là* » (S 6, Frédéric, p 16, 17). On retrouve une nouvelle fois la notion de *hasard* associée ici aux *coïncidences*, les deux rendant visibles les morts pour ceux qui les regardent avec les yeux de l'intime. Comme pour renforcer le lien qui les unit et la véracité de ces manifestations, Frédéric évoque la présence de son ami par des élément *insignifiants*, c'est-à-dire que lui seul peut comprendre puisqu'ils concernent sa propre intimité, et qui pour cette raison vont valoir comme preuve.

Sylvain pense que lorsqu'il lui arrive quelque chose de bien, c'est grâce à son ami Mathieu : « *il a voulu me donner un coup de pouce (...) tu vois mais t'y crois pas plus que ça, mais quand tu perds un proche, tu te dis « il faut que ça existe, il faut qu'il puisse m'entendre et tout », et je pense après à chaque fois qu'il t'arrive un truc bien, tu dis pas merci mon Dieu, tu dis merci Mathieu* » (S 13, Sylvain p 9). Sylvain exprime comme un interdit de croyance mais sur lequel il revient par des voies détournées lorsqu'il est confronté à la mort, en personnalisant cette force extérieure. Pour la même situation, son autre ami, Antoine, parle d'un besoin de réconfort avant tout : « *il est tout le temps là, il y a sa présence, des fois des choses qui me font repenser à lui, des trucs qui me font penser qu'on s'est marré ensemble. Des trucs à la télé et c'est un signe, c'est un peu con, mais je pense qu'on cherche des signes aussi, en tout cas, ça permet de se réconforter, de se faire du bien* » (S 13, Antoine, p 9). Lorsqu'ils touchent la mort de près, ces jeunes semblent alors se raccrocher à ce qui peut leur fait du bien et l'associent à leur ami défunt. Plus puissant encore, des morts peuvent même sauver une vie :

« ce printemps, je suis allée grimper une falaise où j'avais vu Bertrand pour la

⁴⁴¹ Cette partie évoque également les travaux de Young sur la synchronicité et l'inconscient collectif. Je ne le traiterai pas à travers eux dans ce travail, mais ces pistes pourraient être explorées plus tard. Voir notamment Jung Carl Gustave, "La synchronicité, principe de relations acausales", in *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, 1988, (1952), pp. 19-119

dernière fois et je me suis rappelée la dernière fois que je l'avais vu, et c'est là que j'ai eu un accident, j'ai fait une chute de 7 mètres, et là j'ai vraiment pensé que c'était Bertrand et les autres (morts) qui m'avaient fait continuer en fait...voilà c'est des croyance ».

(S 25, Céline, p13)

Les morts permettent aux vivants de continuer à vivre et agissent sur l'ordre des vivants et de manière plutôt bienveillante. Dans une autre situation (S 6), la croyance est similaire, à ceci près que le mort effectue des missions. Suite au suicide de leur fils, les parents et quelques amis du défunt se sont rendus en Corse dans leur maison secondaire, et où une dame est connue pour communiquer avec les morts. Cette dernière leur a dit que Jean effectuait des missions assez régulièrement en Israël avec les attentats, qu'il leur demandait pardon et qu'il était lui-même bien là où il était. Bien que sa sœur n'y soit pas allée, elle croit en ce discours et cela l'a apaisée par rapport au geste de son frère qu'elle n'arrivait pas à intégrer dans son système de croyance, d'orientation catholique :

« je suis assez convaincue que cette femme a vraiment un don, elle a vu des choses (...) par rapport à ma façon de voir, je conçois qu'il puisse avoir une capacité d'agir, enfin ça m'a libéré en tout cas à mes yeux de toutes les menaces de la religion catholique (...) et j'imagine à peu près qu'il a la possibilité de se balader, d'être à différents endroits, de contempler et j'aime mieux le fait qu'il puisse avoir une action (...) ça a accompagné, mais le fond ça a été un travail pour accepter sa mort, ma peur de savoir où est-ce qu'il est ».

(S 6, Aline, p 10, 11)

A l'image d'Aline, savoir ce que devient le mort est une préoccupation pour de nombreux interviewés. De l'ordre de l'intime, ces questionnements n'en renvoient pas moins à un invariant anthropologique. Moins présent dans le rite funéraire actuel, l'interprétation sur le devenir du mort est laissée à la « liberté » de chacun. Apprivoisée dans l'intime, elle reste une préoccupation essentielle face à la mort à intégrer dans une compréhension globale. Ce que semble confirmer d'ailleurs un des meilleurs amis d'Aline :

« je ne peux pas le vérifier, qu'effectivement il est bien, mais n'empêche ça m'apaise un peu tu vois, finalement ça embelli le truc (...) c'est aussi con que ça mais je pense que ça m'aide maintenant et c'est pour ça que je ne lui en veux pas aussi, parce que d'une part j'ai l'impression qu'il vit une meilleure vie qu'avant (...) parce que vraiment quand je le voyais je sentais qu'il y avait des trucs qui n'allaient pas (...) maintenant j'ai l'impression qu'il a une bonne vie et donc c'est bien, et moi à la fois de savoir, de penser ça, ça me permet de...quand j'ai une pensée de lui, de me dire qu'il va bien, machin et de aussi quand j'ai besoin (...) savoir ça maintenant ben je me dis que j'ai totalement le droit de me dire qu'il peut m'apporter de l'aide et que ça me sert de béquille ».

(S 6, Frédéric, p 3, 4)

Après un temps, le mort est donc utilisé comme un soutien et une force pour continuer à avancer car il est désormais mieux là où il est, et en plus il effectue de bonnes actions auprès

d'autres vivants. Bien qu'il ne voit pas nécessairement de signe de sa présence, Thierry prête des intentions à son ami de son vivant comme quoi, dans sa mort, il les aurait fait agir :

« la Normandie, il ne l'a pas choisi comme ça, je pense qu'il avait une relation forte vis-à-vis de cet endroit, un attachement (...) je pense qu'en se suicidant là-bas, il se doutait bien qu'on irait là-bas un jour ou l'autre (...) Je vais les trimballer là-bas (*en riant*) Je vais les trimballer à l'autre bout de la France ». (S 14, Thierry, p 20)

Le voyage est une nouvelle fois évoqué, ici comme une volonté du mort d'agir sur les vivants une dernière fois. Daniel et Laetitia (S 7) évoquent des voyages que des amis ont effectués en Amérique Latine ou au Tibet avec en tête leur ami défunt qui aimait particulièrement ces pays. J'ai évoqué plus haut les voyages effectués par Laurence où il s'agissait de faire ce que son ami aurait aimé faire, signifiant que le mort a toujours une action sur elle. Confirmation par l'inverse, certains jeunes interviewés, à l'image de Marie, s'interrogent et ne comprennent pas pourquoi, eux, ne voient pas les morts ou des signes de leur présence : « *non mais tu vois je me suis demandé, tout le monde voit des trucs et tout, pourquoi pas moi quoi ? (...) et bon il n'y a pas de mal, et ça ne m'empêche pas de gérer mon truc à ma façon, et voilà, dans ma tête, dans le souvenir, et dans le manque...* » (S 3, Marie p 14, 15). Cette citation me sert de transition à la prochaine partie où sont évoqués les morts plus sous le signe du souvenir et la mémoire, que certains interrogés situent, comme Marie, dans leur *tête*.

2.2.4 De l'intime à la Nature : une lecture des jeunes par la croyance

La question de la religion et plus largement de la croyance a été abordée dans les entretiens et a souvent été associée au souvenir et à la mémoire du mort comme une forme de soutien. La croyance est une thématique bien trop large pour penser qu'ici je puisse la traiter exhaustivement. Cette partie n'est donc qu'une lecture partielle de la croyance chez des jeunes, à travers le prisme de la mort d'un des amis, destinée à étayer encore un peu plus comment, dans l'intime, les amis vivent la mort d'un(e) de leurs amis.

2.2.4.1 La croyance à l'épreuve

Certains interrogés peuvent explicitement dire qu'ils ne croient pas, ou dire qu'ils sont athées. Dans les deux cas, ils associent souvent la croyance à un côté rassurant face à la mort et comme quelque chose de presque « naïf », comme Yann :

« c'est des représentations (...) c'est que je ne veux pas donner de réponse parce que je ne pense pas pouvoir donner une réponse, je ne pense pas pouvoir trouver une vérité alors que...ouais j'ai pas envie de me donner une vérité pour me

rassurer (...) pour moi aujourd'hui c'est catégorique...après j'évoluerai peut-être (...) je ne suis pas croyant du tout, je suis athée (...) athée, c'est non, Dieu n'existe pas, je pourrais peut-être...à la limite, mais j'ai pas eu de manifestation qui m'ont fait penser ça, que des gens qui ressentent des choses comme ça, c'est des impressions, c'est au niveau individuel, au niveau du psychisme (...) après je conçois que ça existe mais pour moi vraiment je me dis que c'est l'individu qui a cette impression dans la tête, mais il faut regarder son histoire, son vécu, ce n'est pas pour rien qu'il a ces impressions ».
(S 2, Yann p 6)

À l'image de Yann, certains interrogés ne sont pas clairs sur ces questions de la croyance qu'ils associent à des *représentations* sans penser à une symbolique et qu'ils associent à un réconfort que les religions apporteraient mais en lequel ils ne croient pas, et à des manifestations du psychisme uniquement interprétées à travers un prisme psychologique. Bien que Yann se dise catégorique, il émet pourtant l'hypothèse d'un changement de point de vue avec un âge plus avancé, mais pour l'instant, c'est-à-dire dans sa position de « jeune », il peut encore se permettre de ne pas croire en quelque chose et le laisser, temporairement, à d'autres.

Sous une forme ou une autre, la plupart se rattache à des croyances. Se baladant à une époque avec le Traité d'athéisme de Michel Onfray sous le bras, Axelle a vécu récemment de très près la mort du frère de sa meilleure amie, juive, et dont la famille est très pratiquante. Ces événements l'ont beaucoup questionné et elle dit avoir du mal à savoir ce qu'elle en pense : « *c'était très paradoxal et je ne me comprenais pas moi-même à ce moment-là...mais ça m'a donné une nouvelle perspective, une nouvelle approche...c'est pas que je suis anti-religion, c'est pas si simple que ça...mais j'ai du mal* » (p 12). D'ailleurs, elle dit plus loin qu'elle croit en :

« une certaine cohérence de la vie...dans la succession des événements » et qu'il y a « toujours (avec) cette notion de doute derrière qui me fait dire « mais attend, qui est derrière tout ça ? » (...) oui je me pose la question de savoir qui a mis ces gens sur ma route...de qui ? de quoi ? d'où ils sortent ?! parce que des gens comme ça qui ont été mis sur ma route, merde c'est pas rien ! ».
(S 24, Axelle, p 14).

À l'image d'Axelle, le doute est un élément qui revient régulièrement dans les entretiens et souvent en lien avec des rencontres qui elles, sont significatives et qui ne peuvent pas ne rien signifier. Jocelyn (S 15) va longuement parler dans l'entretien de la religion en tant qu'institution. Avec un discours moins politisé, Laurène exprime des choses similaires :

« croyante si parce que je crois à certaines choses mais c'est vrai que je ne crois pas à tout ce que j'ai pu entendre dans les messes ou dans les cérémonies, voilà il y a des choses comme par exemple pour Vincent, où j'étais vraiment d'accord dans le sens où il disait que tant qu'il ne meurt pas dans les souvenirs, il ne meurt pas du tout, ça c'est quelque chose auquel je crois...après que Jésus ait

changé de l'eau en vin, je ne marche pas...mais après c'est un symbole...chacun son truc, mais plus ce qui est plus spirituel, ça me touche plus que, peut-être après je n'ai pas compris le sens du symbole je ne sais pas, mais le Paradis, j' imagine pas le Paradis, tout beau, des fleurs etc...mais c'est quand même quelque chose où il y a des âmes ».

(S 9, Laurène, p 4)

Les symboles proposés par une religion ne semblent pas faire réellement sens, ou alors il faut les combiner avec d'autres, religieux et/ou spirituels. Les âmes doivent exister mais elles ne peuvent être regroupées au Paradis. Dans une autre forme, Thierry a dévoré plusieurs livres sur différentes religions et spiritualités. Il se définit plutôt comme un *mystique* dans le sens où il va essayer de mettre en pratique certaines valeurs qu'il juge importantes et qu'il a pu retrouver dans ce qu'ils nomment des *histoires* et qui finalement racontent la même chose selon lui (S 14, p 9, 10) : « *je me fonde essentiellement sur ce qu'il y a de commun dans toute religion, c'est-à-dire le positif dans une vie* » (S 14, Thierry, p 10). Considérant qu'il s'est plus construit progressivement contre les religions et plutôt avec les études universitaires, Jérôme parle lui « *d'élan mystique* » (p 11) associé à une recherche de sens, qu'il a connu à son adolescence. Cependant, « *pour l'instant...je ne crois pas en Dieu, et je ne crois pas plus en l'idéologie judéo-chrétienne ou de la musulmane ou celle des Indiens* » (S 4, Jérôme, p 11). Comme Yann plus haut, cette question de la croyance n'est pas figée et est toujours mise en question, avec l'éventualité d'un changement de position, allant jusqu'à la croyance religieuse, en avançant dans l'âge.

Autre composition originale lorsque la question de la croyance est posée, Nathan digresse et associe une quantité importante d'éléments entre eux, typiques des bricolages contemporains :

« à la fois, croire c'est beau, mais à la fois je n'ai pas besoin de ça pour avoir soif de vie, ça ne me rassure pas dans quelque chose, ouais ça m'a fait réfléchir mais pas (...) ce que je trouve fascinant c'est ce mystère qu'il y a derrière tout ça, mais bon c'est ce rapport que j'ai, cette fascination, j'adore tout ce qui est lié à...j'ai vachement réfléchi sur la peur en fait plutôt, c'est rapproché...mais j'adore toutes les images, l'imagerie et les contes, et tout ce qui est féérique qu'on a fait autour de la mort, par contre j'adore l'univers de Tim Burton, qui est lié à la mort, toutes ces séries Z, tous ces films de vampires des années 30 que j'adore, qui me fascinent, toutes ces histoires, tous ces contes, toutes ces légendes...de l'enfer, même toute l'imagerie et les livres qu'il y a sur Satan, l'enfer (...) je les collectionne, j'ai des photos de monstres (...) j'aime bien m'entourer de cette imagerie, elle me fait rêver en fait, c'est plus...je les trouve belles, je n'aime pas vraiment le gore, ou ce qui fait vraiment peur en fait tu vois, ce qui me fait trop peur en général, je ne suis pas fan, je regarde, ça m'hypnotise (...) j'adore les vieilles images, de l'apocalypse par exemple, de gravures qui sont hallucinantes, et cette peur de démons, et pourtant j'ai aucun lien avec la chrétienté ou même la religion mais je trouve plein de choses hyper

belles par rapport à la mort, même à l'univers de John Stark ».
(S 5, Nathan, p 17)

La question de la croyance est directement associée à la mort, sans en être la seule porte d'entrée. Se définissant comme quelqu'un qui essaie de zapper⁴⁴², ces questionnements tournent toutefois autour de la peur et de toutes ces imageries, passant de l'Enfer et Satan aux films de vampires des années 30 et aux séries Z jusqu'à l'univers de Tim Burton. Nathan adore les monstres et les démons, mais se défend d'un lien avec la chrétienté, pourtant pour lui source de sens. Cela le fascine, il utilise même le terme d'hypnose comme pour dire qu'il est parfois dans des états où il ne contrôle plus ce qu'il fait ni ce qu'il pense mais où il toucherait à une forme d'authenticité de sa personne par l'action d'une force extérieure. Par voie détournée, Nathan, comme de nombreux jeunes de l'échantillon, a repris les questions de la croyance instituée en s'en servant de support pour les bricoler avec des imageries, notamment celles proposées au cours du 20^{ième} siècle. Croyant notamment en l'action de son ami suicidé à travers des missions, plus un père qui lui a raconté ses expériences de NDE (Near Death Experience) suite à un accident, Frédéric explique toutefois que pour lui :

« après la mort il n'y a rien, parce que je pense que c'est un bon investissement dans la vie, comme ça tu peux délester les choses qui te font chier, et plutôt avancer dans la vie...bref...mais n'empêche que ça rassure quand même d'avoir ces petites informations, à prendre tu sais pas comment, mais tu te dis ben l'espoir que t'as au final d'avoir une vie ou quelque chose de bien après (...) qu'à la fin tu es la réponse à la question que tu n'arrives jamais à te poser ».
(S 6, Frédéric, p 13)

Frédéric insiste sur cette dimension intime de la croyance où finalement il est lui-même la réponse à ce qui le dépasse et les bribes d'informations qu'il a pu récolter sur la mort lui servent à mieux vivre sa vie sans trop se préoccuper de l'après.

Toutes ces combinaisons d'interprétations religieuses, spirituelles, athées ou laïques sont à l'image des développements de D. Hervieux-Léger et G. Ménard sur la croyance et les différents bricolages dont les contemporains sont friands. Les jeunes amis semblent faire jouer leur esprit d'expérimentation et parvenir par l'intime à restaurer une continuité face à une discontinuité. Dans la même perspective, nombreux sont les interviewés à effectuer des micro-rituels.

2.2.4.2 Rituels intimisés

Face au suicide de son frère, Aline a été bousculée dans ses positions religieuses, et explique qu'elle a dû aller piocher dans d'autres croyances :

⁴⁴² Voir Chapitre VII, 2.1.4.2 La sur-activité / l' « auto-blindage » / le « zapping »

« j'ai eu un gros besoin de Dieu à ce moment-là, d'une façon assez floue, par rapport à un peu toutes les religions (...) je suis allée à la Synagogue, voilà, j'ai une croyance mais qui n'est pas précisée quelque part (...) je ne sépare pas en fait, j'ai été aussi en Bulgarie, donc proche de la religion orthodoxe, j'ai trouvé pas mal parce qu'il y a aussi ce côté un peu libre dans le sens où il n'y a pas un dogme à une heure précise, on peut aller à l'église tout le temps, il y a très souvent un Pope, la liturgie aussi, il n'y a pas vraiment d'échelle en fait, on peut prier assis, debout (...) c'est un peu différentes façons de faire la même chose, moi ce qui me rapproche d'une croyance en Dieu, c'est le fait de pouvoir se sentir proche d'autres, enfin faire un truc un peu cadré en fait (...) là il y a des choses à respecter, des rites, des trucs (...) à la fois je respecte l'événement et à la fois je fais ma sauce, je prie un peu à ma façon, à ma manière ».
(S 6, Aline, p 3, 4)

Aline exprime bien une tendance actuelle (qui traverse notamment le monde chrétien) où les croyants ressentent un besoin de médiation plus direct avec Dieu et plus *libre* par rapport à des cadres jugés trop enfermants, comme le ressent une partie des jeunes de l'échantillon. Au même titre qu'il existe désormais une carte des menus proposant des combinaisons originales de différentes religions et spiritualités⁴⁴³, les jeunes amis effectuent des rituels à leur *sauce* et c'est là la principale raison de leur efficacité. Ces micro-rituels effectués dans l'intime fonctionnent car ils sont pensés par et pour l'individu seul. Le rituel personnel qu'Aline effectue pour Jean, son frère, est un bricolage directement associé à son suicide. Elle explique qu'elle n'a pas su intégrer cet acte au travers de différentes croyances religieuses et « à cause de ça aussi, il fallait ré-inventer » (Aline, p 11) :

« je prie, par exemple dans une église ou une synagogue ou dans un temple orthodoxe, et ma sauce c'est...ça se rapporte régulièrement à Jean...je confie, je demande de l'aide, pour moi...j'essaie d'offrir aussi quelque chose, que ce soit de la lumière (...) j'ai besoin d'énergie personnelle et d'emporter un peu vers Jean, vers les gens que j'aime...je les aide (...) je le fais régulièrement ici, je le fais...juste en pensées ou des fois j'allume une bougie... ».
(S 6, Aline p 4)

Il n'était pas envisageable pour Aline d'effectuer un rituel proprement religieux et elle a donc pioché dans différents ingrédients religieux qui, ensemble, prennent une forme sensée pour elle. D'une autre manière, Laurence a, elle aussi, un rituel bien particulier, typique des bricolages dont sont capables les jeunes que j'ai rencontrés. Elle a fabriqué son propre autel, dont elle parle comme d' « un endroit pour lui, sur terre qui est consacré pour lui en fait quoi... » (p 14) et qui joue la même fonction que les traces puisqu'il est situé dans sa chambre, chez ses parents où elle ne vit plus actuellement. Cet espace lui est consacré, comme s'il semblait revêtir une forme de sacré :

« il y a sa photo, et en dessous, j'ai écrit une phrase qui un jour il m'avait

⁴⁴³ Voir Chapitre III, 1. Des formes du religieux aujourd'hui.

envoyé en texto (*en souriant*) qui m'avait beaucoup fait rire et qui est très représentative de Rémy, il m'avait envoyé « qui pisse contre la tempête mouille ses chaussettes » et voilà...je ne sais pas pourquoi, voilà je trouve que cette phrase va très bien dans la situation, pour moi justement c'est voilà...Remy c'est quelqu'un qui vivait dans la tempête qui...tu vois qui traçait, je ne vais pas dire qu'il faisait n'importe quoi, mais qu'il profitait sa jeunesse à fond ».
(S 16, Laurence, p 15)

Son autel particulier est représenté par une photo (elle a également ajouté de l'encens) avec une phrase qui lui rappelle le défunt, une sorte d'épithaphe personnalisée. Cet autel a été investi pendant environ deux ans où elle a déposé quelques objets. Lorsqu'elle a dû déménager, elle a volontairement choisi de le laisser chez ses parents ainsi que toutes les photos, illustration de la capacité individuelle de certains à choisir leur propre étape dans leur deuil, tout en gardant des traces dans des espaces circonscrits. Amélie est également une des interviewées à maintenir un rituel personnalisé fait avec des bougies et de la musique (S 11, p 4, 5).

L'écriture⁴⁴⁴ peut avoir aussi servi de support pour transmettre des messages à ceux qui survivront. Mathieu (S 13) a écrit une lettre à ses six plus proches amis dont les deux que j'ai interviewés, et dans laquelle ils se replongent régulièrement comme s'ils effectuaient un rituel.

D'autres vont pouvoir reprendre à leur compte la visite régulière au cimetière comme Daniel pour deux de ses amis : « *le 29 juillet j'ai tendance à aller sur sa tombe, lui poser un petit truc, tchatcher un peu à M., lui raconter un peu ce qui s'est passé dans ma vie (...) je m'adresse à eux normalement comme si j'étais en train de boire un café avec un pote* » (S 7, Daniel, p 10) ou encore Cathy qui revendique le besoin de le faire toute seule :

« comme si c'était un tête à tête entre lui et moi (...) ça peut me prendre 5 minutes comme une demi-heure (...) toujours debout au début, je reste bloquée, je regarde la tombe, après je me requestionne un peu (...) c'est des questions qui partent dans tous les sens, des fois ça n'a pas de sens...et ouais je reste debout, je bloque, souvent je me mets accroupie (...) c'est mon petit rituel quoi ».
(S 20, Cathy, p 6)

Le besoin de ritualiser et de commémorer la mémoire de son ami(e) défunt(e) se retrouve donc à travers l'intime chez les jeunes. Peut-être plus rares, certains comme Elise peuvent aimer aller au cimetière la nuit :

« je peux très bien penser à lui ici, je peux y penser, après le fait d'aller au cimetière, ça coordonne ce que je vois avec ce que je pense, mais c'est le seul truc (...) j'adore y aller, c'est quand il fait nuit mais ça...je ne suis pas gothique

⁴⁴⁴ Je l'ai déjà aussi évoqué dans les *socialisations funéraires instituant*es,

mais..., le cimetière est ouvert tout le temps et je suis sûr de croiser personne donc...j'aime bien y aller la nuit, donc j'ai dû faire ça plusieurs fois (...) C'est une question d'ambiance, parce que du coup il n'y a plus du tout d'interférence, si ce n'est la chouette qui passe, il n'y a plus du tout d'interférence, il n'y a plus de bruit de voiture, enfin voilà je pense que c'est une question ambiance ».
(S 10, Elise p 8, 9)

La situation de cette jeune femme est caractéristique des compositions qu'un individu peut bricoler et rendre signifiant pour lui-même. Ainsi, elle mêle son besoin d'entretenir la mémoire du mort avec le cimetière, à un instant particulier (la nuit), toute seule et sachant que personne ne viendra (intime), mise à part peut-être une chouette, figure paradoxale soit annonciatrice de la mort soit signe d'une présence bienfaitrice. L'ambiance est sans le bruit du monde (les voitures), c'est-à-dire un temps autre, celui propice pour communiquer avec le mort.

Par le biais de la prière, il est intéressant d'observer également que certains vont pouvoir même l'adapter en fonction des personnes qu'elles perdent :

« l'histoire de veiller le mort déjà, le fait de mettre des bougies, de rester...le je vous salue Marie, comme ça en boucle, j'avais été vraiment surprise de ça (...) je ne ferai pas le je vous salue Marie parce que c'est vrai que...quand j'ai entendu des femmes répéter ça à l'enterrement de mon père, ça, bon mon père était croyant donc ça allait...mais bon on n'est pas obligé de dire le Je vous salue Marie, enfin les prières en fait, je pense que c'est comme des encrages enfin..., quand tu récites une prière, tu te mets dans un certain état d'esprit et quand tu la redis tu te retrouves dans le même état d'esprit, donc je peux comprendre que certaines personnes aient besoin de la prière pour se sentir dans un certain état...(...) mais moi non...

Et est-ce que toi...parce que tu me parles de ça, mais est-ce que toi ça te vient naturellement cet état là où tu fais d'autres choses que de réciter pour te mettre dans cet état-là... ?

Si, il y a une prière qui me met dans cet état là mais pour un enterrement, ce n'est pas nécessaire de réciter cette prière, surtout si c'est pour des jeunes pour qui la prière ça ne veut rien dire...mon père à la limite oui...la prière, en fait ça fait du bien pour ceux qui restent. Par contre la messe dans l'église, l'enterrement dans l'église j'ai trouvé ça vraiment bien, parce que se retrouver dans une salle complètement aseptisé, qui n'a aucun caractère...ça invite moins au recueillement...donc je trouve que même celui qui n'est pas croyant, c'est sympa de se retrouver dans une église, sauf s'il était vraiment...

Et Joachim il était quoi... ?

Ben je ne sais pas trop, il a été baptisé tout ça mais...je ne sais pas vraiment s'il croyait... c'est marrant parce que une semaine avant on avait parlé de la mort et lui m'avait dit qu'il croyait qu'il n'y avait rien du tout, qu'il n'y avait vraiment rien après la mort...je ne sais pas ».

