

CHAPITRE DEUX

L'INDISCIPLINE CONCEPTUELLE DES RITES : ENJEUX INTERPRÉTATIFS EN THANATOLOGIE

Marc-Antoine Berthod¹

La notion de rites ne sert pas qu'à désigner et à commenter des ensembles de pratiques normées au sein d'une collectivité: son usage véhicule aussi des postulats théoriques particuliers à certaines disciplines académiques, voire à certaines écoles de pensée au sein d'une même discipline. Cette notion contient par conséquent une complexité qui se déploie à un double niveau: d'une part, les rites doivent revêtir des caractéristiques définitionnelles suffisamment stables pour devenir une clef de lecture transversale pertinente – interdisciplinaire? – applicables à des comportements très variés; ces derniers doivent, d'autre part, pouvoir être identifiés dans leurs fonctions, leurs significations et leurs contours afin de devenir des théorisations, souvent concurrentes sinon contradictoires, et apparaître comme des modèles plus ou moins souples de conduites humaines.

Cet article explore les incidences interprétatives pouvant résulter des conceptions différenciées de la notion de rite en thanatologie, un domaine pour lequel l'interdisciplinarité est souvent présentée comme emblématique².

1. Nous remercions Denis Jeffrey, Yannis Papadaniel et Albert Piette pour leur relecture et leurs précieux conseils.

2. Les sociétés savantes et professionnelles qui se consacrent à la thanatologie relèvent généralement cette dimension dans leurs buts et historique. En France par exemple, la Société de Thanatologie – qui publie la revue *Études sur la mort* – fait mention de l'optique *transdisciplinaire* qu'elle privilégie (www.mort-thanatologie-france.com); aux États-Unis, l'Association for Death Education and Counseling. The Thanatology Association se présente comme l'une des plus anciennes organisations

Il réfère à quelques publications récentes en la matière, rédigées par des auteurs issus de disciplines aussi diverses que la théologie, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie. Cependant, il ne s'agit pas d'élaborer une revue de la littérature sur les rites pour en faire ressortir une définition, ni de s'appuyer avant tout sur les travaux qui en font une problématique en soi. Il ne s'agit pas non plus de mobiliser dans ce texte des descriptions concrètes de comportements afin de mettre à l'épreuve les différentes – et nombreuses – théories des rites.

Ces publications – dont le choix ne saurait être que partiel au vu de l'imposante littérature contemporaine qui recourt à la notion de rites pour parler de la mort – mettent en évidence une série de composantes définitionnelles suffisamment importantes pour faire ressortir leur incidence sur la manière, non pas de lire, mais de découper et de mobiliser les matériaux empiriques qui fondent une théorisation : la première composante est celle du sens collectif, sans lequel tel ensemble de comportements ne saurait être qualifiés de rites. La deuxième valorise l'intérêt descriptif, voire instrumental des rites, pour soutenir une analyse comparative, historique ou politique ; la troisième est celle qui privilégie la composante relationnelle et parfois réflexive des rites pour traiter des questions de régulation sociale. En référant à ces publications, notre intention est de montrer comment telle ou telle conception théorique des rites influence la façon dont notre compréhension du rapport que les vivants entretiennent avec les morts est orientée.

UNE INFLATION LEXICALE

Dans son texte sur la généalogie de la notion de rituel, Talal Asad (1993) fait remarquer que les ethnographes reconnaîtront probablement un rituel au moment d'en voir un. Il s'attache ensuite à déconstruire cette évidence contemporaine – du moins ce que cet auteur estime être une évidence – en montrant que la notion de rituel a connu un véritable glissement sémantique avec le développement des sciences sociales. À cette fin, Asad (1993) ne se réfère pas à l'observation de pratiques sociales effectives ni de comportements individuels et collectifs ; il construit son argument à partir de définitions livresques successives – en particulier de dictionnaires – pour soutenir l'idée selon laquelle cette notion est devenue une catégorie universelle servant à qualifier *grosso modo* tout ensemble de pratiques formalisées et significativement

codifiées ; tout ensemble de pratiques qui se distingueraient par ailleurs des comportements régis par la raison instrumentale de la vie quotidienne ou ordinaire³.

C'est la mise en valeur de la dimension symbolique des pratiques observées qui rend pertinent l'usage extensif de la notion de rite – désormais amalgamée à celle de rituel – et légitimise son emploi. Autrement dit, il importe de rechercher le sens d'un ensemble de pratiques organisées collectivement : dès lors qu'elles sont qualifiées de rituelles, ces pratiques peuvent devenir objet de décodage. C'est pourquoi Asad estime que le rituel est de plus en plus considéré comme « un type d'action routinière qui symbolise ou exprime quelque chose et, en tant que tel, met en rapport de manière différentielle la conscience individuelle et l'organisation sociale. Ce n'est donc plus un *script* pour réguler la pratique, mais un type de pratique qui est interprétable [...] » (1993 : 57 [notre traduction de l'anglais]).