(S 25, Céline, p14, 15)

Céline semble dire ici qu'elle conçoit une prière pour une personne âgée ou alors pour des croyants mais qu'elle ne trouve pas cela utile pour un jeune et/ou quelqu'un qui ne croit pas. Elle-même a pu prier pour son père, croyant, et elle n'a pas souhaité le faire pour son ami

décédé. La croyance est à la carte⁴⁴⁵ pour soi mais également en fonction des croyances du mort. Si l'on poursuit la logique de Céline, elle serait capable d'aller prier dans une synagogue pour un juif mais également prier pour un catholique dans une église, tout en ne ressentant pas le besoin de le faire quand un autre individu n'est pas croyant. A l'instar de Céline, nombreux sont les interviewés qui peuvent être définis comme multiples au point d'être capables, sans se penser incohérents, d'effectuer des rituels précis en fonction des croyances de chacune des personnes décédées.

A la lumière de ces nombreuses citations, les jeunes interrogés se posent finalement quantité de questions et trouvent des réponses intimes originales. Parmi eux, certains ont tendance à combiner à la fois l'infiniment petit avec l'intime et l'infiniment grand par la Nature, rendant cohérent l'association entre intimité et transcendance.

2.2.4.2 De soi au grand tout, ou de l'intime à la Nature

Si le mort n'est pas situé dans une forme d'au-delà, les amis répondent qu'il existe dans leurs souvenirs, c'est-à-dire profondément intégré dans leur intimité. Cette dernière est la meilleure traduction possible pour les amis de ce qu'ils ressentent et toujours à comprendre en lien direct avec un grand tout, la Nature :

« après je me dis pas son corps il est là à cet endroit dans la montagne, peut-être son corps, mais lui il est partout dans la nature » (p 7) ; « moi je le situerai partout, partout ici puisque c'est dans notre esprit, dans nos vies, il fait partie de ma vie, les personnes qui sont décédées elles font parties de ma vie, elles le seront toujours (...) c'est un peu partout...dans notre tête, dans nos vies, dans nos actes ».

(S 9, Laurène ? p 3, 4).

Le défunt vit donc à travers soi et a rejoint irrémédiablement la Nature : « *pour moi on meurt...on est mélangé à des éléments, là la terre* » (S 5, Anouck, p 9). Sans pouvoir le généraliser, le lien avec la Nature et les éléments avec l'incinération est très significatif dans plusieurs situations. Ayant vécu le suicide d'un de ces meilleurs amis (incinéré), Daphné pense que son ami a laissé des traces en chacun de ses proches et :

« je crois pas que ça fait partie d'un tout, mais en fait je suis un peu contradictoire parce que par rapport à mon boulot, du fait que je fais du développement durable, j'ai conscience qu'il y a un moment où...j'ai tendance à prendre la Terre comme un tout, avec une force propre et qu'on va bientôt avoir le retour de ce qu'on lui a fait, tu vois, c'est contradictoire, j'en ai bien conscience et rationnellement je ne crois pas que la Terre soit, enfin qu'on va...mais en même temps je le pense quand même, j'ai tendance à l'envisager comme ça, la Terre comme un tout et qu'on va bientôt payer ce qu'on lui a

⁴⁴⁵ À ce sujet, voir également Lambert Yves, Michelat Guy, *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, L'Harmattan, 1992, Campiche Roland (dir.), *Jeunes et religions en Europe*, Cerf, 1997

fait ».
(S 23, Daphné, p 10)

Daphné revient finalement sur sa croyance en la *Terre comme un tout*, incluant son ami ainsi qu'elle-même, et qu'une force viendra nous faire payer ce que nous lui devons. Durant l'entretien avec Sylvain, nous tournons autour de la thématique de la croyance et revenons sur l'incinération qu'il réfléchit par rapport à l'inhumation :

« le fait qu'il soit incinéré c'est bizarre parce que je me dis que même si je ne suis pas devant l'urne il m'entend, alors que normalement c'est ça le truc...c'est que partout...tout le temps... quelque part c'est dur...

Alors que selon toi, s'il était enterré, ce serait devant sa tombe qu'il pourrait t'entendre ?

Ça c'est trop bizarre, parce que en fait je me dis, ouais son âme elle est partie (...) peut-être que j'aurais plus de difficulté s'il avait été enterré (...) ouais je suis content qu'il l'est incinéré (...) j'ai l'impression qu'il est plus parti, j'ai l'impression qu'on peut lui parler quand on veut...

(...) du coup, t'es en train de me dire presque, que le fait qu'il soit incinéré me permet de penser qu'il est partout, alors que s'il avait été enterré, je pense que ça aurait été un truc d'un peu plus localisé, le cimetière, la tombe... ?

alors ouais je ne sais pas si c'est...ouais mais c'est un peu ça pour moi (...) quand je suis devant lui, je me sens plus près de lui parce que c'est lui qui est dans l'urne mais je ne sais pas pourquoi, mais je me dis tu vois quand il est incinéré, si son âme elle part quelque part ou je ne sais pas quoi, et que je peux lui parler partout alors que s'il était enterré, je ne sais pas j'aurai plus de...mal tu vois ».

(S 13, Sylvain, p 9)

Cet échange est révélateur d'un besoin de pouvoir situer le mort partout. Ce même échange signifie également le rejet d'une certaine tradition d'inhumation, associée à une localisation concrète du mort, et jugé comme enfermante. Sylvain étaye cette dernière idée en disant que l'incinération lui permet de penser que son ami défunt est *plus parti*, alors que la tombe l'empêcherait de vraiment réaliser qu'il est mort. Ce retournement de signification est tout à fait typique de mon échantillon où de nombreux interviewés s'approprient, par l'inverse, la signification d'un symbole, ici la tombe. De cette manière, Sylvain, comme les autres, s'appuie sur une représentation du mort comme étant *partout* afin de faire, intimement, ce qu'il veut du mort.

La situation de Laurence, dans laquelle les cendres avaient été répandues à plusieurs endroits, est également significative des bricolages où l'intime est directement lié à la Nature, et réciproquement :

« d'un point de vue, je dirais peut-être plus mystique ou religieux je ne sais pas...pour moi il est dans l'arbre dans lequel il est mort...en fait j'ai envie de me dire qu'il a transféré un peu de sa force vitale en nous, dans l'arbre (...) dans l'herbe à côté où son sang a coulé, et puis dans les endroits où nous on a mis ces cendres, il y a peut-être une petite partie de lui qui est dans ces endroits là...maintenant tu vois je ne peux pas te dire, je ne crois ni au Paradis, ni à ces

choses là, et pour moi justement il n'est pas encore un être entier quelque part, il est justement un petit peu partout...

(...) j'ai pas l'impression d'avoir dispersé son âme aux quatre coins de la terre tu vois, j'ai l'impression que justement...en fait c'est peut-être un peu bizarre de dire ça maintenant mais maintenant il est, il est unifié avec la terre, avec l'univers, il en fait partie, ouais pour moi il en fait partie, mais ce n'est plus en être à part entière... ».

(S 16, Laurence, p 18, 19)

Le mort est dans la Nature, il est dans l'arbre dans lequel il est mort. Proches de la mort « animale » plus haut, Laurence évoque ici un transfert de force vitale en « nous » et dans la Nature. Parallèlement, la dispersion à différents endroits est significative car elle permet de penser justement qu'il est *partout*. De même, son ami n'est plus un *être à part entière*, comme si être vivant pour un individu était la tentative toujours renouvelée de rassembler ses multiples facettes. La mort signifierait ainsi un éclatement définitif, une fragmentation irréversible de l'individu que seuls la terre et l'univers peuvent unifier.

Cette vision très intime de la mort couplée à un ensemble qui les dépasse se retrouve également dans les discours au sujet de la mort pour soi. Citée plus haut, Laurence justifie le besoin d'intime par le lien avec le corps :

« quelque part, ta vie, c'est la seule chose que tu as, ton corps c'est la seule chose que tu possèdes vraiment dans la vie et quelque part quand tu es mort justement, les seules personnes quelque part qui devraient avoir le droit de disposer de toi, c'est les gens qui sont proches de toi quoi...et justement enfin quelque part, moi si je meure, je ne veux surtout pas qu'on m'enferme dans un cercueil et qu'on m'enterre dans un cimetière, parce que...parce que déjà j'ai pas envie d'être avec des inconnus, j'ai pas envie de me faire bouffer par des verres, et j'ai pas envie qu'on se dise, tiens c'est dimanche on va aller au cimetière pour se recueillir sur la tombe ».

(S 16, Laurence, p 19)

La vie est associée au corps que l'on serait le/la seul(e) à posséder et qu'il faut partager avec ses proches lorsqu'on meurt, signe de personnalisation. Reprenant à son compte des peurs contemporaines sur la putréfaction, Laurence interprète le cimetière et l'ensevelissement comme les signes d'une entrave à sa liberté de choisir où elle veut reposer lorsqu'elle sera morte. Cette citation se termine sur ce mouvement de *déformalisation* décrit par N. Elias puisque le recueillement au cimetière le dimanche signifie à l'inverse qu'on ne pense aux morts qu'à certaines occasions, cadrées et fixes, logique opposée à celle du naturel et de la spontanéité.

A l'image de François pour sa propre mort, une partie des jeunes de l'échantillon évoque une

besoin de personnalisation à l'excès et toujours associé à un tout qui les dépasse et représenté par la Nature :

« faire signer mes potes comme quoi ils m'emmèneront en haut de ma montagne, au dessus de chez moi, au dessus du P. et qu'ils m'enterreront là haut, peut-être qu'ils auront pas le droit faudra qu'ils bravent la loi mais justement, il y aura encore plus de prestige dans le truc, je les vois trop de monter de nuit, porter le corps jusqu'à là haut, sachant que c'est interdit et qu'il sera vite déterré limite (...)

« c'est ce que je leur dis franchement, planter de la weed sur ma tombe et venez là-bas dans un esprit joyeux, pour boire des canons et fumer des joints, se recueillir, c'est ce qui pourra me faire le plus plaisir, même si je m'en foutrai vu que je serai mort mais ouais c'est clair...(…) des fois on parle et je leur dis « les gars attention, franchement les gars, je compte sur vous... ».

(S 2, François, p 16, 17)

La mort doit être marquée par l'exceptionnel. On sort de l'ordinaire par la transgression des lois et on s'émancipe face à des usages jugés trop communs, mais l'on reste tout de même près de chez soi (ma montagne). Le corps comme refuge de son intimité ne peut être porté (compris) que par ses amis et la Nature est la seule force digne de représenter ce qui le dépasse et de le recueillir.

Par l'analyse des réactions des amis face à la mort d'un des leurs j'ai pu démontrer comment l'intime offrait une clef de lecture du vécu du deuil. Ce passage par l'intime est une injonction sociale intégrée par les interviewés qui s'en saisissent comme outil pour faire face à la mort de leur ami(e). C'est ce que l'on va pouvoir observer à travers le schéma de Van Gennep des *rites de passage*⁴⁴⁶ et l'épreuve que représente la mort de l'ami.

Ces phases seront présentées successivement mais sont comprises comme imbriquées les unes aux autres dans le processus de deuil.

⁴⁴⁶ Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, A. et J. Picard, Paris, 1981, 288p,

3. Un rite de passage par l'intime

« Le passage est un temps de marge et la marge, comme le marginal, reste le lieu de toutes les potentialités. C'est en cela aussi que les rites contemporains viennent marquer, et rendre remarquables, les différences qui se déploient, tantôt subrepticement tantôt avec éclat, dans un monde qui connaît quelques importantes mutations (la place de la femme, la famille, les phénomènes adolescents, les technosciences, la mondialisation, les modalités du vivre ensemble...) dont nous ne mesurons pas encore tous les effets à venir »⁴⁴⁷.

3.1 Des phases de deuil par soi et pour soi

3.1.1 Des « actes de séparation »

Nous observerons dans cette partie tous les actes vécus et interprétés comme personnels par les interviewés, et qui ont eu pour fonction de se séparer du mort. Cela peut correspondre au rite officiel pour certains interrogés :

« à l'annonce du décès j'ai pris un coup sur la tête, les premiers jours sont très difficiles, c'est des jours où t'y crois pas vraiment en fait (...) il y a eu la cérémonie au crématorium, et là ben tu te retrouves devant le fait accompli quoi (...) la mise du cercueil dans le four...et là...là c'est...c'est du réel...là tu ne peux plus...c'est là quoi. Et puis...moi cette phase d'acceptation dont tu parles, elle commence à partir de là, de voir le cercueil, avec éventuellement la photo dessus...là tu te rends compte vraiment que c'est vrai...que c'est fini ».
(S 5, Edouard, p 8)

Ici, la fonction du rite funéraire a joué pleinement son rôle et Edouard s'est approprié le sens qui était proposé. Il explique la lourdeur que les jeunes amis peuvent ressentir pendant les premiers jours et le sentiment de réalité et de finitude qui prend tout son sens dans ces instants. Dans le même temps, il associe directement la séparation à un début d'acceptation de la perte, autant que faire se peut.

Bien que les *socialisations funéraires instituées* et les *socialisations funéraires instituant* puissent jouer un rôle important dans le vécu de la perte, elles ne semblent pas être suffisantes pour la majeure partie des jeunes de l'échantillon. En complément, il leur est nécessaire d'effectuer une coupure à même de signifier la séparation et que je nomme *acte de séparation*.

Il peut s'agir d'un voyage qui vient se greffer peu de temps après comme pour Anouck : « le

⁴⁴⁷ Goguel D'Allondans Thierry, *Rites de passage, rite d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Les Presses de l'Université de Laval, Canada, 2002, p 65

Mexique m'a fait vraiment coupé d'avec ça (...) pendant 4 mois, ça a été un truc super positif (...) je voulais partir (S 5, p 7). Dans une autre situation, un des amis a décidé de partir tout seul pendant un mois très vite après le décès d'un de ses meilleurs amis (S 7).

Un autre type d'actes de séparation semble être le fait de casser un objet directement associé à la personne défunte :

« je lui avais offert une sculpture qu'on m'a rendu (...) c'était une sculpture et je l'ai cassé en deux (...) à la hache (*rire*) ouais, parce qu'on me l'avait rendu (...) j'avais pas besoin de récupérer des affaires d'elle spécialement (...) ce n'était pas sous une rage ou...enfin j'étais très lucide quand je l'ai fait, c'était pas sous l'influence d'une émotion forte...c'était.. je ne sais...c'était encore un petit moment après, c'était peut-être aussi histoire de faire une sorte de mémoire... ».
(S 5, Nathan p 14)

Nathan n'a pas effectué cette action sous le coup d'une impulsion, c'était quelque chose de pensé, il était conscient de ce qu'il était en train de faire et en parle même en terme d'acte afin de faire mémoire. Le geste, même individuel, a pour fonction tout autant la séparation d'avec la personne défunte que l'entretien de sa mémoire, puisqu'il a gardé la sculpture ensuite. Pour signifier la séparation, Laurence raconte elle aussi son besoin de casser :

« en Islande, j'ai fait une petite sculpture où en fait j'ai pris une petite voiture que j'ai crashée avec une grosse pierre quoi...et voilà pour moi, justement c'était la représentation de la voiture de l'accident que je n'avais pas vu, de l'accident que je n'avais pas vécu, mais j'avais besoin d'avoir cette espèce d'image, j'avais besoin d'évacuer ma peur de la voiture comme ça ».
(S 16, Laurence, p 21)

Lors d'un voyage, également vécu comme une coupure, Laurence a donc reconstruit l'accident et a mimé la mort de son ami. Conjointement à cette peur de la voiture, cet acte lui a permis de représenter, peut être même renouveler, pour elle-même, la séparation avec un geste très intime.

Suite à un rite officiel (perçu comme inefficace) pour son petit ami disparu en montagne, Céline est allée enterrer sa photo quelques mois plus tard, toute seule :

« c'était ma façon à moi de l'enterrer en fait, mais quelques mois après, pas tout de suite (...) J'avais besoin de marquer le coup, de me dire c'est vraiment fini et donc j'ai pris une photo de J., je suis partie toute seule dans la forêt, j'ai fait un trou et j'ai enterré là »
« effectivement je n'en aurais pas parlé à quelqu'un d'autre (*que moi*), parce que...parce que c'est un peu loufoque...j'ai eu besoin de le faire parce que justement il n'y avait pas eu d'enterrement, vraiment...de..le geste de...ouais d'enterrer (...) C'était je crois un espèce de ras-le-bol, ras-le-bol de pleurer tout le temps, et bon...“aller on passe à autre chose, on enterre quoi“...j'avais vraiment l'impression d'avoir un gros poids sur les épaules, je voulais m'en débarrasser, je ne voulais plus traîner cette peine et...je l'ai fait ouais pour passer à autre chose... ».
(S 25, Céline, p 3 + p 5)

Céline illustre parfaitement qu'un geste peut avoir la même fonction⁴⁴⁸ que des *socialisations funéraires instituées* ou *instituanes*, c'est-à-dire celle de séparer le mort des vivants *pour passer à autre chose*, en se réappropriant la symbolique de la mise en terre. Cet acte de séparation, est significatif parce qu'il est vécu dans la seule intimité de Céline, qu'il a été initié par elle-même et dans un temps et un espace choisis par elle. Sans qu'on lui dise ou impose, elle a ressenti un trop plein après quelques mois et a décidé d'aller en forêt. Elle expliquera plus loin dans l'entretien que la Nature était le meilleur endroit pour représenter son petit ami, ainsi il était *partout*. À l'image de Céline, une partie des interrogés ont su retrouver en eux-mêmes les ressources nécessaires pour faire quelque chose avec cette mort et souvent en lien avec la Nature.

Ces considérations sur les jeunes et leurs rapports à la mort semblent correspondre aux réflexions de T. Goguel d'Allondans pour qui « la crise culturelle et religieuse de la société occidentale explique en partie les quêtes plus intimes de sens⁴⁴⁹ » et qui considèrent que « si les petits arrangements, seul ou entre amis, témoignent de déplacement du sacré, les bricolages individuels, plus fondamentaux, dessinent eux un nouveau paysage, une métamorphose du sacré, une postmodernité religieuse⁴⁵⁰ ».

D'une autre manière, Marie a vécu la mort d'un ami très proche, décédé en France alors qu'il habitait au Canada. Au moment de l'accident, Marie était au Canada avec des amis dans un appartement. Il a fallu qu'elle mette en place toute seule ce qui pour elle était de l'ordre d'une séparation :

« je voulais partir de M (ville). plus sereine que sur un choc brutal comme ça, sans avoir réfléchi. Donc j'ai mis une dizaine de jours à me dire je vais rentrer quelques temps en France, je vais prendre mes affaires, je vais prendre ses affaires, on verra ce qui se passe, et du coup je suis rentrée deux mois après sa mort. Et je voulais laisser du temps justement pour revivre ce que je voulais revivre à M.(ville) d'agréable malgré ça, pour rester aussi sur une note positive de M.(ville), pour prendre le temps de quitter les lieux aussi (...) il fallait que j'habite encore les lieux quoi, je ne pouvais pas quitter ça comme ça...voilà j'avais un peu le truc de filiation tu vois... laisser l'appart à des gens que je connais...parce qu'on avait vécu des trucs et je ne voulais pas que tout de suite cet appart soit viré...donc moi j'ai voulu prendre du temps et ne pas rentrer tout de suite (...) bon forcément ce n'était pas si facile que ça...ce que j'ai voulu faire c'était une grosse teuf dans notre appart, parce qu'on en avait organisé ensemble dans notre appart avec 90 personnes, donc je voulais en faire une avant de partir qui était forcément en lien avec lui...donc tout de suite je me suis mis dans ce truc là...hop je prépare une soirée pour dans deux semaines, enfin je ne sais plus combien de temps mais c'était assez rapide ».

⁴⁴⁸ G. Ménard est l'un de ceux qui soutient l'hypothèse comme quoi le geste (micro-rituel) joue un rôle analogue aux grands rituels, voir notamment Ménard Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Téraèdre, Paris, 2001, 228p

⁴⁴⁹ Goguel D'Allondans Thierry, *Ibid.*, p 100

⁴⁵⁰ Goguel D'Allondans Thierry, *Ibid.*, p 131

(S 3, Marie, p 3, 4, 5)

La séparation, mêlée avec le départ d'un pays qu'elle aime beaucoup, est pensée et ritualisée afin d'atténuer l'aspect brutal de la mort qu'il fallait diluer dans le temps. De l'ordre du bricolage, ces temps marqués intimement n'en sont pas moins significatifs pour Marie qui parle de filiation pour définir ses liens avec ce pays et les gens qu'elle a connus là-bas. Marie a également su mobiliser l'énergie nécessaire pour se séparer du mort tout en y intégrant les amis du défunt avec la fête de départ.

3.1.2 La marge

Reprenant à mon compte le modèle de rite de passage d'A. Van Gennep, la phase de marge est considérée comme une oscillation entre la séparation et l'agrégation⁴⁵¹ qu'on retrouve régulièrement dans les discours.

Certains comme François et Yann (S 2) expriment un sentiment d'irréalité dans laquelle les plonge la mort et qui est évoqué par Sandrine par l'expression d'être *comme dans un film* (S 19, p 2). La mort provoque ce sentiment d'être hors réalité ou autrement formulé d'être transporté dans un temps clairement à part :

« tu bascules dans autre chose (...) il y a le temps de la paix, il y a le temps de la guerre et en fait je pense qu'il y a le temps de la vie et il y a le temps de la mort, et quand la mort elle est là, la vie se déroule différemment, les choses se déroulent différemment, et les émotions, et les gens réagissent différemment quand la mort est là ».

(S 15, Jocelyn, p 3)

À l'instar de Jocelyn, ces jeunes savent que la mort crée un temps⁴⁵² et un espace particuliers où les choses et les gens se montrent sous un autre angle. De manière plus personnelle, Yannick exprime également bien ce que peuvent traverser les jeunes amis :

« j'ai besoin un peu de tout...tu sais un peu quand tu fais le ménage des fois, tu vides tout et puis c'est le bordel pas possible pour remettre tout à sa place, je suis un peu comme ça, je suis un peu en train de développer ça, voir comment je veux placer, quels vont être mes avis par rapport à ça, où ça rentre, quelle partie...mais ouais je suis en train de me dire que ouais faut s'y faire...la mort ça fait aussi partie de la vie et puis que...moi ce que je me dis plutôt par rapport à ta propre mort, je ne sais pas si tu peux l'appréhender, s'il faut tout le temps faire attention à se protéger ».

(S 1, Yannick, p 13)

⁴⁵¹ Le (deuil) est « un état de marge pour les survivants dans lequel ils entrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration dans la société en générale (rite de levée de deuil) », Van Gennep Arnold, *Ibid.*, p 211

⁴⁵² Voir également Chapitre VII, 3.2.3 L'œuvre du temps

Avec ses propres mots, Yannick évoque le désordre provoqué par la mort de son ami et le déséquilibre qu'il ressent. Il lui faut *faire le ménage* dans sa tête et redéfinir les choses et leur place. Il est comme dans une période de flottement où les choses doivent se redéfinir mais où cela semble prendre du temps. Il questionne également sa propre place par une réflexion sur la mort et se pose une question d'ordre anthropologique, celle ayant trait à la protection des vivants face à la mort et aux morts. En cela, la période que vit Yannick est caractéristique de cet entre-deux de la marge où les morts n'ont pas encore tout à fait accédé à leur statut d'ancêtres et dont il faut se méfier et se protéger. Réciproquement, les endeuillés ne sont pas non plus tout à fait réhabilités dans l'ordre des vivants et le ressentent.

Une autre forme de marge est également recensée dans un entretien à travers l'image de l'errance⁴⁵³ :

« ces quatre jours-là, j'ai un peu erré dans M.(ville), marcher, essayer de réfléchir si je devais rentrer ou pas, comment je vivais ce truc-là par rapport à M.(ville), et quels liens j'avais avec M. (ville) sans Grégory justement, donc ça, ça m'a préoccupé vachement tout de suite (...) j'ai dû faire ça dans ces quatre jours d'errance là, je m'en souviens pas (...) je dis que c'est de l'errance parce que je me balade dans n'importe quelle direction, et des fois je fais gaffe à ce qui m'entoure, des fois pas je suis complètement focalisée sur ce que j'ai dans la tête, donc voilà c'est pour ça que j'ai l'impression que c'est de l'errance, c'est marcher sans but en fait, voilà...ouais c'est vraiment le truc concret de marcher dehors, dans n'importe quelle direction, de tourner parce que je sais pas j'ai envie de tourner, de changer de rue, sans savoir où je vais...c'est juste pour mettre en place ma pensée et puis voilà, soit mettre en place ma pensée soit paradoxalement ne penser à rien et me détendre, ouais après l'errance aussi en moi, là je ne savais pas, je ne savais pas ce que je devais faire, donc c'était la recherche d'un choix ».

(S 3, Marie p 3, 4)

Une nouvelle fois, la mort revêt la fonction du désordre et bouscule Marie qui se retrouve à errer pendant quatre jours à la recherche d'un choix, d'une résolution qui lui permettra d'avancer. Sans se résumer à la phase de marge, ses quatre jours d'errance cristallisent ce temps qui pourra s'étendre sur plusieurs mois ou plusieurs années, et illustrent cette exploration du sens à donner à la perte que les jeunes cherchent en eux-mêmes.

3.1.3 L'agrégation

Dans cette partie, il ne s'agit pas tant de savoir si le deuil est terminé ou si la phase est réellement passée, mais plutôt de mettre l'accent sur la fin d'une période de marge, et où semble-t-il, la personne est plus apte à prendre de la distance et s'en retourne, d'une certaine

⁴⁵³ Voir notamment Dupont Sébastien, Lachance Jocelyn (dir.), *Errance et solitude chez les jeunes*, Téraèdre, Paris, 2007, 103p

manière, à la vie (agrégation).

Quelques mois pour les uns ou quelques années après le décès pour les autres, les amis semblent être réellement passés à autre chose, et peuvent l'exprimer de plusieurs manières :

« j'ai souvenir de lui avoir écrit une dernière lettre (...) peut-être un an ou deux après, ou 6 mois je ne sais pas, un carnet dans lequel je n'ai plus rien écrit d'ailleurs (...) manière de dire au revoir, c'était peut-être pas tout de suite tout de suite, parce que je mets la forme un peu, je mets la forme qui permet de mettre de la distance et d'avoir le ton suffisamment ironique pour tourner le truc un peu à l'humour et lui dire au revoir...de lui dire adieu comme je lui aurais dit au revoir ».

(S 4, Jérôme, p 10)

Ecrire à son ami défunt est une démarche intime pour marquer l'adieu. Jérôme a pu l'effectuer après un temps dont la qualification en termes de quantité n'a finalement plus d'importance pour Jérôme. Selon lui, il a été capable de dire au revoir lorsqu'il a senti qu'il avait pu prendre suffisamment de distance pour s'adresser ironiquement à son ami. L'écriture n'a d'ailleurs pas été le seul indice puisque Jérôme a également rêvé de son ami⁴⁵⁴ ce qui indique que l'agrégation n'a pas eu lieu dans un temps et un espace précis mais bien au travers d'une multiplicité de signes interprétés, par et pour l'individu, dans un processus.