Asad soutient que les chercheurs – anthropologues en tête – « ont incorporé une préoccupation théologique à une tâche intellectuelle présentée et assumée comme laïque⁴ » (1993 : 60 [ma traduction de l'anglais]). S'il est abusif de généraliser ce constat, son intérêt consiste à mettre en évidence le privilège interprétatif véhiculé par un emploi généralisé au tournant du XX^e siècle – que l'on retrouve en fait dans le langage commun plutôt que dans l'ensemble des approches scientifiques à proprement parler – de la notion de rites. Ce privilège est particulièrement prégnant en matière de thanatologie. Dans ce domaine, les innombrables croyances et spéculations sur la vie après la mort ont occupé une place centrale, notamment dans les approches anthropologiques (Berthod 2007, 2005) ; le registre symbolique a, de plus, largement été mobilisé et exploité pour rendre compte des

3. Sur le plan lexical, Asad (1993) rappelle que jusqu'au XVIII^e siècle, le terme « rituel » n'était associé qu'aux livres liturgiques, qui précisent l'ordonnement des règles et des manières à observer dans les célébrations et cérémonies religieuses. La notion de rite lui était complémentaire, mais distincte : elle référerait aux différentes façons d'effectuer un office. Lire également sur ce point l'ouvrage de Jean Cuisenier (2006), *Penser le rituel*.

4. Cet argument vient tempérer l'idée selon laquelle certaines définitions des rites et des rituels se seraient affranchies de leur acception religieuse première, tel que le décrit par exemple Claude Rivière (1995) dans son chapitre « L'émancipation théorique du rite désacralisé ». De la même façon, quand Martine Segalen fait remarquer que « le champ des rituels s'écarte aujourd'hui de ce qui était le cœur du social autrefois : ils sont désarticulés des instances du religieux et de la parenté » (1998 : 29) pour intégrer la sphère actuellement plus centrale du politique, il conviendrait plutôt de dire que le champ des rituels s'est étendu à d'autres instances institutionnelles sous l'influence de travaux à vocation scientifique. Certaines conceptions théoriques des rites véhiculent ainsi un principe théologique ; elles le transposent même à d'autres sphères sociales et institutionnelles, ce qui restreint la portée du constat d'une « désacralisation » des rites et, corollairement, de leur « désarticulation » du religieux.

pratiques funéraires et des commémorations des défunts à travers les disciplines⁵.

Commentant précisément ce point, Jack Goody écrivait – il y a bientôt quarante ans – un article très critique à l'égard de la notion de rituel. Il faisait remarquer que « l'emploi du terme "rituel" suggère l'existence d'une clef à découvrir qui ouvrira tel univers d'actions sociales, d'une sorte de code commun qui sera complètement révélé à l'esprit curieux » (1977 : 28 [notre traduction de l'anglais]). Et Goody de poursuivre à propos de la mort : « À quoi ressembleraient des funérailles sans référence à une continuité après le décès ; même si cette continuité n'implique pas toujours d'être spirituelles, la pression reste forte d'accepter l'équivalent fonctionnel d'un "rituel" religieux » (1977 : 28 [notre traduction de l'anglais]).

Sans faire état ici des élaborations et des controverses théoriques sur les définitions des rites qui ont eu lieu depuis lors, nous souhaitons simplement rappeler le fait que les auteurs qui prêtent une attention particulière au sens collectif que revêtent les rites funéraires – et en font parfois une orthopédie du sens et du symbolisme – est notamment attribuable aux travaux de l'école française de sociologie. L'article de Robert Hertz (1970) sur la représentation collective de la mort, dont la première édition date de 1905, est intéressant à ce sujet. Phyllis Palgi et Henry Abramovitch (1984) ont relevé à quel point cet article a durablement marqué les esprits ; ces deux auteurs estiment de surcroît que l'avancée théorique en la matière reste faible au moment de publier leur article, soit au milieu des années 1980.

Indépendamment de cette appréciation quelque peu sévère sur les développements des théories sur les rites funéraires durant plusieurs décennies, il convient de relever que le texte de Hertz a largement contribué à comprendre la façon dont un collectif entretient un rapport avec les morts. Mais il est aussi intéressant de souligner que son usage du terme rite n'est pas défini pour lui-même. Dans une certaine mesure, l'usage que fait Hertz du terme rite est emblématique de l'inflation lexicale qui a pu, et peut toujours, le caractériser.

Dans ses nombreuses descriptions, Hertz mobilise indifféremment les notions de rite et de rituel pour mettre en évidence puis analyser l'intervalle

5. Dans son introduction à l'ouvrage qui réunit des éthologues et des anthropologues afin de mettre en perspective les notions de rites et de ritualisation chez les humains et les animaux, Luc de Heusch s'interroge : « Ce qui est en jeu, c'est la vie et la mort, la santé, la fécondité, le rythme des saisons, et d'autres choses encore... Le rite est la pulsion même du corps social en tant qu'entité vivante soucieuse de préserver la vie. Mais dès lors, le rite ne serait-il pas lié à l'émergence au sein de l'espèce humaine de la conscience de la mort ? » (1995 : 16).

séparant la vie du défunt qui s'éteint de la vie à venir du mort. Hertz démontre ainsi que les rites servent à établir le statut social des morts et à ressouder les liens sociaux déstabilisés par un décès. En évoquant la codification des comportements et des croyances relatives à la mort, il en dégage leur pertinence et leur efficacité, ainsi que leur performativité. Mais pour y parvenir, Hertz attribue implicitement une consistance référentielle à l'intervalle temporel qui sous-tend l'organisation de ces comportements et de ces croyances. Il laisse apparaître un « entre-deux » dans lequel peut désormais être pensée la succession des pratiques effectuées pour permettre à l'esprit du défunt de rejoindre le monde des ancêtres. Si les rites remplissent leur fonction sociale et symbolique, c'est un ensemble de pratiques observées qui se laissent ainsi subsumer dans une vision globale et cohérente. Cet ensemble de pratiques s'inscrit dans une spatialité et une temporalité de la mort clairement référencées et interprétables⁶.