Laurence parle de son deuxième voyage comme une séparation, comme la fin de quelque chose vis-à-vis de son ami décédé :

« j'ai fait mon premier gros voyage juste après sa mort, (...) et je te dis deux ans, parce que deux ans après je suis partie en Islande et c'est encore une énorme claque que je me suis prise dans la gueule et qui m'a fait me dire encore une fois que c'était bon (...) voilà...quelque part, j'ai eu l'impression de...je ne sais pas comment dire ça, pas que j'en avais fait assez mais j'ai eu l'impression de faire ce que j'avais à faire pour lui, que j'avais fait ce qu'il fallait faire...et que voilà, ça...ce n'est pas du tout que j'ai fermé le livre sur lui ou tourné la page mais ça fait que justement, quelque part, c'est un peu la fin de mon deuil quoi, à ce moment là je me suis dit que c'était bon, que je pouvais arrêter de le pleurer ».

(S 16, Laurence p 17)

Le sens que Laurence semble avoir posé sur son parcours est qu'elle a terminé ce qu'elle associe à son deuil sans précisément savoir ce que cela veut dire mais elle le ressent.

Comme plus haut, un geste peut suffire à marquer une forme d'agrégation. Sandra a écrit une chanson et l'a ensuite posée sur la tombe (S 12, Sandra, p 5, 6) ce qui a été significatif pour elle car elle l'a fait par et pour elle-même.

⁴⁵⁴ Voir Chapitre VII, 2.2.2.2 Le rêve comme outil de médiation

Une autre forme d'agrégation s'observe dans l'appropriation de certaines affaires appartenant à la personne défunte :

« en fait je me suis approprié les choses, jusqu'à ce que j'aie vraiment l'impression que c'est à moi et que ça n'ait plus aucun sens, c'est ça en fait le truc...même ses meubles, je m'en rappelle plus que c'est à lui (...) les vidéos, mais pareil je me les suis tellement appropriées que je ne sais même plus lesquelles, après les étapes, il y a des jours où il faut absolument que j'ai tout ce qu'il y a de lui, tout, enfin tout, mais progressivement je m'approprie les choses et puis je laisse tomber ».
(S 10, Elise, p 6, 7)

La phase d'agrégation à un niveau intime passe par l'appropriation jusqu'à l'incorporation complète des affaires de la personne défunte⁴⁵⁵, jusqu'à ce qu'elles fassent partie de soi. Une nouvelle fois, on retrouve le principe d'incorporation signifiant pour l'individu seul.

Jusqu'ici, cette étape de l'agrégation a été comprise comme un intime lié uniquement à soi. Les individus ne peuvent cependant pas se passer du regard des autres sur eux et qui permet un retour sur sa propre situation de deuil. C'est généralement quelqu'un de très proche qui a une légitimité aux yeux de l'autre :

« il m'a dit un jour qu'il fallait peut-être que je pense que c'était peut-être de sa faute, à Raphaël, l'accident et tout, que ça pouvait venir de lui, même s'il ne l'a pas fait exprès non plus, ça m'a permis de voir les choses autrement, parce que lui pouvait me le dire (...) il me l'a dit trois ans après, donc ça a remis des choses à leur place (...) ce qui m'a fait aussi plaisir c'est qu'il puisse me dire un truc comme ça (...) le fait que lui me le dise, c'est comme s'il considérait que j'avais fait mon deuil en quelque sorte, et donc ça m'aide aussi à le faire en même temps...très interactif ».
(S 10, Elise, p 16)

Trois ans après, son actuel petit ami, par ce qu'il lui suggère, lui renvoie l'image de quelqu'un de capable d'accepter l'idée d'une responsabilité, ici de l'accident, et directement associée à la fin d'un deuil, l'agrégation. Les choses sont de nouveau à leur place puisque la personne qu'elle juge la plus légitime de comprendre sa peine l'a définie comme étant sortie de sa phase de deuil.

Cette illustration rejoint les développements de K. Roudaut lorsqu'elle décrit le deuil comme un état défini de manière interactive entre soi et les autres⁴⁵⁶. Ce mouvement se retrouve également avec Maud et Axelle dans deux situations différentes :

⁴⁵⁵ Ce point de vue est également soutenu par Dassier Véronique, "Histoire de linges, histoire de liens : reliques et souvenirs dans l'espace domestique contemporain", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Penne Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 385-394

⁴⁵⁶ Roudaut Karine, *Eléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés*, 496p. Thèse pour le doctorat en sociologie, Université Paris 4, Septembre 2003, p 382 et p 484

« Laurent (*le frère du défunt*) il me disait du style « j'arrive aujourd'hui à me dire que c'est presque un bien ce qui s'est passé », c'est atroce à dire mais en même temps il me l'a dit à moi, sachant très bien tous les guillemets qu'on pouvait mettre autour de ça mais il me dit « j'arrive aujourd'hui à me dire que voilà, j'en ressors quelque chose de bien, vraiment, que c'est une force pour moi aujourd'hui ». J'en suis loin mais ça m'a rassuré d'entendre ça, de sa bouche à lui ».

(S 4, Maud, p 6, 7)

« j'ai une seconde phrase que m'avait dit ma meilleure copine justement par rapport à Grégory, et je lui avais dit que j'avais l'impression que j'avais une partie de moi qui était morte avec lui, elle m'avait dit « non, prends le pas comme ça, c'est pas une partie de toi qui est morte avec lui, c'est lui qui vit toujours grâce à toi », et cette phrase, mais cette phrase franchement elle m'avait sauvé la vie ! comme quoi des fois...parce qu'on peut te dire des millions de choses tu t'en fous (...) autant cette phrase-là elle avait vachement résonner en moi et c'est quelque chose que j'ai toujours essayé de mettre en valeur après ».

(S 24, Axelle, p 5)

Dans des situations différentes, des personnes, légitimes à leurs yeux, ont su trouver les mots en positivant cette mort et ainsi leur permettre de tenir et d'engager des actions pour « sortir » de la phase de marge et envisager un retour à l'ordre des vivants. En ce sens, l'agrégation est en quelque sorte réalisée lorsque les interviewées se sont entièrement appropriées ces phrases, c'est-à-dire en ressentant intimement ce qu'elles signifient.

En outre, au lieu d'être dévolue à une société tout entière ou même un groupe à travers un rite précis imposant des temps et des espaces particuliers, cette phase d'agrégation est en fait assurée sous le mode de l'inter-individuel⁴⁵⁷. En effet, aussi bien pour Maud que pour Axelle, ce n'est pas par un groupe qu'elles se sont senties portées dans leur deuil et qui leur aurait signifié la fin de celui-ci. Au contraire, ce sont des individus qui, par leur parole, les ont maintenues à flots et les ont fait réaliser finalement qu'elles étaient passées à autre chose.

Autrement que par le discours, Mégane a su mobiliser les autres pour leur signifier la fin d'un deuil par une action intime signifiant sa relation à la défunte et qu'elle a pu ensuite partager sous une forme originale avec d'autres amis :

« vu que j'allais à Genève, je me suis dit « je vais aller au photomaton de la gare routière de Genève, et je vais faire un truc pour J. » (...)

Et la démarche c'était quoi ?

(...) de me retrouver avec elle un peu quoi et puis avec cet espèce d'interface du photomaton (...) dans mes représentations quoi, comment j'ai chargé ça au niveau symbolique ou quoi, c'était comme si c'était l'interface tu vois le photomaton entre elle qui n'était plus là et puis moi, et puis c'était elle qui m'avait filé le plan (...) c'était un moment assez fort, j'étais vachement contente de le faire, et d'avoir trouvé ce biais-là pour boucler...enfin pour moi c'était un peu une façon aussi de boucler le truc aussi, et puis j'avais aussi vachement envie de faire un petit objet que je puisse donner à d'autres gens, et qui ne me concerne pas que moi en fait, que ça ne soit pas que ma démarche à moi et que

⁴⁵⁷ J-H. Déchaux utilise le terme d'« inter-subjectivité ». Je reviendrai plus loin sur ce point.

ça puisse être un support pour d'autres gens et quand je l'ai refile à Marc, sa copine, elle m'a dit « ah c'est marrant, ça va faire plaisir à plein de copines qui ont aussi passé vachement de temps dans ce photomaton (*rire*) avec Jeanne » » (S 18, Mégane, p 4, 5)

Le photomaton est compris comme l'interface entre elle et son amie défunte car elles avaient eu une histoire ensemble autour de ce photomaton et ce dernier lui permet alors de redistribuer aux autres le produit d'une relation avec la défunte. Elle reprendra alors certaines poses, notamment en forme de cœur, pour symboliser son attachement.



Fig. 25 : Photomaton

Pour Mégane, c'était une manière de *boucler*, de signifier la fin et d'en faire profiter les amis autour d'elle qui en retour vont attester de cette fin :

« j'ai proposé à tous mes amis qui étaient autour de moi que je pensais pouvoir être intéressés, il y en a qui n'en ont pas voulu, il y en a qui étaient super contents, il y a une super copine à moi qui l'a mis dans son camion, enfin tu vois il y a eu différentes réappropriations de ce truc-là. Et puis M., je lui en ai filé tout un paquet pour des copines que je ne connais pas et qu'elle a distribué comme ça ».

(S 18, Mégane, p 4, 5)

Cette interface du photomaton avec les photos dont les autres pourront se saisir, est à l'image du vécu de la mort pour de nombreux interrogés. En trouvant les ressources nécessaires à

travers un moyen original, Mégane a signifié à ses proches amies qu'elle était passée à autre chose tout en recherchant de leur part les signes d'une reconnaissance de ce passage qu'elle traduit par une appropriation personnelle des photos. L'une des amies l'a mis dans son camion et une autre les a même distribuées à un ensemble plus large que Mégane ne connaît pas, comme pour entériner définitivement ce passage puisqu'il ne concerne plus uniquement soi-même et ses proches.

Quelque soit la forme d'agrégation illustrée dans cette partie, l'intime est le fil rouge de la trajectoire de deuil. En passant par l'intime, les individus affirment à la fois un lien singulier avec la personne défunte et à la fois s'assure d'un sentiment d'avoir pu choisir leur propre trajectoire. Ils ne peuvent cependant pas se passer des autres puisqu'ils les mobilisent dans leur parcours sous un mode inter-individuel. En ce sens, le groupe est toujours présent pour l'individu et lui permet d'effectuer et de ressentir le passage dans un monde sans la personne décédée. Il est possible dès lors de parler d'individualisation des phases de deuil.

3.1.4 L'individualisation des phases de deuil

Bien qu'il s'agisse du décès de leur ex-petite ami, les discours sur lesquels je me base pour cette partie expriment en substance comment la majeure partie des amis de mon échantillon interprète son parcours de deuil :

« j'ai la gourmette que je portais déjà avant qu'il meurt, que j'ai porté pendant un an, un an et demi, après il y a un jour où je me suis dit c'est bon...je ne sais plus, mais si en fait je sais...je l'ai enlevé justement quand le père de mon meilleur ami il est mort, je me suis dit que j'avais pas envie de le rajouter à mon meilleur ami machin donc j'ai enlevé la gourmette, j'avais la bague aussi, je l'ai enlevé au bout d'un an...qui doit être encore par là, mais au bout d'un an, il n'y avait plus rien, enfin plus ses fringues, plus de gourmette, plus de bague...enfin j'ai arrêté quoi, je me suis dit il faut que ça arrête... ».
(S 10, Elise, p 6, 7)

Elise dit avoir gardé cette gourmette comme si elle avait été le support et le signe d'une étape qu'elle a franchie à l'occasion d'une autre mort. La gourmette, une bague et également les habits du défunt sont donc compris comme les marqueurs d'un parcours individuel face à la perte et sont considérés comme les plus signifiants. D'une autre manière, Céline exprime également très bien cette individualisation du sens de la perte en reprenant à son compte des classiques en termes de deuil :

« j'ai eu le besoin de porter...enfin de porter quelque chose de noir et je me suis fait un bracelet brésilien noir, et j'ai expliqué à deux trois copines qui venaient me voir "ah je me fais mon bracelet de deuil" (*rire*) et puis il y en a une qui en avait marre de me voir triste qui m'en a fait un multicolore et elle me l'a donné

“pour contrebalancer un peu“ et je me disais que le bracelet il tomberait tout seul et puis un jour j’en ai eu trop marre je l’ai viré...mais j’avais...ouais j’avais besoin de marquer ce coup...et j’ai beaucoup...j’ai lu dans un livre et il y a une métaphore qui m’a énormément plu, la métaphore de la chrysalide où en fait quand tu perds quelqu’un tu te retrouves dans ton petit cocon en fait, dans ton cocon de triste et tout ça, et puis au bout d’un moment tu en sors et tu te transformes en papillon, et je trouvais que ça aidait beaucoup d’avoir une métaphore comme ça pour...pour passer à autre chose ».
(S 25, Céline, p 8)

En se réappropriant la couleur noire, Céline a fabriqué un bracelet brésilien afin de bien marquer pour elle-même qu’elle était en deuil. Néanmoins, Céline ne peut se passer des autres puisque ce bracelet est aussi un moyen de signifier à ses amies proches qu’elle est en deuil, sans pour autant que tout le monde puisse le remarquer. En retour, ces dernières trouvent le moyen significatif et pour Céline et pour elles, de lui dire qu’elle pourra en sortir à travers un autre bracelet, multicolore cette fois-ci. Le jeu avec les significations des couleurs se retrouve ainsi à un niveau inter-individuel qui n’est pas sans rappeler des interprétations propres à des aires géographiques et culturelles⁴⁵⁸. Céline pensait alors que le bracelet tomberait de lui-même mais comme cela ne s’est produit, elle l’a donc « viré », en quelque sorte, elle a symboliquement expulsé le mort de soi.

Cette illustration démontre que l’individualisation du deuil va de pair avec le *naturel*, le *spontané* ou encore le *hasard*, mais jusqu’à un certain point. Lorsque Céline a ressenti un trop plein, elle a su s’en départir et mobiliser des ressources personnelles en utilisant notamment la métaphore de la chrysalide.

Céline poursuit son discours en expliquant que les personnes qu’elle estimait légitimes pour comprendre son état de deuil ont en fait répondu présent :

« en tout cas je le portais le deuil, vraiment, même socialement quand je suis rentrée dans mon village, tout le monde savait ce qui s’était passé, ça m’a vraiment beaucoup aidé parce que, il y a plein de gens...j’ai des copains qui m’ont emmené en grande voie pour m’aider pour ma liste du BE, alors qu’en temps normal ils ne l’auraient pas fait, je voulais passer le BE, et avec les gars c’est un peu dur de communiquer et c’est leur façon à eux de m’aider, ben tiens je t’emmène faire une voie, je t’emmène en canyon...les choses...on ne parle pas mais c’est un geste...et ouais j’ai eu plein de petits gestes comme ça chez moi, et ça, ça aide vraiment... ».
(S 25, Céline, p 8)

Ainsi au village, tout le monde était au courant. Cependant, ce ne sont que certaines personnes qui individuellement l’ont soutenue et aidée dans son deuil en marquant la

⁴⁵⁸ Hintermeyer Pascal, “La mort”, in *Corps et couleurs*, sous dir. de Blanchard Pascal, Boëtsch Gilles, Chevê Dominique, CNRS Editions, Paris, 2008, pp. 64-73

différence de traitement d'avec leurs habitudes, ici en l'emmenant en grande voie ou en canyon. De manière ponctuelle et inter-individuelle, ces personnes se sont extraites de leur quotidien pour marquer l'exceptionnel de la mort, reprenant ainsi un des invariants anthropologiques de la ritualisation funéraire. Agissant sous le mode qu'elle revendique, plutôt masculin, ces personnes ne lui ont pas nécessairement parlé mais lui ont traduit leur soutien par des gestes, attitude significative pour elle.

Les phases de deuil se vivent sous le mode de l'intime comme le seul moyen de pouvoir affirmer sa propre trajectoire face au deuil, sans pour autant pouvoir se passer du regard et des actions des autres envers soi, ces derniers étant mobilisés sous un mode inter-individuel. Il reste néanmoins une dimension des rites de passages que je n'ai pas encore abordé directement, celle de l'épreuve.

3.2 La mort de l'ami comme (é)preuve

3.2.1 « L'écume des jours » ou la « fin d'un monde⁴⁵⁹ »

Pour la majeure partie des interviewés, la mort de leur ami leur a ouvert les yeux et désormais les choses ne seront jamais plus comme avant :

« c'est quelque chose qui m'a apporté beaucoup, énormément, qui m'a vraiment ouvert les yeux sur la fragilité de la vie quoi...enfin...c'est une chose qui m'a fait dire que les gens autour de toi ne seront pas là tout le temps quoi, faut pas attendre, il ne faut pas se dire que tu pourras, que tu auras toujours du temps avec les gens, enfin voilà même dans ta vie il faut avancer, il faut pas se dire qu'on a toujours la vie devant nous, on n'en sait rien en fait ».
(S 16, Laurence, p 10)

Bien qu'elle les déstabilise, cette mort leur semble toutefois salutaire comme s'ils avaient été endormis jusque-là, vivant un rêve où la mort n'était qu'une fable. La vie est en fait limitée et les interviewés réalisent concrètement et intimement qu'ils ne sont pas éternels et que les autres non plus :

« c'est qu'on pense les gens invincibles, en plus on est à un âge où on est à l'apogée de la forme physique, du pouvoir des possibles, on est à l'âge des possibles (...) et en fait on n'est pas du tout invincible (...) quand je regarde les personnes que j'aime, ces personnes là peuvent partir du jour au lendemain ».
(S 17, Bénédicte, p 10)

L'âge des possibles prend fin et cette jeunesse *invincible* se confronte à sa propre finitude, comme surprise de prendre conscience « si » tard de cette dimension de mortels :

⁴⁵⁹ Derrida Jacques, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Editions Galilée, Paris, coll. « La philosophie en effet », 2003, 414p

« c'est que c'était une amie et qu'elle avait mon âge et je crois que je n'avais pas vraiment pensé avant, de me dire, ouais ben un pote pourrait mourir demain (...) j'ai pris conscience que ça pourrait arriver n'importe comment, n'importe quand et c'est pas seulement un truc de personne âgée ».
(S 5, Anouck, p 8 + p 10)

Pour la plupart, leur âge n'était donc pas associé à la mortalité avant qu'ils ne se confrontent à la mort d'un ami⁴⁶⁰ et parce qu'elle a frappé le même que soi, elle devient désormais comme palpable :

« ça a vraiment plombé tout le monde, il y a quand même eu un truc...ça nous a tous mis dans une réalité aussi...elle était jeune, elle avait le même âge que nous, ça nous a tous confronté à ça, pas que à sa mort à elle, ça nous a confronté nous aussi à la vision de la mort, tu vois à notre âge, on n'y réfléchit pas plus que ça, c'est quelque chose qui paraît dans longtemps, c'est vrai qu'il y a toujours ce truc, de l'écume des jours, t'as lu l'écume des jours de Boris Vian ? où t'as vraiment ce truc de la jeunesse où tu crois que tu es immortel et puis tout ça, du coup ça nous a foutu une grosse claque et ça nous a tous détruit quand même, c'était quand même fort, je pense que pendant deux mois c'était vraiment un état général, c'était pas la super patate pour tout le monde, du mal à digérer ça quand même ».
(S 5, Nathan, p 15)

La mort est une véritable chape de plombs dont les interviewés n'avaient pas véritablement éprouvé le poids. La mort les a *tous détruits*, comme s'il fallait symboliquement passer par une destruction d'une part d'eux-mêmes, une forme de sacrifice, pour passer à une autre période. Dans une situation particulière, Edouard a perdu deux de ses meilleurs amis, et à la mort du deuxième :

« j'avais l'impression que j'avais toute mon enfance qui mourrait en même temps (...) c'était le dernier, la dernière personne garante de mes souvenirs en fait, et quand il est mort j'ai vraiment eu cette impression que toute mon enfance s'écroulait, et qui s'arrêtait aussi du coup (...) j'avais l'impression que mon enfance s'était envolée, terminée quoi ».
(S 5, Edouard, p 3)

A l'image d'Edouard, la mort d'un ami signifie souvent la fin d'un monde, celui de la jeunesse insouciante où les amis ne meurent jamais. Un monde s'écroule par la mort comme pour mieux signifier la fin irréversible d'une période importante de leur vie et les rappeler en retour à leur propre finitude. Comme une collision avec une réalité soupçonnée mais inexpérimentée, la mort de l'ami(e) les fait grandir et les projette dans un autre monde, celui des adultes. Ce travail sur le vécu intime du deuil rejoint les développements de T. Goguel d'Allondans qui posait déjà la question en ces termes au sujet des adolescents. Qu'il me soit

⁴⁶⁰ Ces citations rappellent la seconde citation de cette thèse de l'auteur indien Tajun Tej Pal, avant l'introduction.

permis ici de transcrire une longue citation : « Le rituel de passage qui intéresse les adolescences, c'est-à-dire celui qui a une dimension initiatique en un sens religieux, réfère à une économie de type symbolique où s'exerce l'apprentissage symbolique de la mort. La perte de l'immortalité est compensée par un gain en terme de sens. Pour les psychanalystes, la perte de la toute puissance narcissique est comblée par du sens. Pour les sociologues, les processus de socialisation s'opèrent par l'acceptation de la mortalité et de la fragilité humaines. L'adolescence constitue alors une période importante de passage de l'immortalité à la mortalité. Si nous acceptons que soit religieuse, ou tout du moins sacrée, l'expérience critique de ce passage, il se pourrait même que l'errance, par exemple, puisse tenir lieu d'expérience sacrée au même titre qu'un rituel pubertaire dans une société traditionnelle. Tout passage, tout rite initiatique, toute transition, toute mutation « ontologique », comme dirait Mircea Eliade, ou identitaire implique une transformation radicale de l'être humain. (...) Quelques expériences adolescentes du sacré, telles certaines formes d'errance, approches existentielles de la « preuve par la mort » permettraient-elles aussi aux jeunes, religieusement même, d'appréhender enfin la vie en son sens social, d'entrer dans le corps social ? ⁴⁶¹ ».

3.2.2 Le passage à la vie d'adulte

Au sujet de l'annonce dans le journal de la mort de son ami, Valérie dit : « *ça te remet la claque quoi, la vérité en face encore plus quoi (...) c'est ça qui est là, tu ne peux pas le nier* » ; « *c'est clair que ça fout une claque, ça fait grandir* » (S 21, p 4 + p 12). La mort fait grandir les enfants qu'ils étaient et leur révèle la vérité sur la vie et ses douleurs. La mort rend adulte semblent-t-ils tous dire :

« jusqu'à l'adolescence tu te sens un peu invulnérable quoi, tout est possible, rien ne va t'arriver (...) quand tu passes on va dire les 18 ans et que tu commences les gens qui disparaissent comme ça autour de toi, tu réalises un peu que la mort existe ».
(S 7, Daniel, p 8)

« pour moi la mort, on m'a jamais fait un culte de la mort, la dramaturgie de la mort, des choses comme ça, j'ai jamais vraiment réfléchi à ça, et un jour je m'en rappelle, mon père m'a raconté qu'une copine à lui était morte d'un accident de mobylette et je me disais « comme ça doit faire bizarre » et je ne me rendais pas compte jusqu'à ces événements et la première chose que je me suis dit quand c'est arrivé : « ouaaahhou je grandis » « et je grandis dans ma tête et je grandis il y a plus en plus de choses qui se passent autour de moi ». Enfin voilà, plus en plus de choses, y a des gens qui meurent, j'ai des copines qui ont des

⁴⁶¹ Goguel D'Allondans Thierry, *Rites de passage, rite d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Les Presses de l'Université de Laval, Canada, 2002, p 125-126

bébés alors qu'elles n'ont que 19 ans, des trucs comme ça, on va de l'avant, on se rapproche de plus en plus de la mort ».
(S 12, Sandra, p 17)

Comme si elle n'avait été ni prévenue ni réellement concernée par le *bizarre* de la mort, Sandra découvre une autre réalité « grâce » à la mort de son ami proche. En mourant, il l'a fait grandir et lui a fait réaliser qu'elle faisait partie d'un tout et qu'une nouvelle période débutait (*il y a de plus en plus de choses qui se passent autour de moi*). Tout en relevant son manque de connaissances quant à la mort, elle relie pourtant elle-même la naissance à la mort en général et la sienne en particulier, comme si elle était désormais inéluctable. À sa manière, Daniel exprime des sentiments similaires, l'adolescence et plus largement une forme de jeunesse est un temps en suspens et lorsqu'il réalise que les gens meurent, il comprend que rien ne sera comme avant. La dimension d'un avant et d'un après est très clair dans de nombreux discours, comme celui d'Axelle :

« déjà dès le départ, il y a un avant et un après pour moi (...) il y a eu toute une période de mon enfance et de mon adolescence où tu sais, tu connais la mort, tu sais que c'est la fin, tu sais que c'est l'aboutissement, de la vie en tout cas, mais tu la sais, comment dire, tu la connais, tu l'intellectualises, mais tu ne la ressens pas, tu ne la vis pas, tant que tu n'es pas confronté à elle de près ou de loin, tant que ça ne te touche pas toi, tu...tu ne l'intègres pas dans ta vie quotidienne (...) Et c'était la première fois, j'avais 16-17 ans, que rrrroooooarrrrrr tu prends ça en pleine gueule, que ça te percute en fait en tant qu'être vivant quoi, ça te percute (...) ça a vraiment été le déclencheur, j'ai vraiment pris conscience de la mort, je la connaissais mais je ne l'identifiais pas, presque là je mettais un visage dessus quoi, c'était le visage de G. que je mettais dessus, après j'en ai mis plusieurs ».
(S 24, Axelle, p 1)

Cette séparation est directement liée à la sortie de l'adolescence. L'enfance et une partie de l'adolescence sont perçues comme des périodes où la mort n'est pas présente (en tout cas la mort concrète, presque palpable et quotidienne) et où ces jeunes, à l'image d'Axelle, ne se sont pas confrontés à de *réelles* ou *grandes* douleurs. En d'autres termes, ils réalisent que la mort existe lorsqu'ils peuvent *mettre un visage dessus*, réaffirmant une tradition des êtres humains de représenter le visage du mort, par les masques mortuaires d'antan, la photographie dès le 19^{ème} et aujourd'hui la vidéo. La mort a toujours un visage, pour les jeunes, elle prend souvent celui d'un(e) ami(e).