À ce stade, rien ne permet de savoir ce qui fonde la différence entre les notions de rites et de rituel et les notions de pratique, de geste ou d'action évoquées dans les descriptions ethnographiques utilisées par Hertz. Qu'ajoute par exemple l'adjectif « rituel » dans « la décoration rituelle des os dénudés » (1970 : 55) ? Le fait que les ossements ne soient pas simplement « décorés », mais qu'ils le soient d'une certaine façon réfère à une procédure codifiée. Pour que l'adjectif « rituel » puisse désigner et délimiter l'ensemble des comportements constitutifs de cette procédure, il est sous-entendu que leur sens est donné *a priori* et porté collectivement. Dans cette perspective, l'interprétation des rites funéraires n'est pas sans véhiculer le présupposé selon lequel il existe un surplus de sens à décoder dans les comportements observés. Autrement dit, l'usage que fait Hertz des rites et des rituels témoigne d'une acception à la fois généralisée et indifférenciée, sans que ces notions soient toutefois clarifiées. Un tel usage accorde de fait une place centrale à la capacité d'interprétation des observateurs et des commentateurs. Brièvement dit, Hertz, en sus de ses remarquables apports, a laissé ce présupposé en héritage.

Sans chercher à retracer la façon dont les travaux précisément centrés sur les ritualités funéraires ont été influencés ou non par cet héritage au fil des ans – notamment chez des auteurs comme Bloch et Parry (1982), Huntington et Metcalf (1979) ou encore Davies (2002) –, nous estimons

6. Cet aspect a été détaillé dans un précédent texte intitulé « La vie des morts dans le regard des anthropologues » (Berthod 2005). Il convient d'ajouter que, vers la même période, Arnold Van Gennep (1909) a aussi largement contribué à produire cette consistance référentielle avec sa notion de « rite de passage », qui a connu une importante postérité.

que l'inflation sémantique et symbolique des notions de rite et de rituel, ainsi que l'élargissement de leur champ d'application dépendent encore parfois de ce présupposé qui traverse les disciplines. Le cas échéant, un surplus de sens collectif est potentiellement présent dans tout ensemble donné de pratiques sociales, d'énoncés et de comportements désignés sous l'appellation « rituel ».

Sur la base de ces éléments préliminaires, nous allons à présent nous interroger sur l'usage de la notion de rite en partant de publications récentes sur la mort. Issues de disciplines différentes, ces publications ne sont pas choisies pour leur représentativité d'un courant de pensée. Elles le sont car elles permettent de mettre en exergue des conceptions théoriques suffisamment différenciées pour échafauder quelques réflexions sur, d'une part, leurs incidences interprétatives concernant nos rapports à la mort et aux morts, et sur leur capacité à mobiliser les matériaux empiriques qui servent à illustrer ces rapports, d'autre part.

QUAND LA SIGNIFICATION PRÉCÈDE LE COMPORTEMENT

Le premier exemple relève d'une approche qui privilégie la dimension significative des rites. Cette approche est particulièrement exacerbée dans les conceptions théologiques qui cherchent à identifier le sens. Nous la commentons par un ouvrage sur les rites funéraires qui relève d'une approche interdisciplinaire organisée d'un point de vue assumant le présupposé selon lequel il existe un surplus de sens à décoder dans les rituels. Dans cet ouvrage intitulé *Les rites autour du mourir*, dirigé par l'éthicienne et théologienne catholique Marie-Jo Thiel (2008), ceux-ci sont d'emblée conçus comme « faisant » des choses : ils soutiennent, codifient, aident ou gratifient. Mais il est également postulé que les rites, indépendamment de leur efficacité, ne se distinguent pas d'autres pratiques sociales sans leur articulation au monde symbolique auquel ils renvoient.

Cette précision de définition – centrale dans la présentation que Thiel (2008) effectue de l'ouvrage – est reprise et développée par Bernard Kaempf (2008), professeur en théologie pratique. Celui-ci pose les jalons d'une définition des rites qui combine trois aspects : 1. des pratiques qui revêtent un sens, cela d'autant plus qu'un rapport avec le registre « sacré » peut être en jeu ; 2. des pratiques qui supposent un accompagnement, car une procédure doit être mise en œuvre et observée pour rendre le « passage » effectif ; 3. des pratiques mises en scène, pour contenir et réguler les émotions qui en résultent.

Par la combinaison de ces trois aspects, Kaempf (2008) relève que les rites articulent les choses entre elles, les mettent en mouvement. Il rappelle par ailleurs l'étymologie latine du terme qui réfère à l'idée d'exécuter « correctement », « purement » ou « conformément » une action. Bien que cette étymologie n'induisse aucunement le primat du sens sur le degré de conformité dans l'exécution de l'action, Kaempf soutient que, dans les rites funéraires, l'« idée » précède toujours la « pratique ». Autrement dit, la correction, la pureté ou la conformité des rites se mesure plus ici au symbole qu'à la procédure. Cette conception des rites – qui actualise l'héritage du présupposé d'un surplus de sens illustré avec l'article de Hertz (1970) – est opérationnalisée de la manière suivante : « Les rites dépendent de la présence de valeurs spécifiques, partagées par tous ou au moins un très grand nombre, et de la manière dont ces valeurs peuvent se faire jour, percer et puis se nouer avec la réalité humaine » (Kaempf, 2008 : 28).

Dans cette perspective, le « symbole » n'est performé dans les « rites » qu'à la condition qu'une action soit répétée un grand nombre de fois et par un grand nombre de personnes : les rites dépendent du consensus qui les sous-tend. Il correspond à l'exécution ou à la mise en pratique du registre symbolique : « Si les rites ne sont pas univoques, cela est lié au fait qu'ils se servent de supports symboliques qui sont, eux, toujours ambivalents, donc susceptibles d'être interprétés de deux ou de plusieurs manières, quelques fois opposées » (Kaempf, 2008 : 29). Avec cette conception, la dimension interprétative des rites funéraires est mise en exergue. La position du théologien protestant devient – pour reprendre ses propres termes – celle du « veilleur », dont la mission consiste à observer les nouveaux gestes et les nouvelles pratiques autour de la mort pour en déceler l'émergence du sens et voir dans quelle mesure le sens identifié – et reconstruit – demeure compatible ou non avec la théologie. Cela permet d'établir, comme le relève encore Kaempf, « ce qui est recevable ou acceptable théologiquement » (2008 : 28).

Sur la base de cet exemple, deux conséquences méritent d'être mises en avant. Premièrement, cet emploi de la notion de rites oblige à tenir compte de ce qui fait et légitimise l'autorité interprétative de la signification collective des rites funéraires, en particulier quand il est considéré que celle-ci dépend d'un ordre symbolique sous-jacent. Sans expliciter la nature de cette autorité – ce qui reviendrait à déconstruire non seulement les jeux de pouvoir dans la production des rites funéraires, mais aussi le rôle de l'observateur –, un principe interprétatif à caractère autoritaire, sinon abusif, subsistera toujours dans l'analyse des rapports que les individus entretiennent avec les morts et la mort.

Le cas échéant, cet usage de la notion de rite éloigne l'analyse des réalités empiriques soumises à l'observation, car la préoccupation première portera sur les croyances et les représentations de la vie après la mort; il détourne l'attention – comme fascinée – vers cette impression d'« épaisseur référentielle » (le symbole, le sens, la croyance) qui serait mise en scène dans les rites, au risque d'oublier en cours de route la succession des pratiques singulières des individus en présence des morts dans leurs temporalités respectives. Pour le dire autrement, il ne s'agit pas, avec cette conception des rites, d'analyser le degré d'adéquation des comportements individuels à une procédure ou à un corps de règles.

Le privilège accordé au présupposé d'un surplus de sens dans les rites permet par ailleurs – c'est la deuxième conséquence interprétative – de soutenir l'idée selon laquelle ces mêmes rites, en l'absence de ce surplus de sens collectif, tendent à s'effacer ou même à disparaître. Pascal Hintermeyer, qui développe une définition sociologique des rites dans le même ouvrage, le dit en ces termes : « Dans un contexte marqué par la technique, la médicalisation et l'hédonisme, le passage à la mort semble d'autant plus déritualisé que les croyances au sujet de l'après mort ont perdu en netteté » (2008 : 51). Dans cette optique, proposer de nouveaux rites de prise en charge des défunts paraîtrait vain sans dimension symbolique, sans croyances, sans signification collective préalable ou, *au minimum*, révélée en situation. Les rites ne seraient dès lors plus rites; ils deviendraient des actions comme les autres.

Il est important de préciser que ces deux conséquences interprétatives que nous pouvons mettre en évidence dans cet ouvrage ne sont pas particulières à une posture théologique revendiquée ou simplement assumée. Ces conséquences découlent de toute réflexion qui chercherait à opérationnaliser la notion de rite à partir de la signification que revêtirait *a priori* tel ou tel rite, ou ensemble de rites, ce que défend par exemple l'anthropologue Jean-Pierre Albert : « Lorsqu'un rituel (par exemple une séquence conventionnelle de gestes ou de paroles de politesse) ne met en jeu aucune représentation d'entités surnaturelles, il reste encore chez les acteurs, dans la majorité des cas, le sentiment de se plier à une règle dont ils ignorent l'exacte motivation, et cela suffit à décaler les actes accomplis vers le sacré. Est vécu comme sacré, en effet, tout ce qui s'impose comme une obligation à la fois inconditionnelle et immotivée » (1999 : 4).

Nous relevons par ailleurs que cet emploi de la notion de rite va souvent de pair avec l'idée selon laquelle les individus ne parviendraient plus de nos jours à concevoir clairement leur sens pour expliquer le désengagement de

certaines pratiques collectives. Or si tel peut effectivement être le cas, une hypothèse alternative – rarement évoquée à notre connaissance – peut s'avérer pertinente en adoptant cette conception des rites : s'il est postulé que les individus considèrent que ceux-ci sont des pratiques relevant d'un sens collectif donné *a priori*, ces mêmes individus pourraient ressentir le poids excessif d'une exigence d'authenticité à les pratiquer. En d'autres termes, croire à ce sens partagé des rites renforcerait une prise de distance avec eux : estimer qu'il est important d'adhérer « sincèrement » aux rites pourrait motiver une décision de ne pas les effectuer, voire les effectuer différemment afin de correspondre à des valeurs plus individuelles, plus personnelles.

Nous pourrions non seulement dire que certaines personnes ne se reconnaissent plus dans la signification de certains rites, mais aussi – et surtout – qu'elles devraient se sentir obligées d'y adhérer pour y prendre part. Ce ne serait donc pas seulement parce que les rites ne font pas (ou plus) assez sens que certaines personnes refusent de les pratiquer, mais aussi parce que la conception des rites est trop orientée vers le sens que ces derniers pourraient avoir. Ainsi, si telle personne se détourne d'un rite par manque de signification personnelle, elle ne concevra pas pour autant que les autres peuvent y participer sans y croire... Sur la base de cette hypothèse, il devient possible de penser qu'une certaine crainte de ne pas être à la hauteur du présupposé d'un surplus de sens viendrait faire écho à une conception particulière des rites, à savoir une conception qui – depuis un bon siècle – charrie un principe théologique dans une visée scientifique qui mobilise la notion des rites pour interpréter une diversité de comportements face à la mort.