Face au décès de sa petite amie, Frédéric réalise également que ses parents sont mortels (S 6, p 1 et p 6), et se rend compte qu'il « *n'avai(t) jamais pu mettre (s)es sentiments en jeu dans une telle situation* » (S 6, Frédéric, p 8). Cette situation lui permet d'éprouver ses sentiments comme si la mort lui faisait connaître la réalité de la vie qu'il connaissait de loin mais qu'il

n'avait pas encore expérimentée. Par la douleur et l'accès à des dimensions inconnues (même si elles étaient soupçonnées), le vécu de la mort semble être perçue comme une épreuve qu'ils ont traversée :

« pour moi, en gros, ça a été comme un rite de passage, parce que je suis vraiment passé de l'adolescence à autre chose, à un peu rentrée dans l'âge adulte, où j'ai pris conscience que tout n'était pas que rêves et imaginaire (...) le décès, ça a été vraiment encore pire le point d'arrêt, bon ben maintenant il faut assurer tout quoi, à tous les niveaux (...) il y a vraiment un truc qui s'est passé ».
(S 19, Sandrine, p 2, 3)

La mort de l'ami est interprétée comme un passage vers une vie d'adulte, synonyme de rupture avec un monde de l'imaginaire et des possibles opposé au sérieux et l'assurance à tous les niveaux. A ce titre, Laurence exprime des sentiments similaires en relevant l'importance du regard et de la reconnaissance par les autres adultes :

« quand j'avais 13 ans en fait ma tante est morte, donc là en fait c'est la première fois que je me confrontais à la mort vraiment (...) j'avais toujours fait partie du groupe des petits et j'ai vraiment senti à ce moment-là que j'étais considéré comme une adulte, parce qu'on me l'a dit à moi, mais pas à mes cousins, le temps de rentrer sur Paris, donc pendant 24h je portais ce poids-là (...) j'avais l'impression que d'un coup, on m'avait fait « tu passes dans le rang des adultes, tu prends en charge tes petits cousins parce qu'ils sont proches de toi...déjà et tu vas porter la responsabilité de ça sur toi quoi ».
(S 16, Laurence, p 10, 11)

A l'image des autres interviewés, Laurence relie l'âge adulte à sa première confrontation à la mort. Cela est d'autant plus significatif qu'elle a pu observer un changement de regard de la part des adultes qui l'ont fait passer dans le même rang. Selon ses propres termes, être adulte signifie recevoir (et donc partager) de ceux qui connaissent déjà la mort la responsabilité de son poids pour préserver pendant un temps les autres, plus jeunes.

Comme pour bien marquer le passage, d'autres jeunes évoquent leur ami défunt « *comme symbole de notre lien entre nous, de ce qu'on a pu vivre ensemble à cette période-là, voilà...totem du groupe enfin...ou de cette période d'enfance, d'adolescence* » (S 4, Jérôme, p 7) ou celui qui les a « *tous remis dans le réel et en ça, c'est pas plus mal quoi...et voilà...c'est un peu le cadeau qu'il nous a fait* » (S 6, Vincent, p 7). Pour ces deux situations comme pour les autres, le défunt marque le passage à un statut d'adulte par les questionnements et la réalité dans lesquels il les a poussés, mais aussi par le fait qu'ils comprennent que lui n'a pas effectué ce passage, et qu'il « *restera toujours jeune* » (S 7, Daniel, p 11) ou encore comme le dit Laurence à propos de la réaction d'un ami à elle :

« il m'a dit « c'est bizarre mais c'est quelqu'un que j'ai jamais imaginé vieillir et donc voilà, dans ma tête, il sera toujours là et il sera toujours égal à lui-même » ou je ne sais plus quoi, à la limite il ne changera plus quoi ».

L'ami de Laurence semble confirmer la vision qu'ont ces jeunes d'eux-mêmes par ce qu'ils ont imaginé de leurs amis proches. Se pensant « éternellement » jeunes, ils n' « intègrent » pas qu'ils seront adultes un jour (*je ne l'avais jamais imaginé vieillir*). Tout en leur rappelant qu'ils vieilliront et mourront un jour, cette mort vient alors fixer l'image de leur ami dans son âge qu'il ne dépassera jamais.

La mort du même (ego) indique donc que ce dernier ne passera pas l'âge de la jeunesse et par réciprocité, sa mort confirme par contre que celui ou celle qui reste est passé, et a donc réussi à franchir ce passage.

3.2.3 L'œuvre du temps

La mort de l'ami revêt une dimension encore plus essentielle, celle d'inscrire les amis dans un ordre du temps. Vincent, dont le meilleur ami s'est suicidé, traduit ce qu'ont traversé de nombreux interviewés à travers son interprétation de « L'homme sans gravité » de C. Melman :

« caricaturalement, c'est un homme qui consomme, qui n'a aucune réalité en face de la gueule, c'est un homme qui n'a pas vécu la mort, qui n'a pas perdu des gens, dans ma logique, c'est...il (*le défunt*) nous a donné ce que notre génération n'a pas...il nous a donné...une...un regard différent...il nous a fait faire "ah ! putain !", il nous a donné ce que lui n'a pas eu et ce qui l'a certainement mené à ça tu vois...je veux dire...il aurait connu une guerre, il aurait eu le choix d'être résistant ou pas...il aurait eu des réalités comme ça (...) tu vois quand je te dis qu'il nous a donné...accès à une réalité qu'on n'a pas, dans notre génération ».

(S 6, Vincent, p 7, 8)

S'intégrant dans une *génération*, Vincent exprime que la mort de son meilleur ami lui a fait prendre conscience de sa propre inscription dans le temps face à une société obsédée par la consommation, traduction d'une fuite face à la mort. Cela a permis à Vincent d'éprouver la mort à travers celle de son meilleur ami et de réaliser que la sienne a une fin alors qu'avant ses parents l'auraient comme laissé baigner dans un univers édulcoré mais sans réelle consistance à même de le forcer à se positionner. Par sa mort, le défunt a porté un regard sur ces jeunes et les a poussé à affronter la réalité que les adultes ne voulaient pas leur montrer. Plus loin dans son discours, Vincent évoque la difficulté d'inscrire cette mort dans une *durée* face à cette société et parle de la mort de son ami comme d'un rappel *ponctuel* : « *ça m'a fait dire "on n'a qu'une vie, bouge toi le cul un peu" voilà mais c'est ponctuel, c'est pas ça qui va prendre le dessus sur la société actuelle (...) c'est régulier que j'y pense (...) j'ai toujours*

eu l'impression du truc de durée, et de ponctuel » (Vincent, p 7, 8). Bien qu'il dise que ce rappel ne prenne pas le dessus, il semble néanmoins que cela soit le cas. En effet, la mort de son ami lui rappelle régulièrement un *truc de durée*, c'est-à-dire une continuité ponctuée de ruptures (la mort des autres et sa propre mort) forme dialectique à même de se penser dans l'ordre du temps (les *générations*). Comme on célèbre les anniversaires, les fiançailles et la naissance, la mort sert aux vivants à s'inscrire dans le temps. Le *ponctuel* de la mort inscrit les amis dans la *durée*.

Le rôle du temps s'observe également lorsque j'ai demandé aux interviewés où est-ce qu'ils pensaient se situer dans leur processus de deuil au moment de l'entretien. Parmi d'autres, j'ai toujours utilisé les expressions « faire son deuil » et « travail de deuil » pour me faire comprendre et cela n'a pas manqué d'être critiqué :

« je me suis toujours dit que je n'avais pas envie de faire un deuil, faire un deuil de quelqu'un c'est une expression...je ne la comprends pas en fait, dans le sens où je la trouve mal choisie...que je n'ai pas envie d'oublier, ni la personne ni la fête qu'il y a eu pour elle ».
(S 5, Anouck, p 6)

Parce qu'elle n'a pas envie d'oublier, Anouck reconnaît par là que l'oubli fait partie de son parcours de deuil. En fait, elle rejette l'injonction de « faire son deuil » parce que cela signifierait exercer une action sur l'oubli. Or, Anouck ne veut pas être actrice de cet oubli qu'elle sait inexorable et s'en remet au temps :

« sur le moment on pense qu'on oubliera jamais et puis en fait si, et heureusement...moi je me suis dit qu'avec le temps, ça passera, comme tout ce qui est dur à passer, et je sais que la chanson de Léo Ferré "avec le temps tout s'en va", je l'associe vachement à Karine, c'est exactement ça, à un moment il dit "on oublie les visages, on oublie la voix" et ouais c'est ça, si je n'ai aucune photo d'elle, j'imagine, je ne sais pas si aujourd'hui, j'arriverais à me souvenir en détails de son visage...et sa voix (...) je savais que mine de rien, même si c'était dur, avec le temps ça passerait, et je faisais vachement confiance à ça...et j'attendais aussi vachement ça...que le temps passe, donc là voilà ça fait 4 ans et demi et...enfin t'oublie quoi ».
(S 5, Anouck, p 9)

Dès la mort de son amie, Anouck était donc déjà dans cette tension entre la volonté de ne pas oublier et l'inéluctabilité de ce même oubli. Le flou de l'image du mort⁴⁶² est associé à l'oubli comme l'œuvre du temps et sur laquelle elle ne peut avoir d'action. En opposition à l'expression « faire son deuil », laisser le temps se charger de l'oubli est ainsi une marque de respect et un devoir de mémoire envers son amie. Si elle cherchait à *faire* quelque chose pour son deuil, cela signifierait alors faire quelque chose pour oublier son amie, ce qu'elle ne veut

⁴⁶² Voir également partie Chapitre VII, 2.1.2.3 Techniques d'hier et d'aujourd'hui, L'image : du masque mortuaire à la vidéo

pas, et ce que, finalement, seul le temps est en droit de faire.

Avec l'expression « travail de deuil », Frédéric se positionne d'une manière similaire :

« chacun l'a vécu comme il l'a vécu et chacun a fait son truc et y a peut-être pas besoin qu'on lui érige un monument, pour que le truc soit passé, quand tu me disais « travail de deuil », tu vois c'est justement ça que j'ai jamais eu, je me suis jamais dit ouais je vais travailler pour..., ouais je voulais que le truc se fasse assez naturellement... ».
(S 6, Frédéric, p 18)

Frédéric insiste sur le caractère intime des réactions face à la perte et qu'il n'est même pas nécessaire d'en faire trop, l'érection d'un monument étant ici synonyme de supercherie pour mieux cacher un travail sur l'oubli. Les amis ne veulent pas travailler leur deuil car ils ne veulent pas précipiter l'oubli qu'ils savent inévitable. La seule position à adopter semble ainsi d'épouser cette logique du temps en mettant en valeur un deuil qui se fait *assez naturellement*. Comme tout au long de ce travail, l'intime se conjugue avec une logique du *naturel* qui rappelle ce qui les dépasse, ici le temps.

Yann lui non plus ne comprend pas réellement ce que cette expression signifie et en fait ne sait pas vraiment ce que c'est : « *mais je ne sais pas s'il est fait, je ne sais pas ce que c'est* » (S 2, p 1). Par contre, tout en rappelant l'importance des amis dans cette épreuve, il raconte que c'est surtout le temps qui a fait son œuvre :

« Je vois mon deuil comme plein de petits moments symboliques où...ça a été quoi ?...ben déjà voir le temps passer, tous les 23 août "ah bah ben tiens ça fait deux ans, ou alors ça fait 5 ans.." (...) Je ne sais pas comment caractériser ça, mais ça dépend tellement des gens, de chaque individu quoi, de son entourage et de ce qu'il vit...(..) pour moi c'est le temps...le temps surtout...parce que c'est vraiment avec ça que tu y réfléchis différemment... ».
(S 2, Yann, p 3)

Le temps est séquencé en *petits moments symboliques* pour soi à travers des dates. Tout en rappelant le caractère intime de chaque parcours, Yann s'approprié et revendique pour lui-même cette notion du temps. Le temps lui a permis de penser *différemment*, c'est-à-dire de sortir d'un état dans lequel la mort de son ami l'avait plongé, et il en déduit qu'il est passé à autre chose. Avec cette notion de passage que le temps signifie, on retrouve autrement formulé la dialectique entre *durée* et *rupture* énoncé par Vincent plus haut.

Le temps est un élément important du deuil des amis en ce sens qu'il leur permet de valoriser l'intime et réciproquement. A ce titre, Yann n'a pu parler à ses parents de ce qu'il avait vécu que deux ans après : « *le fait qu'ils m'aient dit que je pouvais en parler avec eux, c'était super important mais après c'était un choix personnel, que je n'avais pas besoin de ça et que du*

coup...ouais j'ai géré mon petit truc quoi » (S 2, Yann, p 4). Il ne s'est donc pas confié à ses parents tout de suite mais il relève l'importance de savoir qu'il pouvait aller leur parler. Souhaitant gérer son *petit truc*, Yann a apprécié d'avoir le choix de venir leur parler, ou non, et à quel moment. Après deux ans marqués par un repli sur l'intime, il s'est tourné vers ses parents pour échanger et partager ce qu'il avait vécu comme si le temps avait *naturellement* fait son œuvre. Selon Yann, l'intime exige donc du temps et ce dernier est le meilleur signe d'un passage par l'épreuve qu'il représente.

Le temps est ainsi utilisé par l'individu comme instrument symbolique à même de signifier la trajectoire de deuil. Couplé à l'oubli, il devient une preuve d'un passage à une autre période de leur vie. Puisqu'il ne peut agir sur l'oubli par devoir de mémoire, l'épreuve est ainsi de subir ce temps par l'intime et de découvrir par lui-même qu'il y a survécu, pour ensuite, toujours par soi-même, retourner vers les autres qui confirmeront la réussite de ce passage, plutôt sous le mode *inter-subjectif*. En cela, ces entretiens rejoignent les réflexions de J-H. Déchaux pour qui la « socialisation (de la mort qui) emprunte des voies nouvelles, moins perceptibles, encore peu institutionnalisées, fondées sur l'intersubjectivité »⁴⁶³.

Le passage n'a donc pas besoin d'être validé par tout un groupe puisque la mort n'est pas vécue comme une menace directe pour l'ensemble de la société mais plutôt par les cercles d'appartenance autour de la personne défunte. La société n'est plus en devoir de se manifester comme dans les schémas des sociétés dites traditionnelles avec un rite formalisé et des impositions très claires pour signifier la fin d'un deuil. En revanche, elle se manifeste par la valorisation (et l'imposition) d'un deuil devant passer par l'intime (intimisation) en proposant à l'individu une multiplicité d'univers de sens dans lesquels il va pouvoir piocher pour construire sa trajectoire. Réciproquement, l'individu revendique ce vécu intime de la mort et il ne cherche pas une reconnaissance d'un groupe entier pour signifier qu'il est passé à autre chose. Au contraire, c'est dans la relation inter-individuelle que le sens de l'intime peut être partagé ce qui implique un nombre restreint d'individus. L'épreuve d'un passage n'a ainsi de sens que parce qu'il est pensé comme vécu intimement dans un temps variable et qu'il est attesté par les autres sur le mode intersubjectif.

⁴⁶³ Déchaux Jean-Hugues, "La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social", *op.cit.*, p 23

CONCLUSION

À l'issue de ce travail, je reviendrai rapidement sur l'héritage des différents auteurs dont les pensées m'ont accompagné depuis de nombreuses années. Je poursuivrai ensuite mon développement en mettant en exergue cinq dimensions qui me paraissent essentielles à une socio-anthropologie de la mort et du deuil.

Le premier temps de cette thèse a permis de démontrer que la plupart des recherches ayant pour thématique la mort, les rites funéraires et le deuil, accordent une importance démesurée à la perspective diachronique, insuffisamment mise en regard avec une approche plus synchronique, qui permettrait de mieux appréhender les instruments de *régulation sociale* de la mort dans les sociétés occidentales. Pour appuyer ces propos, j'ai repris les travaux de J-H. Déchaux et de Karine Roudaut qui, en France, sont parmi les principaux protagonistes⁴⁶⁴ d'une nouvelle perspective sur les rites funéraires et le deuil. En défendant l'idée d'un « nouveau régime du deuil⁴⁶⁵ », J-H Déchaux établit une distinction claire entre le rite funéraire et les différentes socialisations provoquées par le décès. « La sociologie s'intéressera donc aux modalités de « mise en forme » (Formung) de l'opération symbolique de neutralisation de la mort : à quels types d'actions réciproques spécifiques entre individus donne-t-elle lieu ?⁴⁶⁶ ». Le rite funéraire reste donc un enjeu important pour décrypter une société et ses rapports à la mort, mais il n'est qu'une mise en forme parmi d'autres⁴⁶⁷. En conséquence, une attention particulière doit être portée au parcours de l'individu et aux multiples occasions qu'il a, seul ou en groupe, de mettre en sens la perte.

J'ai poursuivi cette démonstration avec le concept d'*intimisation* de la mort, développé par J-H. Déchaux, qui permet d'appréhender une gestion plutôt individuelle de la perte et un groupe autrement présent qu'auparavant. S'inspirant de ces travaux, K. Roudaut poursuit l'analyse dans son travail de thèse⁴⁶⁸ sur le parcours des endeuillés. Elle démontre également que toute société doit réguler socialement ses rapports à la mort et qu'elle le fait en mobilisant

⁴⁶⁴ Ces deux chercheurs se sont également basés sur des chercheurs anglo-saxons (T. Walter, C. Seale notamment), belges (F. Vandendorp) et allemands (H. Winkel et K. Feldman).

⁴⁶⁵ Déchaux Jean-Hugues, "Neutraliser l'effroi. Vers un nouveau régime du deuil", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1153-1171

⁴⁶⁶ Déchaux Jean-Hugues, "La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, p 21

⁴⁶⁷ Déchaux Jean-Hugues, "Neutraliser l'effroi. Vers un nouveau régime du deuil", in *Ibid.*, pp. 1153-1171

⁴⁶⁸ Voir notamment deux articles qui en rendent compte, Roudaut Karine, *Le deuil : individualisation et régulation sociale, A contrario*, 1/2005 (Vol. 3), pp. 14-27, et Roudaut Karine, *Les nouvelles formes de régulation sociale de la mort et du deuil*, Les cahiers de l'ARS, n°3, pp. 227-242

des outils symboliques à sa disposition. Avec l'avènement de l'individu, l'allongement de la vie et le contact des générations (toujours plus nombreuses), l'enjeu de la mort est désormais partagé entre plusieurs *socialisations funéraires* qui relèvent chacune de différents espaces, de différents temps et de différents groupes. En outre, à l'instar du Président François Mitterrand, l'individu décédé et les survivants ne souhaitent pas se laisser enfermer dans une image figée de leur identité. Il en résulte une multiplication des ritualisations pour une seule personne, assurant la singularité de son identité tout en permettant une diversité des points de vue sur la personne.

Les rapports à la mort s'en trouvent ainsi complètement à redéfinir si l'on veut appréhender les traductions humaines de la mort dans les sociétés occidentales. De ce point de vue, mon travail a permis d'étayer différentes pistes proposées dans de précédents travaux :

1) D'une façon globale, toute société doit **réguler socialement ses rapports à la mort** et met en œuvre un traitement social spécifique de la mort. En outre, dans les sociétés occidentales, la mort n'est plus aussi fréquente qu'auparavant. La mort d'un individu dans une société à fort taux de mortalité est une menace pour l'ensemble de la collectivité. À l'inverse, dans une société où le taux de mortalité est faible, **la mort d'un individu est plus une menace pour son cercle proche** et moins pour l'ensemble.

2) Un **rite funéraire n'est pas une forme figée**, il est en mouvement. Il est malléable, bricolé, escamoté, et c'est ce qui fait sa force dans le temps. Le rite funéraire est toujours à définir et en train de se construire. C'est **une construction sociale** faisant participer une **multiplicité d'acteurs**. En ce sens, le rite est à comprendre comme l'expression d'une nécessité pour l'individu de passer par les autres pour élaborer du sens. Le rite funéraire est à la fois une **mise à distance** et une **reconnaissance** de la mort. Le rite funéraire n'est pas l'unique forme de « neutralisation de l'effroi » provoquée par la mort. Il existe **d'autres socialisations** en dehors du rite funéraire qui font sens pour les contemporains. Il est nécessaire d'observer ces *socialisations funéraires* à l'intérieur des différents groupes d'appartenance.

3) Le mouvement d'*intimisation de la mort* pousse le chercheur à investiguer **l'intime comme mode de gestion de la mort**, avec ses contraintes et ses ressources propres.

4) Enfin, toutes ces considérations appellent à un **nouveau modèle de compréhension** des rapports à la mort et du vécu du deuil dans les sociétés occidentales.

De plus, il a fallu rendre compte d'une dimension importante, celle du religieux. Couplée aux

développements des analyses évoquées ci-dessus, c'est par le biais de lectures sur la religion et le déplacement du sacré que l'opposition *institué/instituant* est apparue comme une clef de compréhension pour mon sujet. A l'aide des analyses de D. Hervieu-Léger, J-P Willaime, D. Jeffrey, G. Ménard, R. Bastide ou encore M. Eliade, j'ai démontré que les questions et réponses apportées à ce « tout autre »⁴⁶⁹, à cette violence ultime qu'est la mort, n'avaient pas disparu des sociétés occidentales. Il n'y a pas *perte* mais plutôt *profusion* des significations face à la mort : on assiste à une sorte de renouvellement des signifiés. Si certaines formes d'expression de la mort ont disparu, c'est du point de vue de l'*institué* et l'un des objectifs majeurs de cette recherche a été de mettre en exergue l'*instituant* dans la compréhension globale des rapports à la mort et au vécu du deuil. En effet, la thèse du *déni social* de la mort est produite par et pour un regard émanant de l'*institué*. En revanche, cette thèse n'est plus suffisante lorsqu'il s'agit d'observer et d'analyser les marges, l'*instituant*, et d'intégrer les deux dimensions (*institué et instituant*) dans une analyse contemporaine des rapports à la mort.

Il semble donc qu'à défaut d'être repoussée dans des sphères invisibles aux yeux des contemporains, la mort ou plus exactement le *traitement social* qui est en fait ici et aujourd'hui, est visible et laisse des traces en de multiples temps et espaces. En outre, les différentes *socialisations funéraires (institué et instituant)* provoquées par la perte doivent être interprétées à travers un schéma de compréhension dans lequel sont acceptés trois postulats. Le premier est que l'individu tend, avant le groupe (mais pas sans être en rapport avec lui), à être sous les projecteurs. Le second est de considérer que toutes les sociétés régulent socialement la menace de la mort avec leurs propres outils symboliques. Enfin, le troisième est qu'il n'est pas possible de poser d'échelle de valeurs entre les sociétés vis-à-vis de leurs rapports à la mort.

Ce travail entend contribuer à l'analyse du traitement social de la mort dans nos sociétés contemporaines au travers du cas spécifique des jeunes confrontés à la mort d'un(e) de leurs pairs. Grâce à cette approche, j'ai été en mesure de mettre en lumière cinq dimensions pertinentes d'une socio-anthropologie de la mort et du deuil.

469 Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987, 185p

1. La tension entre refoulement et acceptation de la mort

Un des enseignements principaux de ce travail concerne la nette tendance des recherches depuis plusieurs décennies à interpréter les actions et les comportements des contemporains face à la mort comme relevant uniquement du refoulement, voire du déni. Il en résulte une « amnésie » de son *opposé complémentaire*, à savoir le travail constant des individus pour accepter la mort. Mettre à distance la mort, la circonscrire d'une manière ou d'une autre, permet de construire un rapport avec elle et d'y survivre. Pour la regarder, il faut en effet s'en détacher et le seul moyen de le faire est de la refouler. Inversement, ce refoulement n'est pas autre chose qu'une tentative tragique d'apprivoisement, autant que faire se peut, de la mort. À l'image du rite funéraire qui est à la fois une mise à distance et une reconnaissance de la mort, les sociétés et leurs membres confrontés à la mort oscillent constamment entre refoulement et acceptation qui sont les deux faces d'une même pièce.

La modernité et la postmodernité n'ont pas échappé à cette ambivalence intrinsèque de toute confrontation à la mort. Une clef de lecture de cette tension peut être apportée par la production de connaissances sur la mort, elles-mêmes enjeux de pouvoir⁴⁷⁰ sur la mort et donc sur les vivants. « *La mort est un champs de bataille, le plateau éternel dont la possession donne le pouvoir sur les âmes. Qui tient la mort, tient l'empire*⁴⁷¹ » nous dit E. Morin, et cet empire contemporain tient sur les connaissances centrées sur trois dimensions primordiales. La première est celle du corps au travers de la mise en jeu du corps, de la recherche de l'éternelle jeunesse, de la médecine, et de la thanatopraxie. La seconde est celle de la sexualité, Eros agissant comme le miroir de Thanatos. Enfin, la troisième relève des questions de fin de vie⁴⁷², des NDE (Near Death Experience) et de l'au-delà et de la place des morts⁴⁷³, avec autant de points de vue (laïcs, religieux et spirituels) sur ces questions.

⁴⁷⁰ Dans « Anthropologie de la mort », L.V. Thomas effectue directement l'association avec l'image du médecin qui est un pouvoir/savoir (décisionnaire). Thomas Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975, 393p. D'autres chercheurs après lui ont développé des recherches en ce sens, voir notamment Foucault Michel, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir, volume I*, Gallimard, Paris, 1994, 248p. Foucault Michel, *La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Gallimard, Paris, 2006, 138p ou encore Fassin Didier, *Le gouvernement des corps*, Editions EHESS, Paris, coll. « Cas de figures », 2004, 269p

⁴⁷¹ Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, p 27

⁴⁷² Hintermeyer Pascal, "La quête de la bonne mort", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, op.cit., pp. 100-110, Hintermeyer Pascal, "Les critères du bien mourir", in *Gérontologie et société*, n°108, Paris, 2004, pp. 73-88 ou encore Hintermeyer Pascal, *Euthanasie. La dignité en question*, Buchet Chastel, Paris, 2003, 169p (traduction portugaise : *Euthanásia, a dignidade em questão*, São Paulo, éditions Loyola, 2006)

⁴⁷³ Voir notamment Baudry Patrick, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, coll. « Chemin de traverse », 1999, 205p et Urbain Jean-Didier, "L'île des morts. La place des cimetières dans les sociétés occidentales", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, op.cit., pp. 1187-1204

Par cette perspective, il est manifeste que la mort revêt un pouvoir trop important pour avoir été négligé ou complètement rejeté du paysage social. En fait, l'histoire des sociétés occidentales et de leurs rapports à la mort met en scène une multiplicité d'acteurs qui ont tenté d'imposer leurs connaissances sur la mort : les religions, les sciences avec comme figure de proue la médecine à travers l'hôpital comme lieu de la mort, les pompes funèbres, les familles et leurs proches, et les gouvernements au travers de la législation⁴⁷⁴. L'individu lui-même est un des acteurs majeurs de cette conquête du pouvoir qu'est la mort. À titre d'exemple, les directives anticipées, comme les testaments, sont, pour le futur défunt, des moyens, aussi, de s'assurer un pouvoir sur sa propre mort. Plus encore, les individus se sont appropriés des savoirs sur la mort, issus des sciences humaines, et les associent à leurs pratiques funéraires, perspective qui fait écho aux réflexions sur l'imprégnation des sciences sociales et de leurs modèles dans le sens commun⁴⁷⁵. Héritant d'un *bagage funéraire* collectif où la mort serait (devrait être) vécue par étapes ou phases, issu notamment des écrits en psychologie sur la fin de vie et les mourants, les jeunes amis utilisent ce *bagage funéraire* qu'ils s'approprient pour et par eux-mêmes. En revendiquant la construction intime de leurs phases de deuil, les jeunes produisent des connaissances sur la mort et en cela réclament un pouvoir sur la mort de leur ami.