DÉLIMITER DES MODÈLES DE COMPORTEMENTS

La deuxième composante que nous souhaitons mettre en évidence se distingue de la première dans la mesure où le présupposé de sens évoqué précédemment est moins prioritaire dans l'argumentation. Plus précisément, sans être forcément rejeté, ce présupposé n'est pas opérationnalisé. L'utilisation du terme rites privilégie ici leur valeur dénotative et descriptive, les rendant la plupart du temps synonymes du terme coutume, ce dernier étant complètement délesté du présupposé d'un surplus de sens. Les rites désignent des pratiques ou des événements dont la terminologie se suffit à elle-même : funérailles, obsèques, cortèges, pompes funèbres, inhumations, veillées, cultes, hommages et autres commémorations. Le sociologue Jean-Hughes Déchaux, dans un ouvrage consacré aux liens de filiation par

l'analyse de la fête des morts, rappelle à ce propos que « [...] si la qualification de rite n'a qu'un intérêt descriptif et métaphorique, il n'est pas sûr qu'elle soit indispensable » (1997 : 58).

Dans cette perspective, les rites délimitent – parfois implicitement – un périmètre utile pour appréhender une série d'actions, de discours, de dispositifs, de comportements, de signes ou encore de symboles. Cela permet de décrire et de lister des pratiques tant individuelles que collectives face à la mort, avec le risque de créer un « effet catalogue » dans les analyses. Cet usage favorise néanmoins la comparaison des rites entre eux. L'analyse d'une coutume, d'un geste, d'une action sert à commenter les ressemblances et les différences avec une autre coutume, un autre geste, une autre action⁷. Même si chaque rite doit être rapporté à son contexte et à sa temporalité, la description détaillée de sa valeur symbolique et de sa mise en application permet de commenter la place occupée par la mort dans une collectivité donnée.

Certains travaux poussent cet usage descriptif et comparatif plus loin : ils prennent en considération la façon dont tous ces éléments – associés par synonymie à des rites ou à des rituels – sont agencés et structurés ; ils montrent que ces agencements relèvent avant tout d'intérêts stratégiques et politiques. Pour illustrer et commenter cette approche, nous pouvons prendre appui sur le premier volume d'histoire politique consacré aux funérailles princières en Europe entre les XVI^e et XVIII^e siècles. Dans ce volume, intitulé *Le grand théâtre de la mort* et édité en 2012 par les historiens Juliusz Chroscicki, Mark Hengerer et Gérard Sabatier, les notions de rite et de rituel sont employées indistinctement ; elles témoignent de leur acception universalisée, car leur champ d'application ne se limite ni à la sphère religieuse, ni au registre sacré. Et pour traiter leur objet, comme le soutiennent les auteurs, « la recherche ne devait pas s'en tenir à un comparatisme factuel, mais s'attacher tout particulièrement à l'instrumentalisation des rituels, notamment par leur médiatisation : considérer les funérailles princières en termes de stratégie » (2012 : 3). Dans cette approche, les rites et rituels apparaissent comme « la mise en scène du pouvoir et de l'emprise symbolique sur l'espace social et territorial contrôlé » (2012 : 3).

Les nombreuses descriptions des funérailles organisées par les différentes cours européennes – les Bourbons, les Habsbourg, la famille royale d'Angleterre, les tsars et tsarines russes, les monarques polonais, les rois de Prusse

7. Nous en trouvons un exemple instructif dans la réédition – dans le courant des années 2000 – d'une publication ancienne d'Effie Bendann, intitulée *Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites* (1930).

et d'autres encore – permettent de commenter les variations sur un même thème, d'identifier des emprunts ou de constater des changements : « L'exposition du défunt sur son lit de mort est générale, mais la vêtue peut varier. Ce peut être une simple chemise de tissu blanc, comme en France, ou bien, par humilité, chez les Habsbourg, pour les femmes surtout, la robe d'un tiers ordre (capucines, franciscaines...) » (Chrosicki, Sabatier et Hengerer, 2012 : 7). L'analyse de ces variations met au jour les stratégies déployées par le pouvoir en place après le décès d'une personne appartenant à telle ou telle cour. Elle permet de comprendre la façon dont les intérêts d'individus, de factions ou de partis s'accordent avec le protocole ou poussent à le modifier pour faire passer des messages politiques⁸.

Notre intention n'est pas d'entrer dans les contenus de ces différentes funérailles. Nous souhaitons mettre en évidence le fait que les notions de rite et de rituel ne sont pas ici définies pour elles-mêmes ; celles-ci désignent le support d'analyse – le matériau – à partir duquel sont décrits des actions sociales dans des situations semblables, des modèles de comportements susceptibles de se transformer au gré des intérêts et des positions des acteurs. Les notions de rite et de rituel balisent de manière flottante le périmètre – les funérailles dans leur ensemble – à partir duquel peuvent être constatés et discutés les emprunts et abandons de pratiques ; les changements dans les conventions liées à l'exposition du défunt, au cortège funèbre, au décorum des cérémonies, à l'ordre d'apparition des effigies ou des symboles. La détermination du sens du rituel funéraire importe donc moins que son emploi par l'élite politique dans un contexte sociohistorique donné. En l'occurrence, cet emploi est mesuré en fonction des variantes observées dans les différents modèles d'organisation et de structuration des funérailles princières.

Ce recours aux notions de rite et de rituel n'est pas sans conséquence pour appréhender les pratiques autour de la mort. Quand le présupposé d'un surplus de sens passe à l'arrière-plan, ces notions servent prioritairement à circonscrire un événement dans sa temporalité et dans sa spatialité ; à signaler un périmètre à des comportements. Dans l'ouvrage de Chrosicki, Hengerer et Sabatier (2012), elles ne semblent pas avoir d'autre plus-value. En tout cas, elles ne permettent pas de distinguer – à l'intérieur même de

8. Lire sur ce point l'excellent ouvrage de Katherine Verdery (1999) sur les ré-enterriments de figures religieuses, politiques ou patriotiques séculaires dans les pays post-socialistes d'Europe de l'Est. Verdery montre très bien comment les enjeux de communication et les mises en scène de ces ré-enterriments permettent de réviser l'histoire et le sens de la temporalité. Dans cette perspective, les corps morts servent non seulement à réaffirmer de nouvelles orientations politiques, mais aussi à redéfinir des liens entre certains groupes sociaux ou à mettre au jour la moralité d'une collectivité.

ce périmètre – les actions qui en relèvent ou non. Pour le dire autrement, cette utilisation de la notion de rite ne permet pas de savoir où et quand commence, ni où et quand se termine chacune des séquences censées relever du rituel : l'entreposage de la dépouille avant sa préparation, la négociation pour l'achat du cercueil et les motifs qui sous-tendent le choix d'une sépulture en font-ils partie ? Par extension, il est possible de se demander quand ce dernier commence et quand il finit. Au fond, il en résulte une grande difficulté à identifier le principe qui guide la délimitation d'un rituel.

S'il est possible de s'en accommoder, ces indéterminations peuvent néanmoins laisser à penser que les rites renvoient essentiellement à des conduites manifestes et collectives, explicites et visibles, voire publiques et spectaculaires. Dans ce sens, les rites peuvent apparaître comme les éléments déterminants des rapports que les individus entretiennent avec les morts et la mort, non sans amener à la conclusion qu'en devenant moins spectaculaires, moins publics et moins collectifs, les rites tendraient à disparaître. C'est d'ailleurs, en partie, cette conception des rites – brièvement dite « traditionnelle » – qui a alimenté la thèse du « déni de la mort ». Celle-ci a été développée dès les années 1950 par différents auteurs représentant diverses disciplines – Gorer (1965), Ariès (1975) ou Thomas (1975) pour citer les plus célèbres – qui ont commenté les transformations contemporaines face à la mort en les comparant avec des matériaux historiques ou ethnologiques. Comme le dit très bien Déchaux, cette thèse « repose implicitement sur le postulat de la centralité du rite. Le déni survient lorsque le rite s'éclipse » (2004 : 18).

En d'autres termes, quand la conception des rites dirige avant tout l'attention sur les pratiques collectives et publiques, ces dernières deviennent le principal point de repère à partir duquel est commentée et appréciée la qualité des rapports qu'entretient une collectivité avec ses morts. Or pour rester au plus proche des réalités empiriques, il conviendrait soit de sortir du périmètre désigné par cet emploi des notions de rite et de rituel, soit d'étendre l'acception de ces notions. Déchaux (2002) choisit quant à lui la première option, puisqu'il s'intéresse plus largement aux diverses formes de socialisation à la mort⁹, ce qui lui permet de défendre l'idée selon laquelle la « neutralisation » de la mort est opératoire, même dans les contextes où les pratiques sociales ne seraient plus guère prescrites ni mises en scène

9. Dans cette perspective, lire l'ouvrage de Karine Roudaut (2012), *Ceux qui restent. Une sociologie du deuil*.

collectivement, en un mot « ritualisées¹⁰ ». Il n'y aurait donc pas de déni de la mort dans nos sociétés individualisées, car notre rapport à la mort y serait « intimisé », à savoir vécu sur un mode plus personnel, plus intime, notamment centré sur l'accompagnement du mourant.

Or quelle ligne permet de délimiter la socialisation de la ritualisation face à la mort? Est-ce la codification collective des comportements et leur mise en scène publique qui permet cette distinction? Le cas échéant, la notion de rituel n'introduit-elle pas un arbitraire insurmontable dans le découpage des modèles de comportements observables dans différentes collectivités? Déchaux postule à cet égard l'existence d'une déritualisation dans nos sociétés, constat qui n'est possible qu'en adoptant une conception assez rigide des rites, comme systèmes protocolaires bien formalisés: « La place et le rôle des endeuillés étaient clairement définis [jusque dans les années 1960]: chacun savait ce qu'il devait dire ou faire, comment s'habiller et pour quelle durée. Et ce aussi bien pour la veillée que pour l'annonce des funérailles, leur déroulement, la composition du convoi funèbre, le repas funéraire ou la rédaction des lettres de condoléances. Bref, la mort était rigoureusement ritualisée. On attendait de chacun qu'il endosse son rôle, quels que soient ses sentiments » (2002: 254).