Loin d'être absents de la vie des contemporains, les morts y ont toute leur place et laissent des traces de leur passage dont les individus d'aujourd'hui se saisissent pour penser leur passé, leur présent et leur futur. Les contemporains sont en effet en dialogue presque constant avec leurs morts grâce à des instruments de médiation tels que la musique, les livres, les écrits biographiques et les sciences. De même, les représentations sociales de la mort sont diffusées et intégrées dans le paysage actuel, notamment au travers des écrans, qui mettent en scène la mort et la représentent. C'est d'ailleurs grâce à une analyse de séries télévisées largement diffusées dans le monde occidental que j'ai pu mettre en exergue certaines des nouvelles figures contemporaines de la mort :

⁴⁷⁴ Auger Sébastien, "Lorsque le droit saisit la mort", in *Les rites autour du mourir*, dir. Marie-Jo Thiel, *op.cit.*, ou encore Py Bruno, *La mort et le droit*, PUF, Paris, Que sais-je ?, 1997, 128p

⁴⁷⁵ À ce titre, A. Giddens écrit : « La relation entre la sociologie et son sujet - le comportement des êtres humains dans le cadre de la modernité - mérite plutôt une "double herméneutique". D'une part, le savoir sociologique se développe en parasitant les concepts des agents profanes; d'autre part, les notions forgées dans les métalangages des sciences sociales sont systématiquement réinjectées dans l'univers des phénomènes qu'ils étaient initialement chargés de décrire ou d'expliquer. Mais cela ne conduit pas immédiatement à une transparence de l'univers social. *Il y a un va-et-vient entre l'univers de la vie sociale et le savoir sociologique, et dans ce processus, le savoir sociologique se modèle et remodèle l'univers social* », in Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994, p 24

- 1) Le (ou la) **médecin légiste**, et son objet de travail qu'est le cadavre, pour signifier la tentative de contrôle d'une société technicienne sur la mort,
- 2) Le **serial killer**, l'acte d'une tuerie dans les collèges ou des lycées (touchant ceux que les sociétés occidentales mettent le plus en avant : les enfants), le **meurtre**⁴⁷⁶ ou encore l'**accident**, pour signifier une mort perçue chaque fois comme brutale, pouvant survenir à tout moment et que l'on pourrait finalement éviter,
- 3) Les **vampires** et autres intermédiaires (**médiums**) pour signifier le besoin d'instaurer un lien entre le monde des vivants et celui des morts,
- 4) La **crémation** comme support de nouvelles symboliques de la perte,
- 5) Les **pompes funèbres** comme nouvel acteur incontournable des questionnements autour de la mort,
- 6) L'**hôpital**, et ses membres, signifiant à la fois cette société du contrôle technique et ses questionnements face à la mort (les maladies graves, Alzheimer, la vieillesse, la fin de vie), tout autant qu'il est un nouvel espace de circonscription de la mort (tout comme le cimetière),

Qu'elles soient réactualisées ou nouvelles, ces *figures de la mort* mettent à jour les temps, les espaces et les individus que les sociétés occidentales instrumentalisent pour symboliser cet innommable qu'est la mort. Ces figures sont l'expression du travail incessant et toujours à renouveler que les hommes et les femmes effectuent pour mettre en sens cette question de la mort. Loin d'être des sociétés où la mort ne serait ni représentée ni symbolisée, les sociétés occidentales continuent à travailler cette tension fondamentale entre refoulement et acceptation de la mort avec leurs propres instruments symboliques.

⁴⁷⁶ Michel, Barbara, *Figures et métamorphoses du meurtre*, PUG, Grenoble, 1991, 331p

2. Socialisations funéraires instituées, socialisations funéraires instituant et vécu intime du deuil

Dans la voie tracée par J-H Déchaux, K. Roudaut ou encore M. Molinié⁴⁷⁷, j'ai cherché à contribuer à l'analyse du *traitement social* actuel de la mort dans les sociétés occidentales en questionnant le vécu du deuil par des jeunes dont une ou un des ami(e)s était décédé(e). Les rites funéraires officiels et les ritualités parallèles propres au groupe d'amis correspondent au mouvement général d'un certain primat des liens affectifs sur les liens familiaux. Cette appropriation par le groupe de pairs est d'ailleurs observée pour d'autres événements majeurs de la vie tels que les rites du mariage ou encore de la crémaillère⁴⁷⁸ dont la symbolique, en France tout du moins, étaient à l'origine l'affaire de la famille et des églises. Par leurs réflexions, leurs engagements et leurs actions, les membres de cette *cohorte de deuil* (*spécifique à la mort d'un ami*) participent à la redéfinition des rapports que les sociétés occidentales entretiennent avec la mort. En se rendant visibles et sortant des cadres traditionnels, les ritualités parallèles et les rites funéraires officiels revisités par les jeunes, sont des tentatives pour instaurer du lien, du sens autour de cette mort et ainsi affirmer une remise en ordre du monde.

Mon analyse des discours de jeunes confrontés à la mort d'un(e) de leurs amis m'a mené à proposer le tableau suivant. À sa suite, je reprendrai quelques éléments qui me paraissent essentiels à une socio-anthropologie du deuil chez les jeunes.

⁴⁷⁷ Molinié Magali, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Les empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, Paris, 2006, 328p

⁴⁷⁸ Segalen, Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998, 128p, Segalen Martine, *Eloge du mariage*, Gallimard, La Découverte, Paris, 2003, 128p

	Socialisations funéraires Instituées	Socialisations funéraires Instituanes	Vécu Intime de la perte
Temps forts / Cristallisation	Funérailles Veillée/mise en bière Rite funéraire Mise en terre Verrée/pot	La fête Annonce de la perte Rites commémoratifs	L'intime/ temps Dépend de l'individu
Registres	Classiques / traditionnelles / formelles	Parallèles / officieuses / marge/ informelles	Intimisation / micro- rituels
Acteurs majeurs	Officiants religieux, officiants des pompes funèbres	Les amis / individus du groupe d'appartenance	L'individu
Cercles d'actualisation	La société (Public)	Le groupe (Privé)	L'individu (Intime)
Rapports Institué / Instituant / Intime	Tendance à englober l'instituant	Tendance à être institué = illustration des tendances à venir	Dimension de l'intime intégrée dans les 2 autres
Filiation	Filiation « lignagère »	Filiation « subjectiviste » (groupe d'appartenance des pairs)	filiation « subjectiviste » (Intimité de la relation au mort)
Corps	Avec	Sans le corps mais situation où les cendres sont présentes	Sans
Enjeux	Réunir tous les points de vue / Se reconnaître et reconnaître le défunt / pour les parents	Instituant du groupe d'amis (comme collectif particulier) / Reconnaissance par et pour le groupe d'appartenance	<i>Intimisation de la mort /</i> Relation singulière avec le défunt / Reconnaissance par et pour soi-même

	Socialisations funéraires Instituées	Socialisations funéraires Instituanes	Vécu Intime de la perte
Sens	Sens Prescrit (codifié...)	Sens Non Prescrit (Spontané et naturel)	<i>Condition de passer par soi</i> (spontané, surprise, hasard, naturel)
Types de mort	Toutes les morts	Dépend des groupes d'appartenance	Toutes les morts / rythme de l'individu
Formes	Fixes/stables	Labiles/émergentes	Dépend du rythme de l'individu
Temps	Organisé à l'avance	Élastique / fluide / flottant	Dépend du rythme de l'individu
Espace	Intérieur et délimité	Extérieur et illimité (Nature)	Intime et Nature
Prise en compte dans sociologie de la mort et du deuil	Significative	Signifiante pour un groupe restreint mais pas comprise comme un ensemble pouvant former un collectif	Encore trop associées à la psychologie / Endeillé vs deuilleur / Acteur qui ne fait pas que subir / Intime pas encore compris comme une ressource pour faire face à la mort
Combinaison	Porosité de chaque dimension, Combinaisons spécifiques pour chaque mort		

J'ai pu nommer deux grandes formes de *socialisations* provoquées par la perte. D'une part, celles que je qualifie de *socialisations funéraires instituées* et d'autre part, les *socialisations funéraires instituant*. Ces deux formes de *socialisations funéraires* sont caractérisées par des espaces, des temps et des groupes de personnes spécifiques et distincts.

Les premières correspondent aux principaux rites funéraires, ou funérailles, auxquels l'ensemble des proches participe : la mise en bière, le rite funéraire officiel et la mise en terre. Elles sont sous l'égide de la famille, les amis participent massivement et assurent un rôle de représentation de la jeunesse mais, sauf exception, elles restent cependant dirigées par et pour les parents principalement.

Les secondes désignent toutes les autres *socialisations funéraires*, non officielles, ou « parallèles », et qui concernent plus particulièrement les différents groupes d'appartenance du défunt. Ces *socialisations funéraires instituant* appartiennent aux pairs, même si les parents peuvent parfois y prendre part, et se retrouvent dans la majeure partie des situations à travers la dimension festive. Cette particularité juvénile permet aux amis une reconnaissance des membres du groupe et une célébration sans concession par rapport aux *socialisations funéraires instituées*. Au regard des discours des interviewés, il est nécessaire de rappeler que cette interprétation est valable lorsque le groupe des pairs est déjà bien constitué et soudé avant le décès d'un(e) de ses membres. Ces temps de fête peuvent aller jusqu'à des excès où les amis consacrent la « Nature » et ses éléments dans une vision *panthéiste* et où les théories du déplacement du sacré prennent tout leur sens. Tout comme les autres passages importants de la vie, la mort est aujourd'hui investie par les amis qui s'imposent comme des acteurs incontournables qui renouvellent les visions des rites funéraires contemporains.

À ces deux formes de *socialisations funéraires* s'ajoute la dimension du *vécu intime* de la perte, l'articulation des trois étant indispensable à une compréhension du deuil des jeunes. Sans revenir sur l'ensemble des développements qui m'ont permis de proposer une *anthropologie de l'intime du deuil*, on retiendra des formes intimes de lutte contre les nuisances de la mort, de protection et de respect envers le mort, ainsi que des formes de médiation avec ces derniers. Comme projetés dans l'inconnu, les jeunes découvrent une réalité qu'ils ne connaissent que de très loin et qui les heurte. Malgré des temps collectifs très importants, chacun se replie surtout sur l'intime pour faire face. Pour une durée variable, l'intime sera leur refuge sans que soit absent ni le mort ni les vivants :

- Le mort est partout présent par les nombreuses médiations qu'intimement l'individu va construire pour communiquer avec son ami(e) défunt(e). À l'image des travaux de M. Molinié, les morts sont donc considérés comme des *êtres sociaux* présents dans la vie des vivants et qui agissent sur eux.

- L'influence des vivants est plus indirecte et apparaît dans un double mouvement : d'une part, ce sont eux qui imposent l'intime comme passage obligé pour vivre le deuil et d'autre part, ce sont également eux qui proposent les ressources (les *socialisations funéraires instituées* et *instituant*es, et des relations privilégiées de l'ordre de l'inter-individuel) dont les deuilés disposent.

Les interviewés ne peuvent donc pas se dispenser d'appuis extérieurs mais ceux-ci ne sont plus aussi lisibles qu'auparavant puisqu'ils sont rendus signifiants par l'individu et pour lui seul. Autant le groupe, par le dispositif qu'il lui propose, contraint l'individu à passer par l'intime, autant cette *intimisation* est revendiquée comme essentielle par les individus dans leur trajectoire de deuil. En ce sens, l'individu gère effectivement de manière plus individuelle qu'auparavant son rapport à la mort et, bien que le groupe ne se manifeste plus à l'individu de la même manière, il est toujours aussi présent.

Ceci fait écho aux réflexions de N. Elias qui démontre la tendance des sociétés occidentales à créer des individus capables de *s'auto-contrôler*. Les individus sont poussés à développer des ressources relevant de l'intime pour gérer leurs émotions. On a pu d'ailleurs l'observer à travers les travaux sur le mourant⁴⁷⁹, sur le modèle des soins palliatifs⁴⁸⁰ ou encore sur les souvenirs des morts⁴⁸¹. Passer par l'intime est donc une condition privilégiée d'expression de l'émotion face à la mort (aux côtés des *socialisations funéraires instituées* et *instituant*es), que l'on retrouve dans les discours de nombreux jeunes interviewés qui ressentent intimement et presque exclusivement la peine, comme si elle n'était pas partageable par d'autres tant elle est profonde.

Les *socialisations funéraires instituées* et *instituant*es sont parmi les supports et les sources de sens dans lesquels l'individu va pouvoir piocher pour élaborer intimement le sens de la perte. Ceci implique que l'individu n'est pas contraint de s'investir dans une seule des formes

⁴⁷⁹ Voir notamment Higgins Robert William, "L'invention du mourant. Violence de la mort pacifiée", in *Esprit*, n° 291, 2003, pp. 139-169, Higgins Robert William, "Le sujet mourant. La mort en état d'exception", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances, op.cit.*, pp. 1091-1108

⁴⁸⁰ Castra Michel, *Bien mourir, sociologie des soins palliatifs*, PUF, 2003, 392p

⁴⁸¹ Déchaux Jean-Huges, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, coll. « Le lien social », 1997, 326p

collectives. Au contraire, il va réclamer et valoriser plusieurs formes collectives, chacune lui apportant des choses différentes, tout en revendiquant l'intimité de son rapport au défunt qui lui permet de faire comme il l'entend dans la gestion de sa peine. L'individu gère donc seul cette perte et cherchera ponctuellement dans des relations inter-individuelles les occasions de parler de son état de deuil et de ce qui le traverse intimement. Par leur simple présence, les amis sont alors d'un soutien important. En ce sens, les amis revêtent une forme de soutien quotidien comme une bouée qui maintient l'individu à flot, et il appartient à l'individu seul de savoir nager avec cette bouée jusqu'à la terre ferme.

Ainsi, l'étude de la mort d'un jeune à travers le regard de ses amis m'a permis de mettre à jour trois axes essentiels pour une socio-anthropologie de la mort et du deuil dans des sociétés où les liens affectifs deviennent de plus en plus prégnants. Cette perspective permet de tracer deux chemins d'investigation à parcourir plus profondément puisque :

1) chacun des trois axes est porteur de logiques différentes qui devront être exploitées au delà du cas d'études présenté ici,

2) Ces trois axes sont imbriqués dans la trajectoire de deuil des individus et leurs articulations nécessitent d'être approfondies. À titre d'exemples, on peut observer deux *socialisations funéraires instituées* pour les obsèques de F. Mitterrand (une avec le corps et l'autre sans), ou pour le père de Mathilde pour qui deux messes ont été célébrées avec le corps, une à Grenoble avec sa chorale et une autre en latin le lendemain à Paris où il est enterré (S 14, p 14). Dans la situation 8, les amis n'ont pas pu participer aux *socialisations funéraires instituées* et les *socialisations funéraires instituant*es ont alors été très investies. Dans la situation 27, bien qu'ayant participé au rite officiel, les amis se sont sentis écartés et ont ressenti le besoin de célébrer leur ami autre part et autrement. À l'image de la situation 5, les trois axes peuvent être particulièrement investis par les jeunes amis ou alors comme pour Elise (S 10), seul un des trois (ici l'intime) semble avoir été investi pour faire face à la mort.

Les combinaisons de ces trois axes sont donc spécifiques au mort et aux deuilés. L'objectif principal était de rendre compte des enjeux et de leur cohérence propre bien que ces combinaisons n'aient pas été mises explicitement en valeur dans ce travail. En outre, il est nécessaire d'associer un modèle d'analyse où l'individu est considéré comme au centre de multiples sphères d'appartenance afin de rendre compte de ces combinaisons plurielles.

3. L'individu et ses multiples sphères d'appartenance

Aux côtés des *socialisations funéraires instituées* peuvent donc exister des *socialisations funéraires instituant* propres au groupe d'amis proches, chacune correspondant à un regard différent sur la personne décédée. Les différents groupes d'appartenance voulant célébrer le/la défunt(e) de la manière la plus proche possible de l'image qu'ils en avaient, les funérailles ne suffisent plus à contenter l'ensemble des survivants ; chacun veut s'accaparer le mort et exprimer de manière spécifique l'image qu'il en avait. Toutes ces sphères (et ses membres) vont se retrouver lors des obsèques officielles à l'église, ou au centre funéraire, et vont ainsi partager ensemble une vision commune du défunt. Cependant, chacune pourra ensuite organiser des *socialisations funéraires instituant*, plus privées (dans un club de sport, au travail, à l'école ou à l'université), plus proches de l'image qu'elle se faisait du (de la) défunt(e).

L'absence⁴⁸² de la personne est ainsi signifiée, d'une manière ou d'une autre, dans les principaux cercles d'appartenance de la personne défunte. J'ai même pu recenser et visionner une ritualité parallèle organisée à l'intérieur du jeu vidéo en réseaux « World of Warcraft ». Ayant appris le décès dans la « vraie » vie d'un des joueurs, les membres de la *gilde* ont décidé de se recueillir dans le jeu avec leurs personnages respectifs. Ils se sont réunis auprès d'un lac (virtuel), le personnage du défunt aux bords de l'eau et tous les autres compagnons l'entourant dans un moment de recueillement. La plate-forme du jeu en réseau a permis d'une certaine manière à tous ces joueurs de signifier l'absence à l'intérieur du jeu et de ritualiser l'adieu dans ce cercle d'appartenance particulier. Cette situation fait écho à toutes les vidéos disponibles sur Internet avec Dailymotion et Youtube où très souvent les jeunes vont mettre en ligne une vidéo avec des photos et des textes en mémoire de leur ami décédé. J'ai également pu observer qu'Internet pouvait être utilisé pour mobiliser une communauté plus large, par exemple sur Facebook⁴⁸³, et où l'absence du mort est signifiée, mise en discours et mise en représentations. À ce titre, Internet est un véritable espace de localisation de la mort et un instrument de mémoire.

⁴⁸² J'ai effectué une communication sur ce thème, Julier-Costes Martin, "La mort d'un(e) ami(e). Récits et corps face à l'absence. Exercice sur la mémoire de l'ami(e) disparu(e)", Communication, Colloque : *Pratiques narratives et pratiques corporelles : expériences vécues, jeunesse, ou le sens d'être soi dans la société des médiations silencieuses*, 77^e Congrès de l'ACFAS, Mai 2009

⁴⁸³ Ces situations ont été recensées à la fin de ce travail. L'une d'entre elles a fait l'objet d'un entretien et a été évoquée dans ce travail, il reste cependant des entretiens à effectuer ainsi que de probables observations au cours de l'année 2010/2011. *Idem* pour deux autres qui ont été identifiées mais n'ont pas encore été l'objet d'investigations plus approfondies.

Ainsi, la mort d'un individu est potentiellement signifiable et signifiée au sein des multiples sphères d'appartenance de la personne défunte. Cette fragmentation est donc, paradoxalement, signe d'une dimension collective partagée par tous à travers des personnes différentes dans des temps et des espaces distincts. Ce mouvement d'individualisation pousse l'individu à prendre sur lui une part importante des significations qui auparavant étaient prises en charge par le collectif. Dans cette optique, après avoir proposé l'existence de certaines pratiques rituelles au sein de chaque sphère d'appartenance, il est nécessaire d'interroger, tel que je l'ai effectué dans ce travail, les manières individuelles de se confronter à la mort, ces pratiques encore plus intimes et plus privées, les petits rituels qui n'appartiennent qu'à un seul individu et qui relèvent de sa seule sphère intime.

Finalement, la personne décédée fait le lien entre toutes ses sphères d'appartenance. L'absence de la personne défunte peut potentiellement être signifiée à l'intérieur de groupes d'appartenance distincts, dans d'autres espaces et d'autres temps. À l'aide des discours sur leur vécu intime de la perte, il a été possible de mettre en lumière les *logiques* qu'implique cette configuration particulière.

4. La non-prescription du sens : le naturel, le spontané, le hasard et la surprise comme ressources face à la déformalisation

Un des enjeux majeurs de ce travail de thèse a été de rendre compte des types de *bricolages funéraires* dont sont capables les jeunes interviewés. Constructions insensées pour certains, ces bricolages sont plutôt la preuve d'un syncrétisme original quant aux différentes représentations et pratiques face à la mort. À leur manière, les jeunes amis tentent de s'approprier différentes symboliques sans qu'elles aient pour autant de liens traditionnellement acceptés. D'ailleurs, les membres du groupe d'amis ne partagent pas nécessairement les mêmes représentations de la mort et ne vivent pas tous de la même manière cette perte. Intimement, chacun va faire sa propre « cuisine » en composant avec les univers de sens proposés par *les socialisations funéraires instituées et instituanes*.

Dans *La solitude des mourants*, N. Elias explique que les sociétés développées connaissent depuis plusieurs siècles un mouvement d'individualisation ayant remis en cause les formes collectivement reconnues vis-à-vis du mourir et de la mort. Au cours du XXe siècle, la « brève poussée de « déformalisation » dans laquelle nous nous trouvons nous rend

*particulièrement méfiants à l'égard des rituels et des formules établies des générations antérieures*⁴⁸⁴ ». Les jeunes amis semblent reprendre cette même méfiance vis-à-vis des rites funéraires classiques qu'ils associent à une rigidité et une rigueur qu'ils rejettent. Comme pour s'en défaire, ils valorisent ce qui leur semble être l'inverse, c'est-à-dire le *naturel* et le *spontané*, tout en reproduisant au sein de leur groupe un espace où être entre soi est presque obligatoire, comme si cela était prescrit. N. Elias associe ce mouvement de *déformalisation* à la condition des mourants laissés seuls face à leur propre mort par leurs proches. Ces derniers sont laissés sans support collectif à même d'exprimer spontanément et affectivement leurs sentiments envers le mourant et nombre d'entre eux se retrouvent bloqués face à la mort de l'autre. Au contraire, la majeure partie des interviewés a trouvé l'énergie nécessaire pour faire face à la mort en faisant coïncider des logiques du *spontané* et du *naturel* comme sources de sens, notamment à travers la dimension festive.

La revendication de l'intime est également un argument de démarcation face à des prescriptions en matière funéraire marquées, selon les plupart des interviewés, du sceau de l'imposition et de l'arbitraire. Lors des *socialisations funéraires instituées*, les jeunes savent que des comportements sont attendus de leur part mais, face aux émotions qui les traversent, ils restent confus et ne savent plus ce qu'ils devraient ressentir ni même si ce qu'ils ressentent leur appartient. Le sens suggéré par les *socialisations funéraires instituées* n'ayant pas été appréhendé, ou étant insuffisant à leurs yeux, les jeunes se replient sur l'intime qui, par opposition, leur donne des indications sur ce qu'ils ressentent et ce qui leur appartient à eux seuls. Les jeunes de mon échantillon semblent donc avoir assimilé ce mouvement de *déformalisation* et se l'être approprié en utilisant l'intime comme un outil de démarcation et une ressource face à la mort de leur ami(e). D'une certaine façon, c'est bien ce qui se joue à un niveau plus « macro » lors des funérailles où il s'agit aussi de se démarquer des autres, par le faste ou l'austérité. En outre, ils doivent pouvoir sentir qu'ils ont eux-mêmes œuvré à trouver un sens à la mort de leur ami(e). Ceci est particulièrement observable à travers les discours sur le cimetière, la tombe, les pompes funèbres et les religions en général qui sont

⁴⁸⁴ Elias Norbert, *La solitude des mourants*, Pocket, Paris, 2002, p 41

perçues comme des obligations qui ne correspondent pas à ce qu'ils vivent⁴⁸⁵. Pour les amis, consacrer un temps officiel signifierait en négatif qu'en dehors de ce temps, ils ne penseraient plus au mort. Or, le mort est constamment en eux.

Face à ce qu'ils considèrent comme une logique « rigide », les jeunes valorisent ce que l'on peut appeler une logique plus « souple » et qui prend également appui sur la *surprise* ou des *occasions fortuites*, c'est-à-dire impensées au préalable et qui, potentiellement, pourront suggérer du sens. Venant appuyer cette dimension de *surprise*, une des interviewés parle de *cadeau* que lui aurait offert son ami défunt par sa mort. Cela ne signifie pas que personne ne puisse lui proposer ce type d'interprétations *a priori*, mais permet d'insister sur le fait que l'individu se raconte qu'il a initié lui-même le sens de la perte et qu'il l'a trouvé en lui-même. La *surprise* et le *cadeau* sont interprétés comme une manifestation de ce que certains nomment le *hasard*, comme s'il était la seule condition possible à l'émergence du sens. Tout comme la *surprise*, le *hasard* vient prendre sa place dans les conditions d'un sens intimisé. Ces occasions se présentent de façon aléatoire en termes de temps et d'espaces, mais présentent aux yeux des deuilés une cohérence « flottante ». Cette dernière est insaisissable par des définitions classiques ou traditionnelles en matière de deuil, mais elle est capitale en termes de signification pour les deuilés.

« Particulièrement méfiants à l'égard des rituels et des formules établies des générations antérieures⁴⁸⁶ », ces jeunes trouvent ainsi dans l'intime un refuge pour exprimer la singularité de leur relation à l'ami(e) défunt(e). Comme pour mieux affirmer l'*authenticité* de leur peine, cette intimité est conjuguée avec les logiques de la *surprise* et du *hasard*, de la même manière que le groupe d'appartenance, et ses membres, revendique le *naturel* et le *spontanée*.

⁴⁸⁵ Les jeunes de mon échantillon rejoignent donc ceux évoqués par E. Badone lorsqu'elle écrit : « Les commentaires critiques des plus jeunes à l'égard des veillées qu'ils voyaient comme une invasion de la vie privée des personnes en deuil ou comme une pratique hypocrite à travers laquelle les voisins déguisaient leur curiosité en sympathie, ont semblé confirmer mes prédictions que les veillées disparaîtraient progressivement alors qu'une nouvelle génération de Bretons privilégie la vie privée et la sincérité des émotions sur les obligations sociales ritualisées », Badone Ellen *La réinvention de la mort. Quelques réflexions sur la mort en Bretagne*, in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, p 206

⁴⁸⁶ Elias Norbert, *Ibid.*, p 41

5. Les rites de passage, les temps et les espaces du deuil et l'authenticité

Le modèle des rites de passage développé par A. Van Gennep⁴⁸⁷ est un outil théorique précieux dans la compréhension du vécu du deuil. En effet, la mort de l'autre provoque la séparation en faisant prendre conscience aux amis qu'ils sont mortels et qu'à sa manière, leur ami, par sa mort, les intègre dans l'ordre des générations. La mort du même (ego) signifie pour les amis que le mort ne passera pas l'âge de la jeunesse et que ceux qui restent sont passés et ont réussi à franchir le passage vers l'âge adulte. Le passage nécessite également de subir une épreuve qui consiste à laisser agir le temps, notamment pour ne pas précipiter l'oubli. Ce passage se vit par l'intime et les jeunes amis découvrent par eux-mêmes qu'ils ont survécu. Comme si le temps avait *naturellement* fait son œuvre, ils retournent ensuite d'eux-mêmes vers les autres, qui actent la réussite de ce passage, plutôt sous un mode intersubjectif. Dans ce modèle, l'agrégation n'est pas actée par tout un collectif au sens traditionnel puisque la mort n'est pas vécue comme une menace directe pour l'ensemble de la société et qu'elle l'est plutôt par les cercles d'appartenance autour de la personne défunte. La société ne se manifeste donc plus avec un rite formalisé et des codes très clairs pour signifier la fin d'un deuil. En revanche, elle pousse les jeunes amis à gérer leur deuil par l'intime tout en leur proposant une multiplicité d'univers de sens dans lesquels ils vont pouvoir piocher pour construire leur propre trajectoire de deuil. Réciproquement, les jeunes amis revendiquent pleinement ce vécu intime de la mort et le fait de pouvoir choisir entre de multiples univers de sens. Ainsi, les phases de deuil sont significatives lorsqu'elles sont vécues et pensées comme construites par eux-mêmes. Ils ne recherchent pas non plus une reconnaissance d'un groupe entier pour signifier qu'ils sont passés à autre chose. Au contraire, c'est dans les relations inter-subjectives que le sens de l'intime est partagé.