Nous pouvons dès lors faire remarquer que les rapports intersubjectifs peuvent être soit analysés en dehors du périmètre défini par l'emploi de la notion de rituel – ce qui relève de la socialisation (Déchaux insiste à ce propos sur la nécessité de considérer le rapport des individus à la mort dans des temporalités longues) – soit à l'intérieur même de ce périmètre – ce qui relève de la ritualisation – afin de montrer comment les rapports entre individus s'établissent et sont normés entre chaque séquence d'actions et de comportements. Pour éviter le risque d'une distinction artificielle entre le « dedans » et le « dehors » du rituel, et sans pour autant remettre à l'avant-plan la question d'une signification collective *a priori* des rites et corollairement des croyances face à la mort, l'autre option est de considérer que les rites correspondent également à des comportements individualisés et

10. Pour dénoncer la thèse du déni de la mort, Déchaux estime que le processus de « neutralisation » est à l'œuvre partout: « Elle [la thèse du déni] oublie que l'homme est naturellement aveugle à la mort, qu'aucune culture ne l'accepte et ne l'apprivoise et que chacune cherche à sa façon à civiliser son indécible altérité. Contre toute vision binaire déni/familiarité, il faut postuler que toute société se trouve placée devant l'incontournable nécessité de neutraliser son effroi » (2002: 255). Or comme l'a très bien montré Yannis Papadaniel (2013) à propos de l'engagement des bénévoles en milieu palliatif, bon nombre de pratiques sociales ne visent pas la « neutralisation » de la mort, mais relèvent d'un rapport volontaire à la mort et aux morts. Dans une certaine mesure, elles sont profitables sur le plan de l'expérience personnelle.

personnalisés. Or cette option ne permet pas de résoudre la question de savoir à partir de quand tel comportement tomberait sous l'appellation de « rite » et quand elle y échapperait.

Pour revenir à l'ouvrage *Les funérailles princières en Europe* (2012), nous comprenons bien que les protocoles funéraires princiers ont connu d'importantes innovations au fil des siècles et, par conséquent, que la place et le rôle prescrits des endeuillés dans un collectif ont été continuellement modifiés. Il serait dès lors intéressant d'accéder aux économies affectives et émotionnelles qui traversent en permanence le périmètre que contribue à définir une certaine conception des rites pour appréhender la façon dont une pluralité d'individus entretient son rapport avec la mort.

UNE ÉCONOMIE RÉGULATRICE

La troisième composante est celle qui s'intéresse plus précisément à la façon dont certaines pratiques deviennent un rituel ou non. Elle met l'accent sur les logiques de régulation des comportements ; sur l'établissement d'un cadre aux interactions et plus généralement à l'expérience (Goffman, 1991). Dans cette perspective, le processus compte autant que l'acte ; la ritualisation autant que le rite. Cet usage n'a pas besoin d'opérationnaliser le sens attribué individuellement aux comportements collectifs répétitifs et à leur mise en scène ; il ne cherche pas non plus à décoder leur symbolique à tout prix, ni à comprendre leur usage politique. Sa priorité consiste à prendre en compte les dynamiques relationnelles qui s'y jouent. Mettre l'accent sur cette composante permet d'associer la notion de rites à des modalités de négociation, observables non seulement au cœur même des comportements collectifs codifiés, mais aussi durant leur préparation ou après leur exécution.

S'intéresser à la ritualisation change la perception qu'il est possible d'avoir de la prescription des rôles sociaux généralement associée à certains comportements. En effet, lorsque l'accent est mis sur les deux composantes précédentes, la notion de rites peut véhiculer l'idée selon laquelle ces rôles sont déterminés par une symbolique ou par un sens prédéfini, ou qu'ils sont préalablement institués par des normes culturelles et sociales, ce qui – par effet comparatif et en forçant le trait – laisserait à penser qu'autrefois les rites étaient bien établis et que tout le monde s'y conformait. Or le présent usage postule que les rôles sociaux se définissent, s'établissent, se négocient, s'apprennent ou sont même niés en situation. Comme le relèvent Ute Hüsken et Frank Neubert (2012), l'organisation d'un rituel fait l'objet de

disputes, parfois violentes: «Les négociations – comprises ici comme des processus d'interactions durant lesquelles les différentes positions sont débattues et/ou exprimées – sont omniprésentes dans les contextes rituels, soit en relation avec le rituel lui-même, soit en relation avec ce qui va au-delà de toute performance rituelle donnée» (2012: 1 [notre traduction de l'anglais]).

Cet emploi des notions de rites et de rituel – avant tout perçus comme des modalités de participation aux activités sociales – permet d'analyser la façon dont la prescription et la performance se conjuguent constamment. Comme le relèvent encore Hüsken et Neubert, «s'il n'y avait aucune différence ni aucune ambiguïté à négocier, il n'y aurait peut-être aucune nécessité tout court à performer des rituels» (2012: 7 [notre traduction de l'anglais]). La ritualisation est dès lors comprise comme une succession d'emboîtements sans cesse négociés entre des séries de comportements et leurs conditions d'exécution. Elle se définit par l'établissement d'une limite temporaire labile entre l'intérieur du cadre (le rite) et son extérieur (le contexte de sa mise en œuvre)¹¹. Ici, la dimension procédurale des rites ne sert pas qu'à prescrire des rôles sociaux ou à mettre en scène des intérêts stratégiques politiques. Elle fournit aussi des repères – pas toujours stables – à partir desquels les individus se positionnent, marquent une distance, valident un statut ou encore font valoir des attentes et des revendications qui relèvent de chroniques sociales préexistantes.