Le *temps du deuil* est également un aspect sur lequel il est nécessaire de revenir. En effet, la majeure partie des travaux sur le deuil le considère aujourd'hui comme très court ou, s'il est long, comme une manifestation pathologique. Au contraire, ces jeunes ont des trajectoires de deuil particulièrement longues et vont mobiliser, par et pour eux-mêmes, des ressources directement reliées à des invariants anthropologiques ce qui m'a permis de développer une *anthropologie de l'intime du deuil*. À leur façon, les jeunes interviewés nous font réaliser, à travers leur vécu intime de la perte, que le deuil exige du temps et que, finalement, le temps est le meilleur signe d'un passage par l'épreuve qu'il représente.

⁴⁸⁷ Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, A. et J. Picard, Paris, 1981, 288p

Une appréhension différente du temps et de l'espace est aussi caractéristique de la plupart des jeunes interviewés. Ces derniers ne les attribuent pas aux mêmes notions qu'auparavant (un temps linéaire et des espaces fixes). Au contraire, le temps semble être considéré comme une multiplication des instantanés et des spontanés, notamment à travers l'image du « zapping », et l'espace comme une multiplication des circonscriptions de la mort, lieux caractérisés par le « flottant » puisque l'espace du mort est potentiellement *partout*. Articulé ainsi, le vécu du deuil est cohérent avec les réactions et les réflexions des jeunes amis qui, dans leur ensemble, récusent un certain nombre d'attendus, en particulier envers la mémoire du mort et la signification du cimetière et des tombes.

Enfin, j'aimerais terminer par une réflexion d'ordre philosophique et religieux. La mort d'un(e) jeune précipite ses amis dans des sentiments jamais éprouvés auparavant, tellement profonds que la mort leur paraît être l'essence même de l'Être. Par sa mort, leur ami révèle leur soif de vivre, mais pour continuer leur chemin sans lui ou elle, les jeunes doivent contrer symboliquement la mort avec des outils symboliques aussi puissants qu'elle. Pour ce faire, ils cherchent, par leur discours et leurs actions, à retrouver l'*authentique* (essence) que seule la mort leur avait fait toucher du doigt. Cette *authenticité* est manifeste au travers de plusieurs discours. Celui sur l'intimité de la relation au défunt et ceux sur la Nature et le Temps. Ces trois éléments évoqués apparaissent comme les seules instances capables de contrer la mort et d'assurer symboliquement une continuité face à la rupture (séparation). De cette manière, les jeunes amis se réapproprient des invariants anthropologiques en faisant appel à la Nature et au Temps, éléments qui les dépassent, tout en satisfaisant, à travers l'intime, un « besoin » de personnalisation face à la perte.

Au terme de ce travail, il semble ainsi que le triptyque *socialisations funéraires instituées / socialisations funéraires instituant / vécu intime de la perte* est particulièrement pertinent et innovant pour saisir les nouvelles formes d'expression du deuil contemporain et contribuer ainsi à une socio-anthropologie de la mort et du deuil. Associée à un modèle d'un individu au centre de multiples sphères d'appartenance, la mise en œuvre de ce cadre d'analyse permet d'étayer cette nouvelle perspective du *faire avec* la mort. Chaque situation de deuil présente des configurations particulières en fonction des individus, vivants et morts, et grâce à ce cadre, il est possible de les saisir toutes et de les comparer.

Bibliographie

I. Sociologie et anthropologie de la mort

Ariès Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Seuil, Paris, 1975, 223p

Ariès Philippe, *L'homme devant la mort : le temps des gisants (I) ; la mort ensauvagée (II)* Seuil, Paris, 1977, 641p

Atlan Henri, *L'utérus artificiel*, Seuil, La librairie du XXIème siècle, Paris, 2005, 215p

Augé Marc, *Le sens des autres*, Fayard, Paris, coll. « Actualité de l'anthropologie », 1994

Augé Marc, *La mort, et moi, et nous*, Textuel, Paris, 1995

Augé Marc, *Les formes de l'oubli*, Payot, Paris, 1998, 122p

Auger Sébastien, "Lorsque le droit saisit la mort", in *Les rites autour du mourir*, Marie-Jo Thiel (dir.), Presses Universitaires de Strasbourg, 2008

Autopsie d'un légiste, Sur les docks, France Culture, 1^{er} Novembre 2006

Bacqué Marie-Frédérique, *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », 276p

Bacqué Marie-Frédérique, "Evolution des représentations de la vie et de la mort à travers deux siècle d'histoire de la famille", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 23-38

Badone Ellen, "La réinvention de la mort. Quelques réflexions sur la mort en Bretagne", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 195-210

Barrau Annick, *Socio-économie de la mort*, L'Harmattan, Paris, 1992, 190p

Barrau Annick, *Mort à jouer, mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, PUF, Paris, 1994

Barthes Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1970, 233p

Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, 347p

Baudrillard Jean, *Simulacre et simulation*, Editions Galilée, 1981, 235p

Baudry Patrick, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, coll. « Chemin de traverse », 1999, 205p

Baudry Patrick, "Paradoxes contemporains. Nouveaux rapports anthropologiques à la mort", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 893-909

Bauer Daniel, Jésus Frédéric, "Mort et mortalité aujourd'hui : que disent, ne disent pas, pourraient dire les chiffres ?", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 39-55

Bauman Zygmunt, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Standford University Press, Standford, 1992, 216p

Becker Ernest, *The denial of death*, Simon and Schuster, New-York, coll. « Free Press Paperbacks », 1973, 336p

Becker Howard, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, 247p

Benasayag Michel, "La mort comme simulacre d'absolu", *Prétentaine*, n° 7/8, (« Anthropologie de l'Ailleurs »), octobre 1997, pp. 265-268

Benyahia-Kouider Odile, *Trafiquant de corps (Gunther von Hagens)*, Libération, 1^{er} mars 2004

Berger Peter, Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 2003, [1966], 357p

Bernard Julien, *Croquemort. Une anthropologie des émotions*, Editions Métailié, Paris, 2009, 207p

Bloch Maurice, "La mort et la conception de la personne", in *Terrain*, mars 1993, n°20, pp. 7-20

Bertrand Régis, Carol Anne, Pelen Jean-Noël, *Les narrations de la mort*, Université de Provence, 2005, 296p

Bobineau Olivier et Tank-Stoper Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, coll. "128", 2007, 128p

Boltanski Luc, *La condition feotale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Gallimard, NRF Essai, Paris, 2004, 420p

Boltanski Christian, "Je joue une partie contre le diable", in *Le Monde* (Entretien), 29 Juillet 2009 (en ligne : publié le 30 juillet), et <http://www.monumenta.com/2010/themes/La-partie-de-Christian-Boltanski-contre-le-diable.html>

Borel France, *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Pocket, Paris, 2006, 258p

Borges José Luis, *Livre des sables*, Gallimard, Paris, 1978

- Brêthes Alain, *Les égrégories. L'inconscient collectif des groupes humains*, Editions Oriane, Thouaré sur Loire, 1999, 292p
- Brohm Jean-Marie, "Anthropologie de l'ailleurs", *Présentaine*, n° 7/8 - Octobre 1997, pp. 209-224
- Brohm Jean-Marie, "Ontologie de la mort. Esquisses épistémologiques pour une thanatologie qui se voudrait scientifique", *Présentaine*, n° 7/8 (« Anthropologie de l'Ailleurs»), octobre 1997, pp. 209-224
- Brohm Jean-Marie, *Figures de la mort. Perspectives critiques*, Beauchesne, Paris, 2008, 157p
- Cacqueray (de) Christian, "La mort est notre métier", in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », pp. 21-45
- Cacqueray (de) Christian, "Les professions funéraires et les pratiques rituelles", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 114, 1998
- Cacqueray (de) Christian, "Comment prépare-t-on ses obsèques ?", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 147-152
- Calame Claude (dir.), *Identités de l'individu contemporain*, Les éditions Textuel, Paris, 2008, 159p
- Capdevilla E., Voldoman D., *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre (XIXe-XXe siècles)*, Payot, Paris, 2002, 282p
- Cauquelin Anne, *L'exposition de soi. Du journal intime aux webcams*, Eschel, Paris, coll. « Fenêtre sur », 96p
- Chamayou Grégoire, *Les corps vils. Expérimenter sur les êtes humains aux XVIII et XIXe siècles*, La Découverte, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008
- Chenu Alain, "Sexe et mortalité en France (1906-1980)", in *Revue française de Sociologie*, vol. 29, n° 2, 1988, pp. 293-324
- Clavandier Gaëlle, *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Armand Colin, Paris, 2009, 230p
- Clavandier Gaëlle, *La mort collective*, CNRS Eds, Paris, 2004, 256p
- Clifton D. Bryant, "Hosts and Ghosts : the Dead as Visitors in Cross-Cultural Perspective", in *Handbook of Death and Dying*, 2003, SAGE Publications, 18 Sept. 2009, (http://sage-reference.com/death/Article_n9.html)
- Crettaz Bernard, Delécraz Christian (dir.), "La mort et l'oubli, 12 ans de thanatologie et deux photographes : T. Lehti et J. Watts", in *Musée d'Ethnographie-Annexe de Conches*, Genève, 1995, 95p

- Crettaz Bernard, *Vous parlez de la mort*, Portes Plumes, Ayer, 2003, 103p
- Croque la mort*, Sur les docks, France Culture, 2 Novembre 2006
- Darrieussecq Marie, *Le pays*, P.O.L, Paris, 2005
- Dassier Véronique, "Histoire de linges, histoire de liens : reliques et souvenirs dans l'espace domestique contemporain", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 385-394
- Debray Régis, "L'éternel au risque du temps", in *Revue de la Maison Européenne de la Photographie*, novembre 1999, (<http://www.regisdebray.com/content.php?pgid=phiart>)
- Déchaux Jean-Huges, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, coll. « Le lien social », 1997, 326p
- Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), *Les familles face à la mort. Entre privatisation et resocialisation de la mort*, Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, 331p
- Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric, "Les familles, la mort et le subjectivisme contemporain", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 305-329
- Déchaux Jean-Hugues, "Eloge du cimetière", in *Le Monde*, Samedi 16 octobre 1999, p16
- Déchaux Jean-Hugues, "Un nouvel âge du mourir : « la mort en soi »", in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n° 2, 2001, pp. 79-100
- Déchaux Jean-Hugues, "La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve", in *L'année sociologique*, 51, n° 1, 2001, pp. 161-184
- Déchaux Jean-Hugues, "La mort n'est jamais familière. Propositions pour dépasser le paradigme du déni social", in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 17-26
- Déchaux Jean-Hugues, *La sociologie de la famille*, Editions La découverte, Paris, 2007, 122p
- Derrida Jacques, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Editions Galilée, Paris, coll. « La philosophie en effet », 2003, 414p
- Desperet Vinciane, Strivay Lucienne, "Corps et âme. Passionnément", in *SociologieS* [En ligne], Dossiers, *Émotions et sentiments, réalité et fiction*, mis en ligne le 01 juin 2010, Consulté le 12 septembre 2010. URL : <http://sociologies.revues.org/index3163.html>
- Drive in funeral*, voir <http://www.fogonazos.es/2007/02/weirdest-drive-thrus.html> (consulté le 31 Août 2010 à 21h27)

- Dolto Françoise, *Parler de la mort*, Gallimard, Paris, 1998, 56p
- Dubois Isabelle, “Les nouvelles attentes des familles à l’égard de la mort et des obsèques”, in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L’Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 57-68
- Duras Marguerite, *La maladie de la mort*, Editions de Minuit, 1982
- Encyclopédie sur la mort* : <http://agora.qc.ca/thematiques/mort.nsf/Accueil/fr>
- Encyclopedia of death and dying* : <http://www.deathreference.com>
- El Colombiano (Periodico)*, “Las cenizas”, Medellin, dimanche 17 Avril, p 8
- Elias Norbert, *La société des individus*, Pocket, Paris, 1998, 301p
- Elias Norbert, *La dynamique de l’Occident*, Pocket, Paris, 2003, 320p
- Estin Colette, *Contes et fêtes de mort*, Beauchesne, Paris, 1993, 448p
- Émergence de l’éthique clinique. Sociologie de la mort ou mort de la sociologie*, Sciences sociales et santé, juin 2003
- Études sur la mort*, Mort biologique, mort cosmique, n° 124, décembre 2003
- Faeta Francesco, “La mort en images”, in *Terrain*, n° 20 (Mars 1993), pp. 69-81(<http://terrain.revues.org/document3059.html>, consulté le 12 octobre 2007)
- Fassin Didier, *Le gouvernement des corps*, Editions EHESS, Paris, coll. « Cas de figures », 2004, 269p
- Faux Frédéric, *Les maras, gangs d’enfants. Violences urbaines et en Amérique Centrale*, Editions AutrementFrontières, Paris, 2006
- Feldman Klaus, *Sterben und Tod, Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen : Leske + Budrich, 1997
- Ferri Jean-Yves, Larcenet Manu, Findakly Brigitte, *Retour à la terre*, Dargaud, Bande Dessinée, Albums 1 à 5
- Foucault Michel, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, volume III*, Paris, Gallimard, 1984, 334p
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir, volume I*, Gallimard, Paris, 1994, 248p
- Foucault Michel, *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, 294p

Foucault Michel, *La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Gallimard, Paris, 2006, 138p

Foucault par lui-même, Arte, 24 Juin 2004

Freud Sigmund, “Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort (1915)”, in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1982, pp. 7-40

Freud Sigmund, *Totem et tabou*, Payot, 2001, [1913], 252p

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, 457p

Gauléjac (de) Vincent, *Qui est "je" ?*, *Sociologie clinique du sujet*, Seuil, Paris, 2009, 218p

Gérard-Rosay Hélène, “Devenir des traces après crémation”, in *Etudes sur la mort*, 2004/1, n° 125, pp. 105-117

Hulin Michel, “Explorateurs de l’au-delà ? Réflexion critique sur les NDE”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1279-1291

Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, L’Harmattan, Paris, Coll. « Théorie sociale et contemporaine », 2000, 192p

Goffman Erving, *Les rites d’interaction*, Edition de Minuit, Paris, coll. « le sens commun », 1988, 230p

Goguel D’Allondans Thierry, “Se nourrir et grandir. De l’importance de quelques comportements alimentaires lors des rites de passage”, in *Religiologiques*, UQAM, n° 17 (Printemps 1998), pp. 113-122

Hallam Elizabeth, Howarth Glennys, Hockey Jenny, *Beyond the Body: Death and Social Identity*, Routledge, Londres, 1999, 256p

Harrison Robert, *Les morts*, Editions Le Pommier, Paris, 2003, 234p

Hervieu-Léger Danièle, “Mourir en modernité. Approches historiques et sociologiques”, in Séminaires en ligne, 2003-2004 (Centre d’Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux) <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/seminaires-en-ligne.html> (consulté le 20 Avril 2006)

Hertz Robert, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, in *L’année sociologique*, vol.X, 1907, pp. 48-137

Hintermeyer Pascal, *Politiques de la mort. Tirées du Concours de l’Institut, Germinal an VIII-Vendmiaire an IX*, Payot, Paris, 1981, 182p

Hintermeyer Pascal, “Le rapport contemporain à la mort : entre exception et constantes Anthropologiques”, in *Revue de l’Institut de sociologie*, Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 2005 3/4, pp. 41-52

Hintermeyer Pascal, Lévy Joseph (dir.), *Enjeux politiques et mort*, Frontières, Montréal, n°19, automne 2006

Hintermeyer Pascal, "Usages politiques de la mort", in *Frontières*, vol. 9, n° 1, 2006, pp. 9-14

Hintermeyer Pascal, "Mort", in *Dictionnaire du corps*, Marzano Marzela (dir.), Paris, P.U.F., 2007, pp. 610-614.

Hintermeyer Pascal, "La mort", in *Corps et couleurs*, Blanchard Pascal, Boëtsch Gilles, Chevé Dominique (dir.), CNRS Editions, Paris, 2008, pp. 64-73

Hintermeyer Pascal, "Mort", in *Encyclopédie de l'adolescence et de la jeunesse*, Le Breton David, Marcelli Daniel (dir.), PUF, 2010 (à paraître)

Histoires des cadavres, La fabrique de l'Histoire, France Culture, Laurentin Emmanuel, épisodes 1, 2, 3, 4, du 5 au 8 octobre 2009

Jankélévitch Vladimir, *La mort*, Flammarion, Paris, 1977, 427p

Jaulin Robert, *La mort Sara*, Pocket, Paris, 1992, 280p

Javeau Claude, "Les morts gouvernent les vivants", in *Les rites autour du mourir*, dir. Marie-Jo Thiel, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008

Jung Carl Gustave, "La synchronicité, principe de relations acausales", in *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, 1988, (1952), pp. 19-119

Julier Martin, *Pouvoir et négociation au coeur du rite funéraire. Études des Pompes Funèbres Officielles de la ville de Genève*, 111p. Mémoire de Master 1 en sociologie UPMF, Grenoble, 2002

Kaplan Francis, "L'irréalité de la mort. Nouvelles approches du temps", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, pp. 1424-1449

Kareh Tager Djénane, "Les maisons hantées. Fascination populaire et investigations scientifiques", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1137-1343

Kastenbaum Robert, "Reconstructing Death in Postmodern Society", in *Omega 27*, 1993, pp. 75-89

La canicule, France 2 : Envoyé special, Janvier 2004

Laetitia Nicolas : <http://bornes-de-memoire.over-blog.com/>
[http://www.humanflowerproject.com/index.php/weblog/comments/bornes de memoire/](http://www.humanflowerproject.com/index.php/weblog/comments/bornes_de_memoire/)

Lafontaine, Céline, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Seuil, Paris, 2008, 226p

- La mort*, Zone de libre-échange, France Culture, 13 décembre 2008
- La mort au quotidien*, TSR 1, Genève, 2 Novembre 2006
- Lapassade Georges, *Les microsociologies*, Anthropos, Paris, 1996, 112p
- Laplantine François, *Je, nous et les autres*, Le Pommier-Fayard, Paris, 1999, 184p
- Le Braz Anatole, *La légende de la mort*, Jean Laffitte, Marseille, 1982, 487p
- Le Breton David, *Anthropologie de la douleur*, Editions Metailié, Paris, 1995, 235p
- Legros Patrick, Herbé Carine, *La mort au quotidien. Contribution à une sociologie de la mort et du deuil*, Erès, Ramonville-Saint-Agne, 2006, 140p
- Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe (dir.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris, 2004, 1685p
- Le re-birth à la française*, Sur les docks, France Culture, 3 Novembre 2006
- Les vivants et les morts*, Arte, Théma, date inconnue
- Le thanatopouvoir. Politique de la mort*, Quaderni, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, n° 62, Hiver 2006-2007
- Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 325p
L'individu hypermoderne. Vers une mutation anthropologique ?, Sciences Humaines, n° 154, novembre 2004
- L'homme et la mort*, Institut d'histoire de la médecine de l'Université de Düsseldorf, Danses macabres de Dürer à Dali, Collection de l'Université de Düsseldorf, 1985
- Loisel Jean-Pierre, Martin Olivier, "Les Français et le souvenir des morts", CREDOC, Novembre 2000
- Loisel Jean-Pierre, "La montée de la crémation : une nouvelle représentation de la mort", CREDOC, n° 62, mars 2003
- Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998, 189p
- Maffesoli Michel, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, La Table Ronde, Paris, 2006, 206p
- Marette Jacques, Hanus Michel, "Comment les familles s'occupent-elles des cadavres", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp.205-216
- Marzano Michela, *La mort spectacle. Enquête sur l'« horreur-réalité »*, Gallimard, Paris, 2007, 77p

- Mauss Marcel, "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité", in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950
- Memmi Dominique, *Faire vivre et laisser mourir : le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, La Découverte, Paris, coll. « Textes à l'appui », 2003, 305p
- Michel Barbara, *Figures et métamorphoses du meurtre*, PUG, Grenoble, 1991, 331p
- Moore Michael, *Bowling for Columbine*, Film, 2002, 1h54
- Molinié Magali, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Les empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, Paris, 2006, 328p
- Morin Edgar, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, 372p
- Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, éd.ESF, 1990
- Nizard Alfred, "La mortalité en France", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, n° 121, Paris, 2002
- Nobecourt Lorette, *En nous la vie des morts*, Grasset, Paris, 2006, 366p
- Nonnis Vigilante Serennella, "Encadrer la liberté : le statut et la destination des cendres dans le projet de réforme de la législation funéraire (2005-2006)", in *Quaderni*, n° 62 Hiver 2006-2007, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 57-67
- Nouveaux aspects de la place des morts*, Jalmalv, n° 86, sept. 2006, 83p
- Paco Ignacio Taibo, *Les morts ne sont plus ce qu'ils étaient*, Payot et Rivages, Paris, 2001
- Pastoureau Michel, *Noir. Histoire d'une couleur*, Seuil, Paris, 2008, 210p
- Prétentaine*, Anthropologie de l'ailleurs, n° 7/8, (« Anthropologie de l'Ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas »), octobre 1997
- Py Bruno, *La mort et le droit*, PUF, Paris, Que sais-je ?, 1997, 128p
- Petit Emmanuel, "La lutte des places à Chamonix : Quand la mort devient enjeu-spatial", in *Cybergeographie : European Journal of Geography* (en ligne), Politique, Culture, Représentation, document 475, mis en ligne le 28 octobre 2009, URL : <http://cybergeographie.revues.org/index22747.html>
- Ragon Michel, *L'espace de la mort*, Albin Michel, 1981, 352p
- Rigoulet Laurent, "Glamour à mort. Les cimetières de Hollywood", in *Télérama* (Hors Champs 5/6), n° 2900, Paris, 10 Août 2005
- Rilke Rainer Maria, *Le livre de la pauvreté et de la mort*, Actes Sud, Le Paradou, 1982
- Saramago José, *Les intermittences de la mort*, Seuil, Paris, 235p

Schumacher Bernard N., *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, Editions du Cerf, Paris, 2005, 316p

Sfez Lucien, *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Seuil, Paris, 1995, 400p

Urbain Jean-Didier, "Peut-on commémorer sans tombe, sans traces ?", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 293-303

Sennet Richard, *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris, 1979, 282p

Simmel Georges, "Métaphysique de la mort, in *La tragédie de la culture, et autres essais*", Editions Rivages, Paris, coll. « Rivages Petites Bibliothèques », 1988, pp. 167-176

Socio-anthropologie de la mort : Louis-Vincent Thomas: dix ans après, Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles : Univ. Libre, 3/4, 2005

Souffron Valérie, *Choix de mort, choix de vie. Pour une socio-anthropologie de la crémation*, thèse de doctorat en sociologie, Université Toulouse-II, 1999

Souvenirs et mémoire, Sciences Humaines, n° 107, Juillet 2000

Strauss Anselm, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Métailié, Paris, 1992, 192p

Strauss Anselm, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, textes réunis et présentés par Baszanger Isabelle, L'Harmattan, Paris, 1991, 311p

Sylvain Dominique, *L'absence de l'ogre*, Editeur : Viviane Hamy, Paris, 2007

Thomas Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975, 538p

Thomas Louis-Vincent, *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Payot, Paris, 1979, 284p

Thomas Louis-Vincent, "Le renouveau de la mort", in *Thanatologie*, n° 101-102, 1995, pp. 51-57

Thomas Louis-Vincent, *Anthropologie de l'ailleurs*, *Prétextaine* n°7/8, Octobre 1997

Thomas Louis-Vincent, "La mort, objet anthropologique", in *Prétextaine*, n° 7/8 (« Anthropologie de l'Ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas »), octobre 1997, pp. 225-235

Thomas Louis-Vincent, "La thanatologie ?", in *Prétextaine*, n° 7/8 (« Anthropologie de l'Ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas »), octobre 1997, pp. 207-208

Trompette Pascale, Boissin Olivier, "Entre les vivants et les morts : les pompes funèbres aux portes du marché", in *Sociologie du travail*, vol. 42, n° 3, 2000, pp. 483-504

Trompette Pascale, Caroly Sandrine, “En aparté avec les morts....Peurs, larmes et rire au travail : les métiers du funéraire”, in *Terrain*, n° 43, 2004, pp. 63-84

Trompette Pascale, *Le marché des défunts. Presses de Sciences Po*, Paris, 2008, 300p

Trompette Pascale, Boissin Olivier, *Les services funéraires. Du monopole public au marché concurrentiel, étude pour la DARES* (Direction de l'Animation de la Recherche des Etudes et des Statistiques), Ministère des affaires sociales, du travail et de la solidarité. Convention n°E322, 2000-2002, 265p

Urbain Jean-Didier, *La société de conservation*, Paris, Payot, 1978, 364p

Urbain Jean-Didier, “L'île des morts. La place des cimetières dans les sociétés occidentales”, in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1187-1204

Urbain Jean-Didier, “La cendre et la trace. La vogue de la crémation”, in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp.1207-1217

Valade Hélène, “Le choix funéraire des Français”, TNS-SOFRES, octobre 2003

Vallejo Fernando (1994), *La virgen de los sicarios*, Bogotá: Alfaguara, 1994

Veillées funéraires, Revue de Sciences Sociales, Herstel Jean, n°16, 1988-89, 112p

Vernant Jean-Pierre, *L'Individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, coll. « Folio Histoire », 1996, 232p

Von Trier Lars, *Anti-christ*, Film, 2009, 1h44

Vovelle Michel, *La mort et l'occident : de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1983

Vovelle Michel, *L'heure du grand passage : chronique de la mort*, Gallimard, Paris, 1993, 160p

Walter Tony, “Modern death: taboo or not taboo ?”, in *Sociology*, mai 1991, vol 25, n°2, pp. 293-310

Walter Tony, “Natural Death and the Noble Savage”, in *Omega 30*, 1995, pp. 237-248

Wieworka Michel (dir.), *Disposer de la vie, disposer de la mort*, Editions de l'Aube, Paris, 2006, 203p

Wilkerson Isabel, “New funeral option for those in a rush”, in *New-York Times*, 23 Février 1989, (<http://www.nytimes.com/1989/02/23/us/chicago-journal-new-funeral-option-for-those-in-a-rush.html>, consulté le 31 Août 2010 à 21h27)

Williams Patrick, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, MSH, Paris, 1993, 108p

Yonnet Paul, *Le recul de la mort, Tome I : L'avènement de l'individu contemporain*, Gallimard, Paris, « Bibliothèques des sciences humaines, 2006, 517p

Yourcenar Marguerite, *L'œuvre au noir*, Gallimard, Paris, 1968

Zarka, Y. C. (dir.), *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, Cités, no.2, PUF, Paris, 2000

Ziegler Jean, *Les vivants et la mort*, Seuil, Paris, 1975, 312p

II. Rites, rituels, ritualités

Actualité des Religions, “La mort, ses gestes et ses rites”, Guide pratique (hors série), n°1, 2001

Abriol Stéphane, Broqua Christophe, Loux Françoise, “Fin de vie, deuil et mémoire : nouveaux rituels à propos du sida”, in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 356-364

Bacqué Marie-Frédérique, “Retrouver l'émotion”, in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », pp. 9-17

Bacqué Marie-Frédérique, “Les vertus psychologiques des rites funéraires”, in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », pp. 247-274

Bacqué Marie-Frédérique, “Apports psychologiques des rites funéraires”, in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 114, 1998

Bacqué Marie-Frédérique, “Vers une mondialisation des rites funéraires ?”, in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 121, 2002, pp. 85-95

Baudot Pierre-Yves, *La fabrique de l'événement : socio-histoire des funérailles présidentielles (1877-1996)*, Paris, Editions du CNRS, à paraître [Titre provisoire]

Baudry Patrick, “Ritualisation, déritualisation. Nouvelles recherches de rituels”, in *Thanatologie*, n° 85-86, avril 1991, pp. 15-22

Baudry Patrick, “Le sens de la ritualité funéraire”, in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », pp. 223-244

Besanceney Jean-Claude, “Evolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles”, in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », pp. 169-195

Biot Christian, “Réflexion sur des célébrations de funérailles civiles”, in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 114, 1998

- Broqua Christophe, Loux Françoise (dirs), *Des soins palliatifs aux rituels*, Crisp, Paris, 1996
- Broqua Christophe et Loux Françoise, “Soins et lien social. A propos du Patchwork des noms”, in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 23, n° 2, 1999, pp. 79-99 (www.erudit.org/revue/as/1999/v23/n2/015601ar.pdf)
- Centlivres Pierre et Jacques Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd’hui*, Actes du Colloque de Neuchatel, 1981, L’Age d’homme, Lausanne, 1986, 196p
- Champion Françoise, “De la désagrégation des rites dans les sociétés modernes”, in *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Dianteill Erwan, Hervieu-Léger Danièle, Saint-Martin Isabelle (dir.), L’Harmattan, Paris, 2004, 297p
- Déchaux Jean-Hugues, “La fin du culte des morts ?”, in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L’Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 279-291
- Des Aulniers Luce (dir.), *Le rite, plus mort que vif*, Frontières, vol 4, n° 3, 1992
- Droz Yvan (dir.), “La violence et les morts. Éclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires”, Georg Editeur, Paris, coll. « Ethnos », 2003 (ouvrage issu d’une recherche menée pour le Comité International de la Croix-Rouge), 285p
- Fellous Michèle, Renard Jacques (dir.), *Rites de passage : naissance, mariage, mort*, Documentaire, La Sept/Arte, 52 mn diffusé en 1997
- Fellous Michèle, *A la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, L’Harmattan, Paris, février 2001, 244p
- Fellous, Michèle, “Mourir sans être né”, in *A la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, Fellous Michèle, L’Harmattan, Paris, février 2001, pp. 39-88
- Fellous Michèle, “Naissance et vie des rites. À propos des cycles de vie”, in *Informations sociales*, n° 70, 2008, pp. 32-40
- Gauthier François, “Le temple de l’honneur. Rituels et deuils dans le désert au festival *Burning Man*”, in *Frontières*, vol 17, n° 1, automne 2004, pp. 87-90
- Goguel D’Allondans Thierry (dir.), *Rites de passage : d’ailleurs, ici, pour ailleurs*, Edition Erès, Ramonville-Sainte-Agne, 1994
- Goguel D’Allondans Thierry, *Rites de passage, rite d’initiation. Lecture d’Arnold Van Gennep*, Les Presses de l’Université de Laval, Canada, 2002, 146p
- Hanus Michel, “Paroles, pratiques, rites et rituels”, in *Etudes sur la mort*, L’esprit du Temps, Paris, n° 114, 1998
- Heran François, “Le rite et la croyance”, in *Revue française de Sociologie*, vol. 27, n° 2, 1986, pp. 231-263

Hervieu-Léger Danièle, “Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président”, in *Le Débat*, n° 91 (dossier), 1996, pp. 23-30

Hervieu-Léger Danièle, “Problématiques anthropologiques autour des rites funéraires”, in Séminaires en ligne, 2003-2004 (Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux) <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/seminaires-en-ligne.html> (consulté le 16 décembre 2005)

Hervieu-Léger Danièle, “Rites et ritualités dans les sociétés ultramodernes”, Séminaires en ligne, 2003-2004 (Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux) <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/seminaires-en-ligne.html> (consulté le 28 Janvier 2006)

Hervieu-Léger Danièle, “Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président”, Séminaires en ligne, 2003-2004 (Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux) <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/seminaires-en-ligne.html> (consulté le 22 Avril 2006)

Hervieu-Léger Danièle, “Une cérémonie à la mémoire des morts de la rue. Etude de cas d'un rituel funéraire de haute modernité”, in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1607-1624

Hintermeyer Pascal, “Morts en exemple. Inscription des défunts dans la mémoire collective”, in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1626-1639

Hirsch Emmanuel, “Rites d'hospitalité en chambre mortuaire”, in *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Dianteill Erwan, Hervieu-Léger Danièle, Saint-Martin Isabelle (dir.), L'Harmattan, Paris, 2004, pp.229-234

Isambert François, *Rites et efficacité symbolique, essai d'anthropologie*, Cerf, Paris, 1979, 228p

Jeffrey Denis, “Approches symboliques de la mort et ritualités”, in Goguel D'Allondans Thierry (dir.), *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Edition Erès, Ramonville-Sainte-Agne, 1994

Jeffrey Denis, “Rituels sauvages, rituels domestiqués”, in *Religiologiques* (Internet), n° 16, automne 1997

Jeffrey Denis, *Eloges des rituels*, PUL, Laval, 2004, 240p

Joas Hans, *La créativité de l'agir*, Edition du Cerf, Paris, Paris, coll. « Passages », 1999, 312p

Julier-Costes Martin, “Le groupe des pairs face à la mort d'un(e) ami(e). Réflexions sur la créativité rituelle contemporaine”, in *Regard sur les jeunes et leurs relations*, Charbonneau Johann, Bourdon Sylvain (dir.), UCS-INRS (Canada), à paraître en 2010

Julier Martin, “Les jeunes et la mort. Études des ritualités funéraires chez les 18-25 ans”, in *Jalmaalv*, septembre 2006, pp. 19-22

Kammerer Jean, “Les rites funéraires et leur prise en compte actuelle dans l’église catholique”, in *Etudes sur la mort*, L’Esprit du Temps, Paris, 1998, n°114

Kirtadze Nino, *Dites à mes amis que je suis mort*, Documentaire, Arte France, Huit et Plus Production, 2003, 87mn

Lalouette Jacqueline, “Funérailles civiles : d’un siècle à l’autre”, in *Autrement*, n° spécial Deuil. Vivre c’est perdre, n° 128, mars 1992, pp. 190-220

La mort perso, TSR 1, Scène de Ménage, n° 31, mai 2007, <http://www.tsr.ch/video/emissions/archives/scenes-de-menage/1597526-perso-nouveaux-rites-funeraires-la-mort-comme-vous-ne-l-avez-jamais-vue.html#id=1597526>

Lamoureux Yves, “Rites funéraires et groupes familiaux d'appartenance”, in *Empan*, 3/2002 (n°47), pp. 105-111(URL:www.cairn.info/revue-empan-2002-3-page-105.html)

La Vie, “Les nouveaux rites de la mort”, semaine du 30 octobre 2003, n°3035

Le Breton David, “Rites personnels de passage. Jeunes générations et sens de la vie”, in *Hermès*, n° 43, CNRS Editions, 2005, pp. 101-108

Le Coz, Jean-Pierre, “Interruption médicale de grossesse et nouvelles figures de ritualisation de la mort”, in Journée d’études « *Rituels de la mort. Inventions, transformations et recompositions* », A. Moussaoui (dir.), MMSH, Aix-en-Provence, 19 mars 2004

Lemieux Raymond (dir.), *Retrouver le sens du rituel*, in *Frontières*, vol 4, n°1, 1991

Lévy Joseph-Josy, “Les rituels sauvages: perspectives sociopsychologiques”, in *Religiologiques* (Internet), 16 (automne 1997)

Lherm Adrien, “Les enjeux sociaux du rite : l'exemple de la fête d'Halloween”, in *Hypothèses*, 1/1997, pp. 23-30

Lussier Roger, “La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires”, in *Religiologiques*, n° 19 (printemps 1999)

Maisonneuve Jean, *Les rituels*, PUF, Paris, coll. « Que sais-je ? », 1988

Mohen Jean-Paul, *Les rites de l'au-delà*, Odile Jacob, Paris, 2005, 326p

Moussaoui A. (dir.), *Rituels de la mort. Inventions, transformations et recompositions*, Journée d’études, MMSH, Aix-en-Provence, 19 mars 2004

Péruchon Marion (dir.), *Rites de vie, rites de mort : les pratiques rituelles et leurs pouvoirs*, ESF Editeur, Paris, 1997, 231p

Quels rites aujourd’hui ?, Cultures en mouvement (Sciences de l’Homme et Sociétés), n° 29, Juillet/Août 2000

Riffard Pierre, “Les morts innomées : peut-on développer des rites lors de l'interruption médicale de grossesse ?”, in *Etudes sur la mort*, n° 114, 1998

Rites et mise en scène de la vie sociale, Informations Sociales, n°70, 1998

Rites et rituels, *Etudes sur la mort*, n° 114, décembre 1998

Rivière Claude, *Les rites profanes*, PUF, Paris, 1995, 261p

Rivière Claude et Albert Piette, *Nouvelles idoles, nouveaux cultes ; Dérivées de la sacralité*, L'Harmattan, Paris, coll. « Mutations sociales et complexité », 1990, 241p

Rocca Cécile, “Les morts de la rue”, in *Etudes sur la mort*, 2002/2, n° 122, pp. 17-43

Rouault Yolaine, “La place des familles dans l'évolution de la ritualisation des obsèques”, in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 217-226

Saint-Martin Isabelle, “Art, espace et rite religieux en milieu hospitalier”, in *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Dianteill Erwan, Hervieu-Léger Danièle, Saint-Martin Isabelle (dir.), L'Harmattan, Paris, 2004, pp.239-261

Segré Monique (dir.), *Rites, mythes et symboles dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1997, 314p

Segalen Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998, 128p

Segalen Martine, *Eloge du mariage*, Gallimard, La Découverte, 2003, 128p

Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels, Ethnologie Française, XXVIII, 1998 / 1, 155p

Souffron Valérie, “Pratique et philosophie crématiste : analyse des cohérences et des mutations d'un anti-rite”, in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 293-201

Thomas Louis-Vincent, *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, 294p

Traditions, rites, croyances face à la mort : comment se reconstruire ?, Pèlerin, (Hors-Série), n° 7

Turner Victor, *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, PUF, Paris, coll. « Ethnologie », 1990, 206p

Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, A. et J. Picard, Paris, 1981, 288p

Vandendorpe Florence, “Practices surrounding the dead in French-speaking Belgium : Rituals in Kitlike Form”, in *Handbook of Death and Dying*, 2003, SAGE Publications, 18 sept. 2009 (http://sage-ereference.com/death/Article_n61.html)

III. Générations, Jeunes, Pairs

Adolescence et suicide, organisé par l'association Savoirs Jeunesse, au Centre Européens de la Jeunesse à Strasbourg, le 30 avril 2010 (avec la participation de X. Pommereau)

Ait El Cadi Hakima, "Le corps efféminé ou la mort masquée", in *Agora : Les jeunes face à la mort*, n° 34, 4^{ième} trimestre, 2003

Amiel Christiane, "Traverses d'un pèlerinage. Les jeunes, le vin et les mort", in *Terrain*, n° 13, 1989, pp. 15-28

Attias-Donfut Claudine, *Générations et âges de la vie*, PUF, Paris, 1991

Baudry Patrick, *Le corps extrême, sociologie des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan, 1991, 240p

Aubert Nicole, *Le culte de l'urgence, La société malade du temps*, Flammarion, Paris, 2003, 375p

Blair Elsa, *Muertes violentas. La teatralizatiòn del exceso*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín (Colombie), 2004, 204p

Boia Lucian, *Quand les centenaires seront jeunes. L'imaginaire de la longévité de l'Antiquité à nos jours*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, 246p

Campiche Roland (dir.), *Jeunes et religions en Europe*, Cerf, 1997

Chauvin Louis, *Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France au XXe Siècles*, PUF, Le Lien Social, 2^e édition mise à jour 2002, Mars, 301p

Depardon Raymond, Landrieu Josée, *A tombeau ouvert*, Editions Autrement, Paris, 2000, 179p

Delumeau Jean, "Les emblèmes de la jeunesse. Attributs et mises en scène des jeunes dans l'image médiévale", in *Histoire des jeunes en Occident. T. 1 : De l'Antiquité à l'époque moderne. T. 2 : L'époque contemporaine*, dir. Levi Giovanni et Schmitt Jean-Claude, Seuil, Paris, pp. 255- 275

Donnadiou Sylvie, "La mort d'un élève", in *La Mort d'un enfant. Fin de vie de l'enfant, le deuil des proches*, Hanus Michel (dir.), Broché, 2006, coll. Espace Ethique, pp. 241-247

Dagnaud Monique, *La teuf. Essai sur le désordre des générations*, Seuil, Paris, 2008, 200p

Dubar Claude, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, Paris, 255p

Dubroca-Lafitte, Brigitte, "La mort d'un élève, protocole d'accompagnement en milieu scolaire mis en place dans l'académie de Rouen", in *La mort, le deuil, le suicide à l'école, Études sur la mort 2007- 1 (n° 131)| ISSN 1157-0466 | ISSN numérique : en cours | ISBN : 2-84795-104-2,| pp. 87 à 94*

- Dupont Sébastien, Lachance Jocelyn (dir.), *Errance et solitude chez les jeunes*, Téraèdre, Paris, 2007, 103p
- Dupont Sébastien, *Seul parmi les autres. Le sentiment de solitude chez l'enfant et l'adolescent*, Erès, Toulouse, 2010
- Duvignaud Jean, *Fêtes et Civilisations*, Actes Sud, Arles, 1991
- Duvignaud Jean, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Téraèdre, Collection : L'anthropologie Au Coin de La Rue, Paris, 2007
- Fabre Daniel, "Faire la jeunesse au village", in *Histoire des jeunes en Occident*, Levi Giovanni, Schmitt Jean-Claude (dir.), Le Seuil, Paris, 1996, pp. 51-83
- Galland Olivier, *Les jeunes*, La Découverte, Paris, 2002, 124p
- Galland Olivier et Bernard Roudet (dir.), *Les valeurs des jeunes. Tendances en France depuis 20 ans*, L'Harmattan, Paris, 2001
- Galland Olivier, *Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie*, Arman Colin, Paris, 2007
- Garth Vigilant Lee, B. Williamson John, "To die, by mistake : accidental deaths", in *Handbook of Death and Dying*, 2003, SAGE Publications, 18 Sept. 2009, (http://sage-reference.com/death/Article_n21.html)
- Gaultier Jean-François, *La recomposition du Religieux et du Politique dans la société du marché. Fêtes techno et nouveaux mouvements contestataires*, 434p. Thèse présentée en Sciences des Religions, Université du Québec à Montréal, avril 2006
- Goguel D'Allondans Thierry, *Une anthropologie de la mort adolescente*, in *Agora Les jeunes face à la mort*, n° 34, 4^{ième} trimestre, 2003
- Goguel D'Allondans Thierry, Jeffrey Denis (dir.), *Chemin vers l'âge d'Homme. Les risques à l'adolescence*, Presses Universitaires de Laval, 2008, 137p
- Gueulette Jean-Marie, *Reste auprès de moi, mon frère. Vivre la mort d'un ami*, Les éditions du Cerf, Paris, 2004, 95p
- Hanus Michel, "L'enfant et la mort aujourd'hui", in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Bacqué Marie-Frédérique (dir.), Odile Jacob, Paris, 1997, coll. « Opus », pp. 149-166
- Jeffrey Denis, "L'excès festif et l'échange symbolique", in *Agora: Les jeunes face à la mort*, n°34, 4^{ième} trimestre, 2003
- Jeunes et multimédias : vers de nouvelles formes "d'ex-expression" du sujet*, Actes de la journée d'études du 1er Octobre 2007, Pôle de ressources "Conduites à risqué" (Conseil Général du Bas-Rhin)

Julier Martin, *La Jeunesse surprise par la mort. Études des rites et des pratiques funéraires chez les 19-25 ans*, 118p. Mémoire de Master 2 en sociologie, Strasbourg, 2004

Julier Martin, “Morts précoces et cérémonies sauvages”, in *Repère Social*, n° 71, nov.2005, pp. 14

Julier Martin, “Dynamique de la solitude et l’errance chez les jeunes endeuillés”, in *Errance et Solitude chez les jeunes*, dir. Sébastien Dupont et Jocelyn Lachance, Têaaèdre, coll. "Passage aux Actes, Paris, 2007, pp. 89-94

Julier Martin, “La jeunesse surprise par la mort”, in *Les rites autour du mourir*, dir. Marie-Jo Thiel, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008

Julier-Costes Martin, “La mort d’un(e) ami(e). Récits et corps face à l’absence. Exercice sur la mémoire de l’ami(e) disparu(e)”, Communication, Colloque : *Pratiques narratives et pratiques corporelles : expériences vécues, jeunesse, ou le sens d’être soi dans la société des médiations silencieuses*, 77^e Congrès de l’ACFAS, Mai.Congrès de l’ACFAS, Mai 2009

Julier-Costes Martin, “La mort en mosaïque ou comment recomposer l’identité d’un(e) jeune disparu(e)”, Colloque : *L’identité sur mesure : jeunesse et construction identitaire*, 77^e Congrès de l’ACFAS, Ottawa, Mai 2009

Lachance Jocelyn, *La temporalité comme matériel d’autonomie chez les jeunes. Risques, jeux et rituels juvéniles dans la société hypermoderne*, 323p. Thèse de doctorat en sociologie et en sciences de l’éducation, en cotutelle (Laval-Strasbourg), soutenue en 2009

Lachance Jocelyn, “Cocktails à base d’ectasy et rapport au temps chez les jeunes consommateurs”, in *Chemin vers l’âge d’Homme. Les risques à l’adolescence*, Goguel D’Allondans Thierry, Jeffrey Denis (dir.), Presses Universitaires de Laval, 2008, pp. 99-107

Lachance Jocelyn, Hugues Paris, Dupont Sébastien (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes. Penser l’adolescence avec le cinéma*, Les Presses Universitaires de Laval, 2009, 151p

L’adolescent et la mort, Etudes sur la mort, n° 113, juin 1998

La mort, le deuil à l’école, Etudes sur la mort, n° 131, avril 2008

Le Breton David, *Anthropologie du corps et de la modernité*, PUF, Paris, 1990, 263p

Le Breton David, *L’adieu au corps*, Editions Métailié, Paris, 1999, 240p

Le Breton David, *Conduites à risques. Des jeux de mort au jeu de vivre*, PUF, Paris, 2002, 225p

Le Breton David, “Le grand frisson. Jeux délibérés avec la mort : la quête de soi”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, pp. 1075-1088

Les deuils dans l’enfance, Etudes sur la mort, n° 115, mars 1999

Les jeunes et le risque, Agora, n° 27

Les jeunes face à la mort, Agora, n° 34, 4^{ième} trimestre, 2003

Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Nathan, Paris, 1990, [1928], 122p

Langlois Emmanuel, “La place des pairs dans la confrontation à la maladie”, in *Faire face et s'en sortir*, Châtel, V., Soulet, M-H, (dir.), Vol 2 : Développement des compétences et action collective, Editions Universitaires Fribourg, Fribourg, Suisse, pp. 59-64.

L'enterrement d'une amie en 1898 (Lettre), Frontières, vol. 20, n° 2, 2008, pp. 110-111

Maillé Emilio, *Rosario Tijeras*, Film, Pretty Pictures, 2006, 1h52, tiré du livre de Vallejo Fernando (1994), *La virgen de los sicarios*, Bogotá: Alfaguara, 1994

Pommereau Xavier, “L'adolescent suicidaire : en finir avec quoi ?”, in *Agora : Les jeunes face à la mort*, n° 34, 4^{ième} trimestre, 2003

Qui sommes-nous ? Les âges de la vie bouleversés, Sciences Humaines, n° 193, Numéro spécial, mai 2008

Régine Sirota, “Le gâteau d'anniversaire. De la célébration de l'enfant à son inscription sociale”, in *La lettre de l'enfance et de l'adolescence* 1/2004 (n° 55), pp. 53-66. (www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-1-page-53.html, consulté le 14 mai 2008)

Segalen Martine, *A qui appartiennent les enfants*, Tallandier, Paris, 2010

Serrano Amaya José Fernando, *Menos querer mas de la vida. Conceptiones de vida y muerte en jovenes urbanos*, Siglo del Hombre Editors, Bogotá (Colombie), 2004, 228p

Simon François, “Tous les oiseaux ne se cachent pas pour mourir...L'intolérable idée de la mort sur la route”, in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Pennec Simone (dir.), Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 349-356

IV. Deuil

Bacqué Marie-Frédérique, *Le deuil à vivre*, Odile Jacop, Paris, 1992

Baudry Patrick, *Le deuil impossible*, Eshel, Paris, coll. « Fenêtres sur »/La mort, 2001, 94p

Baudry Patrick, “Travail du deuil, travail de deuil”, in *Etudes*, 2003/11, Tome 399, pp. 475-482 (www.cairn.info/revue-etudes-2003-11-page-475.html)

Beauthéac Nadine, *Hommes et femmes face au deuil, Regards croisés sur le chagrin*, Albin Michel, Paris, 2008, 263p

Bourgeois M.-L., “Etudes sur le deuil. Méthodes qualitatives et méthodes quantitatives”, in *Annales médico-psychologiques*, 164, n° 4, juin 2006, pp. 278-291

Cavailler Paul, "Le deuil, outil de l'autonomie", in *Le journal des psychologues*, vol. 15, n°78, juin 1990, pp. 805-807

Déchaux Jean-Hugues, "Neutraliser l'effroi. Vers un nouveau régime du deuil", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1153-1171

Deuil : vivre c'est perdre, Autrement (Série Mutations), n° 128, n° spécial, mars 1992, 219p

Freud Sigmund, "Deuil et mélancolie (1917)", in *Métopsychoanalyse*, traduit de l'Allemand par J. Laplanche et J-B. Pontalis, Gallimard, Paris, coll. « Folio Essais », 1987, pp. 145-171

Gilbert Sandra M., *Death's Door. Modern Dying and The Ways We Grieve*, W.W. Norton and Company, New-York et Londres, 2007, 608p

Glaser Barney et Strauss Anselm, *Awareness of dying*, Adline Publishing Company, Chicago, 1965, 305p

Gorer Geoffrey, *Ni pleurs ni couronnes (précédé de Pornographie de la mort)*, E.P.E.L., Paris, 2004, 200p

Hanus Michel, *Les enfants en deuil. Portraits du chagrin*, Edition Frison-Roche, Collection Face à la mort, Paris, 1997, 405p

Hanus Michel, "Les deuils en famille aujourd'hui", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), L'Esprit du temps, Paris, coll. « Psychologie », 1998, pp. 231-248

Hanus Michel, "Evolution du deuil et des pratiques funéraires", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 121, 2002

La Consolation, Le Sens des Choses, France Culture, 10 émissions (<http://www.franceculture.com/emission-le-sens-des-choses.html>).

La mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance, Autrement (Série Mutations), n° 87, n° spécial, février 1987, 220p

Le deuil après suicide, Études sur la mort, n° 127, octobre 2005

Loisel Jean-Pierre, Martin Olivier (dir.), *Le vécu et la perception du deuil et des obsèques*, CREDOC, Novembre 1999

Mestre Aurélia, "Eros et Thanatos. La théorie freudienne de l'instinct de mort dans la psychanalyse contemporaine", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, pp. 931-948

Nahoum-Grappe Véronique, "Le goût des choses", in *Autrement*, Deuil : vivre c'est perdre, n° 128, n° spécial, mars 1992, pp. 158-170

Roudaut Karine, *Eléments pour une sociologie du deuil : une analyse compréhensive de l'action normative du point de vue des endeuillés*, 496p. Thèse pour le doctorat en sociologie, Université Paris 4, Septembre 2003

Roudaut Karine, "Le deuil : individualisation et régulation sociale", in *A contrario*, 1/2005 (Vol. 3), pp. 14-27, URL : www.cairn.info/revue-a-contrario-2005-1-page-14.html

Roudaut Karine, "Les nouvelles formes de régulation sociale de la mort et du deuil", in *Les cahiers de l'ARS*, n°3, pp. 227-242

Urbain Jean-Didier, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Payot, Paris, 1989, 358p

Veyrié Nadia, "Le deuil aujourd'hui. De la violence d'un vécu au dévoilement d'une gestion socio-économique", in *Présentaine*, n° 7/8 (« Anthropologie de l'Ailleurs. Présence de Louis-Vincent Thomas »), octobre 1997, pp. 77-88

Walter Tony, *The revival of death*, Routledge, Londres, 1994, 228p

Wetzel Marc, "Rire à en pleurer", in *La mort à vivre*, in *Autrement*, Deuil : vivre c'est perdre, n° 128, n° spécial, mars 1992, pp. 171-179

Winkel Heidemarie, "A postmodern culture of grief ? On individualization of mourning in Germany", in *Mortality*, Vol. 6, n° 1, March 2001, pp. 65-79

V. Fin de vie

Caradec, Vincent, *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Armand Colin, Edition 128, Paris, 2008, 128p

Castra Michel, *Bien mourir, sociologie des soins palliatifs*, PUF, 2003, 392p

Echène Agnès, "Haine de la vieillesse", in *Le Débat*, n° 129, 2004, pp. 136-142

Eersel (van) Patrice, "Expériences de la mort approchée. Histoire des NDE", in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1253-1276

Elias Norbert, *La solitude des mourants*, Pocket, Paris, 2002, 120p

Fin de vie, La Vie (dossier), Semaine du 25 novembre 2004, n° 3091

Fior Sylviane, "Jusqu'où les vivants accompagnent-ils les mourants ?", in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L'Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 175-185

Hanus Michel, "Itinéraire d'une maladie grave", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 114, 1998

- Hennezel (De) Marie, *La mort intime : ceux qui vont mourir nous apprennent à vivre*, Robert Laffont, Paris, 1995, 231p
- Higgins Robert William, Ricot Jacques et Baudry Patrick, *Le mourant*, M-Editer, France, 2006
- Higgins Robert William, “L’invention du mourant. Violence de la mort pacifiée”, in *Esprit*, n° 291, 2003, pp. 139-169
- Higgins Robert William, “Le sujet mourant. La mort en état d’exception”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1091-1108
- Higgins Robert William, “La mort orpheline. La question du deuil impossible”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1641-1653
- Hintermeyer Pascal, “La mort consentie”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1044-1059
- Hintermeyer Pascal, “La quête de la bonne mort”, in *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, sous la direction de Pennec Simone, Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, pp. 100-110.
- Hintermeyer Pascal, “Les critères du bien mourir”, in *Gérontologie et société*, n° 108, Paris, 2004, pp. 73-88
- Hintermeyer Pascal, *Euthanasie. La dignité en question*, Buchet Chastel, Paris, 2003, 169p (traduction portugaise : *Euthanàsia, a dignidade em questão*, São Paulo, edições Loyola, 2006)
- Howarth Glennys, *Death and Dying: a Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2007, 312p
- Javeau Claude, *Mourir*, Les Eperonniers, Bruxelles, 2000, 160p
- Kübler-Ross Elisabeth, *On death and Dying*, MacMillan, New-York, 1969, 288p
- Kübler-Ross Elisabeth, *La mort, dernière étape de croissance*, Editions du Rocher, Monaco, 1985, 217p
- Kübler-Ross Elisabeth, *Mémoires de vie, mémoires d’éternité*, Jean Claude Lattes, Pocket, 1998, 361p
- Kellehear Allan, *A social History of Dying*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 310p
- Lebeer Guy, “Soins palliatifs : la recherche de l’entre deux”, in *Science sociale et santé*, mars 2003, p 65

Legros Jean-Philippe, "Accompagner la mort d'un nouveau-né en maternité", in *Etudes sur la mort*, n°114, 1998

Marin Isabelle, *Allez donc mourir ailleurs*, Buchet/Chastel, Paris, 2004, 226p

Melgar Fernand, *Exit : le droit de mourir*, Documentaire, 1h16, 2005

Meuwly Myriam, "Partir en beauté", in *Le Temps*, Genève, 28 Janvier 2006

Minot J. C. et Lert France, *Le travail invisible des équipes de soutien et conseil en soins palliatifs au domicile*, Science sociale et santé, mars 2003

Mitford Jessica, *The American Way of Death*, Simon and Schuster, New-York, 1963

Pennec Simone (dir.), *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Centre De Recherche Bretonne Et Celtique, Brest, 2004, 398p

Preiswerk Yvonne, *Le repas de la mort*, Sierre : Monographie, coll. Mémoires-Vivantes, 1983

Sahebi Mehdi, *Le temps des adieux*, Documentaire, sur la mort de Guiseppe Tommasi, 1h03, 2007

Seale Clive, *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 248p

Van Eersel Patrice, *La source noire. Révélation aux portes de la mort*, Grasset et Fasquelle, 1986, 372p

VI. Religieux / Croyance / Déplacement du sacré

Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, 2003, 684p

Aubert Nicole, *L'individu hypermoderne*, Erès, Paris, 2004, 320p

Bastide Roger, *Le sacré sauvage*, Stock, Paris, 1997, [1975], 229p

Biot Christian, "De nouvelles expressions de l'expérience spirituelle", in *Etudes sur la mort*, L'Esprit du Temps, Paris, n° 121, 2002

Bobineau Olivier et Tank-Stoper Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, coll. "128", Paris, 2007, 128p

Bodart Senn J., "Chacun compose l'univers religieux qui lui convient", *Repère Social*, n° 56, avril 2004, pp. 23

Boisvert Yves (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, 193p

- Bréchon Pierre, “Les recompositions flottantes du croire”, in *Esprit*, n° 333, mars-avril 2007, pp. 136-145
- Caillois Roger, *L’homme et le sacré*, Flammarion, Paris, 1988, [1939], 250p
- Campiche Roland (dir.), *Jeunes et religions en Europe*, Cerf, 1997
- Champion Françoise, “Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes”, in *Le Fait religieux*, Delumeau Jean, Fayard, 1993, pp. 742-770
- Chauvel Louis, “La religion des sans-religions”, *Revue de l’OFCE*, n° 153, 95, pp. 260-267
- Des vivants chez les morts. Voyages dans l’au-delà*, Religions et Histoire, n° 30, Janvier/Février 2010
- Dianteill Erwan, Löwy Michael, *Sociologies et religion. Approches dissidentes*, volume II, PUF, 2005, 188p
- Dianteill Erwan, Hervieu-Léger Danièle, Saint-Martin Isabelle (dir.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, L’Harmattan, Paris, 2004, 297p
- Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1960, [1912], 647p
- Durkheim Emile, *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, [1897], 530p
- Effervescences religieuses dans le monde*, *Esprit*, n° 333, avril-mai 2007, 383p
- Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987, [1957], 185p
- Ferrarotti Franco, *Le retour du sacré. Vers une foi sans dogmes*, Méridiens/Klincksieck, Paris, 1994, 258p
- Figures de l’individualisme dans le religieux contemporain*, Journée d’études « jeunes chercheurs », CEIFR-EHESS, 12 Décembre 2008
- Gagnebin Laurent, *Le protestantisme*, Flammarion, Paris, 1997
- Girard René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, 534p
- Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 2001, 300p
- Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti, Conférence à la Paroisse Saint Germain l’Auxerrois, 1999*,
(<http://www.saint.germain.free.fr/conferences/conferences00/hervieuleger.html>)
- Isambert François, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Edition de minuit, coll. Le sens commun, Paris, 1982, 320p

- Jeffrey Denis, Le Breton David, “Corps et sacré”, in *Religiologiques*, n° 12, 1995
- Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Armand Colin, Paris, 1998, 168p
- Jeffrey Denis, “Religion et postmodernité : un problème d’identité”, in *Religiologiques*, n°19, (printemps 1999)
- Kammerer Jean, “Les interventions religieuses auprès des familles”, in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux J-H, Hanus M., Jésus F. (dir.), L’Esprit du Temps, Paris, 1998, pp. 153-164
- Lambert Yves, “La Tour de Babel des définitions de la religion”, in *Social Compass*, 38,(1), 1991, pp 73-85
- Lambert Yves, Michelat Guy, *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, L’Harmattan, 1992
- La mort et les mystères de l’au-delà*, La Vie (Hors-Série)
- La vie après la mort. Ce que les religions nous disent de l’au-delà*, Le Monde des Religions, n° 40, mars-avril 2010
- La religion, un enjeux pour les sociétés*, Sciences Humaines (Hors série), n°41, juin-juillet 2003
- Les nouveaux visages de la croyance*, Sciences Humaines, n° 149, mai 2004
- Le XXe siècle sera-t-il religieux ?*, Philosophie Magazine, Mensuel n° 22, Septembre 2008
- L’offensive des religions*, Manières de Voir, n° 48, Novembre-Décembre 1999
- L’origine des religions*, Sciences Humaines (Grand Dossier), n° 5, Janvier-Février 2007
- L’univers des croyances. L’avenir du christianisme. L’individualisation des pratiques. L’essor des croyances parallèles*, Futuribles, n° 260, Janvier 2001
- Lussier Roger, “La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires”, in *Religiologiques*, n°19 (printemps 1999)
- Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979, 128p
- Mayer Jean-François, *Internet et Religion*, Infolio Editions, Gollion (Suisse), 2005, 179p
- Ménard Guy, “Les déplacements du sacré et du religieux”, in *L’étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*, Larouche Jean-Marc, Ménard Guy (dir.), PUL, Laval, 2001, (http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div23.html)
- Ménard Guy, “Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux”, in *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*,

Yves Boisvert, dir., Montréal, Liber, 1998

Ménard Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Téraèdre, Paris, 2001, 228p

Ménard Guy, Saint-Germain Philippe, *Visage du religieux dans le monde contemporain*, in *Cultures et Sociétés (Sciences de l'Homme)*, Téraèdre, n° 6, Avril 2008, 153p

Nouvelles religiosités et croyances parallèles, Sciences Humaines (Hors série), n°21, juin-juillet 1998

Persistence et renouveau du sacré, Cultures en mouvement (Sciences de l'Homme et Sociétés), n° 20, Septembre 1999

Rinponché Sogyal, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Editions de La Table Ronde, 2003, 588p

Traces du sacré, Centre Pompidou (exposition), Paris, du 7 mai au 11 août 2008

Willaime Jean Paul, "Reconfigurations ultramodernes", in *Esprit*, n° 333, mars-avril 2007, pp. 146-155

VII. Mort et médias

Barthes Séverine, "Chris Carter paranoïaque ? Le complexe sémantique de la perte comme vecteur herméneutique et creative", in *La chose publique. Ethique, Politique et Société*, Dossier *L'œil des séries sur les séries télévisées américaines*, PUPS, n° 11, oct. 2009, pp. 259-272

Barthes Séverine, *Du "temps de cerveau disponible" ? Rhétorique et sémio-stylistique des séries télévisées dramatiques américaines de primetime diffusées entre 1990 et 2005*, thèse de doctorat en sociologie, soutenue le samedi 13 février 2010

Billier Jean-Cassien, "24 Heures Chrono ou comment justifier la torture", in *La chose publique. Ethique, Politique et Société*, Dossier *L'œil des séries sur les séries télévisées américaines*, PUPS, n° 11, oct. 2009, pp. 209-215

Blanchard Gérard, "La mort dans les médias contemporains", in *La mort et l'oubli, 12 ans de thanatologie et deux photographes : T. Lehti et J. Watts*, Crettaz Bernard, Delécraz Christian (dir.), Musée d'Ethnographie-Annexe de Conches, Genève, 1995, pp. 41-45

Chavel Solonge (dir.), *Littérature, arts et culture – : L'œil des séries sur les séries télévisées américaines*, Dossier, PUPS, n° 11, Oct. 2009, pp. 181-285

Esquenazi Jean-Pierre, *Mythologie des séries télé*, Le cavalier bleu, Paris, 2009, 96p

Guillemette Faure, "Qu'est-ce qui arrive aux comptes facebook apres la mort ? ", in *Rue89*, Les Inrocks (ex-Rue89) | 21/01/2009 | 17H35
(<http://www.rue89.com/et-pourtant/2009/01/21/quest-ce-qui-arrive-aux-comptes-facebook-apres-la-mort>)

Grellier Delphine, “La figuration de la mort dans les jeux vidéo de rôles et d’aventures. De la fonction euphémisante de l’imaginaire”, <http://www.omnsh.org/spip.php?article54>

Guéran Jean-Philippe, “La nuit des morts vivants. Apparitions et histoires des revenants au cinéma”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe, Bayard, Paris, 2004, pp. 1346-1358

Julier-Costes Martin, “Mises en scènes et mises en sens de la mort dans les séries télévisées”, Communication lors de la journée d’étude « Mort et Cinéma », Sénat, organisation *Etudes sur la mort*, 15 Décembre 2010

La mort dans les médias, Colloque du 15 Décembre 2010, Sénat, Etudes sur la mort

Les séries télés : l’Amérique en 24 épisodes, France Culture, Lagane Benoît, Vérat Eric, juillet-août 2008

Les séries télés : le monde en 25 épisodes, France Culture, Lagane Benoît, Vérat Eric, Juillet-Août 2009

Lesoeurs Guy, “La santé à l’écran. Médecine et patients et au cinema”, in *Tétraèdre*, Paris, coll. « L’Anthropologie au coin de la rue », 2003, 158p

Mythographies, France Culture, Mital Alexis, Juillet-Août 2008

Naudin Odile, “La mort dans l’actualité”, in *Les familles face à la mort : entre privatisation et resocialisation de la mort*, Déchaux Jean-Hugues, Hanus Michel, Jésus Frédéric (dir.), Paris : L’Esprit du temps, coll. « Psychologie », 1998, pp. 85-96

Peyret Emmanuel, “Le mail de la mort”, in *Libération*, 31 Octobre 2007

Pushing Daisies. La mort leur va si bien, Générique(s) Culture Séries, n° 019, Novembre/décembre 2008

Samocki Jean-Marie, “La folie de la cohésion - sur la série Dexter”, in *Raison Publique. Ethique, Politique et Société*. Dossier *L’œil des séries sur les séries américaines*, coordonné par Solongue Chavel, PUPS, n° 11, Oct. 2009, pp. 247-257

Trémel Laurent, Bouthors Mathilde, “Mourir c’est perdre. Scénarisation de la mort dans les jeux vidéos”, in *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Lenoir Frédéric et Tonnac (De) Jean-Philippe Bayard, Paris, 2004, pp. 1221-1232

True Blood. Après Six Feet Under Alan Ball montre les crocs, Générique(s) Culture Séries, n° 020, Janvier/Février 2009

Wincler Martin, “La France et les Etats-unis au miroir des séries”, in *La chose publique. Ethique, Politique et Société*, Dossier *L’œil des séries sur les séries américaines*, PUPS, n° 11, oct. 2009, pp. 195-207

Tables des figures

Fig. 1 : Quilt du Patchwork	53
Fig. 2 : Ghost-bikes	86
Fig. 3 : Burning Man Festival.....	114
Fig. 4 : Le Man.....	112
Fig. 5 : My DeathSpace.....	115
Fig. 6 : Profil My DeathSpace.....	116
Fig. 7 : Concours Renault.....	130
Fig. 8 : Bones	143
Fig. 9 : Dead Like Me	146
Fig. 10 : Six Feet Under	150
Fig. 11 : Six Feet Under	150
Fig. 12 : Six Feet Under	150
Fig. 13 : Six Feet Under	150
Fig. 14 : Six Feet Under	150
Fig. 15 : Six Feet Under	150
Fig. 16 : Vignette (Figure type)	161
Fig. 17 : Vignettes 1 à 15	162
Fig. 18 : Vignettes 16 à 28	163
Fig. 19 : Amis et Tipi	249
Fig. 20 : Amis regardant la déambulation.....	251
Fig. 21 : Stèle 1.....	254
Fig. 22 : Stèle 2	252
Fig. 24 : Graff	275
Fig. 25 : In Memory of Stick.....	275
Fig. 26 : Maliciane 1	278
Fig. 27 : Maliciane 2	279
Fig. 25 : Photomaton	373

Table des matières

Sommaire	7
Remerciements	12

INTRODUCTION	17
---------------------------	----

Première Partie : Entre refoulement social et nouvelles ritualisations de la mort	25
--	-----------

Chapitre I : Evolution des attitudes et des représentations sociales en Occident face à la mort du Moyen Age au XXe siècle	25
---	-----------

1. Compréhension anthropologique de l'Homme face à la mort	27
1.1 La dialectique individu/collectif	27
1.2 Les conceptions premières de la mort	28
1.3 La crise de la mort	30
2. Une histoire de la mort du Moyen Age au XXe siècle	32
2.1 La mort apprivoisée	32
2.2 « La mort de soi »	33
2.3 La mort de toi	34
2.4 La mort inversée	36
3. Tabou et refoulement social de la mort au XXe siècle	39
3.1 Pornographie de la mort	39
3.2 Seuls et démunis face à la mort	40
3.2.1 La perspective sociologique	40
3.2.2 La perspective psychologique	42
3.3 De l'église aux pompes funèbres : vers une marchandisation de la mort	45
3.4 Des sociétés capitalistes et individualistes critiquées sous fond de nostalgie	47
3.5 Le tournant des années 1980	49
3.5.1 Peurs et fantasmes : l'apparition du sida	49
3.5.2 Le rite des Patchworks	52
3.5.3 Les problématiques de la fin de vie	54
3.5.3.1 Les soins palliatifs	54
3.5.3.2 La figure du mourant	57
3.5.3.3 L'euthanasie	57

Chapitre II : Individualisation de la mort 61

1. Le rite funéraire à l'épreuve de l'individualisation	61
1.1 La personnalisation des obsèques face au manque d'assignation collective.....	61
1.2 Cadres et supports de la personnalisation des obsèques et cadres collectifs.....	64
1.2.1 Les pompes funèbres	64
1.2.2 La crémation.....	66
1.2.3 L'église catholique en France	67
1.2.4 De nouveaux rites funéraires.....	69
2. L'émergence de nouvelles formes de rites funéraires.....	70
2.1 Le rite funéraire comme objet de négociation	70
2.2 Rituels funéraires émergents.....	73
2.3 La question du rite funéraire en sciences humaines.....	75
2.3.1 Une sociologie de la mort par le rite.....	75
2.3.2 Du bricolage à l'escamotage	78
2.4 La mort partagée : les funérailles de François Mitterrand.....	79
3. La mémoire des morts revisitée. Pour une nouvelle culture des défunts.....	81
3.1 Recompositions de la mémoire des morts	81
3.2 Circonscrire la mort : traces de mort dans et en dehors du cimetière	83
3.2.1 Les avis nécrologiques.....	83
3.2.2 Les <i>bornes de mémoire</i> sur les routes ou <i>roadside memorials</i>	84
3.2.3 Les défunts : des êtres sociaux à part entière	87
4. Pour une sociologie des socialisations provoquées par la mort	89
4.1 Intimisation et socialisations provoquées par la perte.....	90
4.2 Pour une sociologie du deuil par les endeuillés	92
4.2.1 Régulation sociale de la mort.....	92
4.3.2 L'expérience individuelle du deuil.....	94

Seconde partie : Pour une approche socio-anthropologique de la mort 101

Chapitre III : Contribution à l'analyse du traitement social de la mort dans les sociétés occidentales..... 101

1. Des formes du religieux aujourd'hui	101
1.1 Renouveau des croyances ou la recomposition du religieux	101
1.1.1 Une question de choix individuel.....	102
1.1.2 Qu'est-ce que croire ?	103
1.2 Mobilité des bornes du sacré ou l' <i>instituant</i> comme base de réflexion	106
1.3 L'expérience du sacré : de l'instituant à l'intime.....	109
1.4 Manifestations contemporaines du religieux : nouveaux espaces et nouveaux temps	111
1.4.1 <i>Burning Man</i> et l'ouverture du sens	112
1.4.2 Internet : usages religieux et spatialisation des défunts.....	114
1.5 Cacher ce religieux que je ne saurais voir	117
2. Revisiter la tension entre refoulement social et acceptation de la mort.....	120
2.1 Retour sur un invariant anthropologique.....	120
2.2 Contrepoints des principaux traits de la modernité.....	122
2.3 La mort comme discours, sources de connaissances et de pouvoir	126
2.4 La mort est partout : introduction à de nouvelles formes de médiation avec la mort et les morts	131
2.5 La mort dans les médias	135
2.5.1 Les films, les Mangas, Internet et les jeux vidéos.....	135
2.5.2 Mises en scène et mise en sens de la mort dans les séries télévisées	138
2.5.1 Les séries policières	140
2.5.3 Les séries médicales	147
3. Méthodologie.....	152
3.1 Le groupe d'amis.....	152
3.1.1 De la génération à la cohorte de deuil	152
3.1.2 Le groupe d'appartenance des pairs : de l'importance de l'amitié.....	154
3.1.3 L'âge des expérimentations	155

3.2 Méthode d'investigation	156
3.2.1 Deux temps principaux	156
3.2.2 L'échantillon	158
3.2.3 La grille d'entretien	159
3.2.4 Les situations investiguées.....	161
3.3 La mort comme sujet de recherche	164
3.3.1 Le statut de l'entretien : s'aider soi, aider l'autre.....	164
3.3.2 Le chercheur face à son objet.....	166

Troisième partie : Socialisations funéraires instituées et socialisations funéraires instituantes 171

Chapitre IV : Les socialisations funéraires instituées. Quand les pairs se préoccupent du devenir du défunt 173

1. Caractéristiques d'un rapport singulier au cadavre	173
1.1 Violence de la mort : des cadavres non visibles	174
1.1.1 Des corps trop abîmés.....	174
1.1.2 Une image du mort dont ils n'ont pas besoin.....	176
1.2 Voir le cadavre d'un(e) ami(e).....	179
1.2.1 Un cadavre pas comme les autres.....	179
1.2.2 Quand les amis reconnaissent le corps	181
1.2.3 Sens et cadavre	181
1.2.4 Préparer son dernier voyage : des objets aux côtés de l'ami(e) défunt(e) 184	
2. Représenter l'identité multiple de l'ami(e)	186
2.1. Un encadrement remarquable pour un rite funéraire hors-cadre	187
2.1.1 Un rite hors du commun	187
2.1.2 Des amis dans l'espace funéraire	188
2.1.2.1 Des jeunes en masse.....	188
2.1.2.2 Différents et de partout.....	189
2.1.2.3 Aux côtés du mort.....	190
2.2 Frasques juvéniles	191
2.2.1 La musique de l'ami(e)	191
2.2.2 Les photos d'une vie.....	193
2.2.3 Textes et témoignages.....	194

2.2.4 Habits panachés, pétales de rose, alcool, cigarettes et soutien-gorge	195
2.3 Accompagner l'ami dans sa dernière demeure	197
2.3.1 Porter l'ami(e) défunt(e)	197
2.3.2 Recueil entre amis	199
2.3.3 La haie d'honneur	199
2.3.4 Retour à la terre : les derniers instants pour les amis	200
2.4. Une amitié « gigantesque »	204
2.4.1 La tombe investie	204
2.4.2 Une terre étrangère ou le besoin d'un « hors-cimetière »	206
2.5 La crémation comme synthèse de l'identité multiple	208
2.5.1 La tombe réductrice : le mort est partout	208
2.5.2 Disperser les cendres aux quatre coins du monde	209
3. Dissonances sur l'image du défunt	211
3.1 L'après-cérémonie : des amis en retrait	211
3.2 L'image de l'ami(e) : reconnaissance et non-reconnaissance	213
3.3 Respecter les vœux des parents	215
3.3.1 Des mondes à part et des rôles bien intégrés	215
3.3.2 La jeunesse souriante	217
3.4 Ponts vers les socialisations funéraires instituant	219
3.4.1 L'exception confirme la règle	219

Chapitre V : Les socialisations funéraires instituant. Trajectoires du groupe des pairs face à la mort d'un des siens..... 225

1. Le corps des pairs face à la menace de mort	227
1.1 Affirmer l'appartenance du mort au groupe des pairs	227
1.1.1 Autour de l'ami mourant	227
1.1.2 Prévenir les amis	229
1.1.3 Rejoindre son ami	230
1.2 Faire corps	232
1.2.1 Se rassembler pour survivre	232
1.2.2 Interpeller sur l'exceptionnel	234
1.2.3 Contenir le groupe par la parole	235

1.3 La dimension festive	238
1.3.1 Nourrir les corps	238
1.3.2 A la recherche d'un autre espace-temps	239
1.3.3 Faire comme si	243
1.3.4 Le naturel et le spontané	245
1.4 Formes typiques de socialisations funéraires instituanes	247
1.4.1 Présentation des situations	247
1.4.2. Mère Nature	248
Les esprits de la forêt	250
La pierre	252
1.4.3 La consécration des éléments.....	253
1.4.4 La transe et les égrégores : l'accession au sacré	255
2. L'entre-deux : de l'institué dans l'instituant	260

Quatrième partie : Marquer la mort autrement 267

Chapitre VI : Multiplier les temps et les espaces..... 267

1. Circonscrire la mort	267
1.1 Voir et marquer les lieux de l'accident	267
1.2 Poser une plaque	270
1.3 Se rendre visible ou les <i>grafs</i> comme <i>memento mori contemporains</i>	273
1.4 Inscrire la mort sur Internet	276
1.4 Inscrire la mort dans les jeux vidéos	278
2. Les hommages	280
2.1 Hors les murs	280
2.1.1 La patinoire	280
2.1.2 Les fêtes	280
2.1.3 La dédicace.....	283
2.2.4 Créer une association.....	284
2.3 Relier les amis.....	286
3. La mort et les genres.....	289
3.1 Des représentations traditionnelles toujours valables	289
3.2 Primauté à la relation au défunt	292

Chapitre VII : Inscrire la mort en soi 297

1. Ressources de l'intime	299
1.1 La mort intimisée	299
1.2 L'intime comme instrument de démarcation.....	302
1.3 La non-prescription du sens de la perte.....	303
1.3.1 La surprise et le hasard	303
1.3.2 Le spontané	306
2. Anthropologie de l'intime	308
2.1 Lutter contre la mort / contenir et préserver le mort	308
2.1.1 Du mort à soi à la mort des autres	308
2.1.1.1 A qui appartient le mort ?.....	308
2.1.1.2 L'intime face au respect du mort...et des autres	310
2.1.1.3 La mort contagieuse	312
2.1.2 Garder les traces du mort	315
2.1.2.1 Panel des traces du défunt : rendre la mort familière.....	315
2.1.2.2 La chambre comme trace	319
2.1.2.3 Techniques d'hier et d'aujourd'hui.....	322
L'écrit : de la plume au portable.....	322
L'image : du masque mortuaire à la vidéo.....	323
Le son : la voix des morts enregistrée.....	325
2.1.3 Restrictions de soi : être moins vivant pour être plus proche de l'ami(e) 327	
2.1.3.1 L'alcool	327
2.1.3.2 Les cigarettes et autres produits.....	328
2.1.3.3 La sexualité.....	329
2.1.3.4 L'espace.....	330
2.1.3.5 Le nom du défunt	330
2.1.4. Remplir le vide... ..	331
2.1.4.1 La colère et la vengeance	331
2.1.4.2 La sur-activité / l' « auto-blindage » / le « zapping »	332
2.1.4.3 Prolonger la vie de l'ami(e) jusqu'à le remplacer.....	336
2.1.4.4 Positiver la mort pour la transcender	339
2.2 Le monde des morts	341
2.2.1 Accompagner les morts	341
2.2.1.1 Les aider à franchir le passage.....	341

2.2.1.2 Le voyage	343
2.2.2 Communiquer avec les morts.....	345
2.2.2.1 Parler aux morts	345
2.2.2.2 Le rêve comme outil de médiation.....	346
2.2.3 Manifestations des morts	348
2.2.3.1 Présence des mort	348
2.2.3.2 Les fantômes / frissons.....	349
2.2.3.3 Des animaux comme manifestation des morts	350
2.2.3.4 Les actions bienfaitrices des morts sur les vivants	352
2.2.4 De l'intime à la Nature : une lecture des jeunes par la croyance	354
2.2.4.1 La croyance à l'épreuve	354
2.2.4.2 Rituels intimisés.....	357
2.2.4.2 De soi au grand tout, ou de l'intime à la Nature	361
3. Un rite de passage par l'intime.....	365
3.1 Des phases de deuil par soi et pour soi.....	365
3.1.1 Des « actes de séparation »	365
3.1.2 La marge	368
3.1.3 L'agrégation	369
3.1.4 L'individualisation des phases de deuil.....	374
3.2 La mort de l'ami comme (é)preuve.....	376
3.2.1 « L'écume des jours » ou la « fin d'un monde ».....	376
3.2.2 Le passage à la vie d'adulte	378
3.2.3 L'œuvre du temps.....	381
CONCLUSION	387
Bibliographie.....	409
Tables des figures.....	439
Table des matières.....	440
Annexes	Voir document ci-joint