Un court exemple permettra d'illustrer cette conception des rites dans le domaine de la mort. Il est tiré d'un article d'Erik de Maaker sur les visites funéraires dans un village du nord-est indien. Cet article, publié dans l'ouvrage *Negotiating Rites* (2012), décrit la série de rassemblements, de nombreuses personnes parfois, dans la maison d'une vieille femme après sa mort. De Maaker (2012) fait état des échanges de cadeaux et des dons, tant en nature qu'en espèces, effectués entre les visiteurs et les proches de la famille à cette occasion. Faisant référence à Hertz (1970), il montre que ces visites réglées et codifiées – ritualisées – revêtent un caractère significatif et performatif: celles-ci font partie des séquences qui permettent à la défunte d'accéder au statut de morte dans la collectivité, selon les conceptions de l'après-vie en vigueur. Mais ces visites témoignent aussi et surtout du degré de conformité aux attentes et aux obligations relatives au degré de parenté liant le visiteur au défunt ou à sa famille. Les modalités de participation à

11. Pour de plus amples développements sur cette approche, lire l'ouvrage stimulant *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context*, rédigé par Kreinath, Hartung et Deschner (2004).

la visite (type de cadeau amené, acceptation ou non de certains dons, inclination à accepter une invitation) reflètent l'état préexistant des relations sociales : « Après tout, la participation aux rituels funéraires rend visibles les relations que les individus entretiennent ou valorisent à l'égard du défunt et de ses proches » (2012 : 45 [ma traduction de l'anglais]).

À nouveau, notre objectif n'est pas d'entrer dans les contenus de ces textes. Nous souhaitons faire ressortir ce qui sous-tend l'usage des notions de rite et de rituel. En l'occurrence, les personnes qui effectuent ces visites funéraires se réfèrent toutes à la coutume ou à la tradition, ce que relève de Maaker (2012). Elles les conçoivent comme un héritage des générations antérieures, donnant ainsi l'impression que les rites sont fidèlement transmis et rigoureusement observés. Mais ces références à la coutume et à la tradition – à la dimension héritée des rites – servent essentiellement de point de repère aux différents protagonistes. C'est à partir de ce point de repère, parfois vague sinon inconnu pour certains, que le cadre de l'interaction s'établit et que les négociations sont effectuées.

Conceptuellement, le rituel correspond ici à un corps de règles à suivre ; il reste néanmoins clairement en fonction à la fois d'antécédents sociaux et de l'anticipation des conséquences relatives à l'adoption de telle ou telle attitude lors de son déroulement. L'ordre de priorité pour annoncer un décès ; les décisions d'effectuer ou non une visite et si oui, à quel moment ; le degré d'engagement ou de distance manifesté durant une cérémonie ; les explications avancées pour justifier un geste ou une parole ; la valeur des présents offerts : tous ces éléments – bien qu'ils semblent obéir au protocole – relèvent en fait d'appréciations mutuelles en situation permettant d'évaluer la signification ou l'importance des relations que chaque personne entretient avec le défunt et ses proches.

Sur cette base, il est possible de considérer que le rituel est un étalonnage des principes qui régulent les relations sociales de longue durée. Par transposition de l'usage technique de la notion d'étalonnage¹², le rituel est l'instrument – l'étalon – à partir duquel les individus peuvent mesurer et valider l'adéquation de leurs comportements et de leurs positions aux logiques (attentes, rôles, règles ou normes) censées gouverner ces comportements. Le rituel se distingue d'autres pratiques sociales par sa capacité à induire temporairement cet étalonnage au sein des comportements adoptés en référence à un événement particulier, un décès plus particulièrement.

12. Selon le *Trésor de la langue française informatisé*, l'étalonnage est la « vérification de la graduation et du réglage d'un appareil de mesure par comparaison avec l'étalon », <http://atilf.atilf.fr> ; [page consultée le 25 mars 2015].

Peu importe ici que le rituel soit plus ou moins spectaculaire, plus ou moins collectif, plus ou moins répété, plus ou moins mis en scène : c'est le réglage des attentes et des rôles sociaux sous-tendant les comportements des individus, par comparaison avec le protocole, qui définit le rituel¹³. Le protocole est tantôt clairement rappelé aux participants par eux-mêmes ou par un éventuel officiant, tantôt implicite, tout en étant considéré comme connu de tous, ce qui donne une certaine marge de manœuvre sur l'attitude à adopter, le geste à effectuer, la parole à prononcer.

S'il est certainement le plus adapté pour dire ce que sont les rites sur la base de matériaux empiriques – en sus de ce qu'ils signifient et font –, cet emploi du terme n'est pas, à l'instar des deux précédents, sans incidence sur l'étude de la mort. Deux aspects méritent d'être signalés. Le premier tient dans le champ d'application de la notion de rituel. En focalisant sur les dynamiques relationnelles, cet usage fait qu'il devient possible de dire quand les individus basculent dans le rite et quand ils en ressortent ; de déterminer qui le vit ou le perçoit comme tel, avec quelle intensité et dans quel état d'esprit. Il est par contre plus difficile de délimiter des ensembles de pratiques et de les comparer entre eux dès lors que ces ensembles ne relèvent pas des mêmes chroniques sociales. Autrement dit, les notions de rite et de rituel n'ont pas de valeur heuristique ici pour commenter les changements historiques, culturels et sociaux. C'est l'analyse d'autres processus – tels que l'institutionnalisation, la professionnalisation, voire la médicalisation des prises en charge du mourir et des défunts – qui sont déterminants pour comprendre où la ritualisation est opératoire dans nos sociétés contemporaines face à la mort.

La notion de rite n'indique plus un périmètre analytique, mais sert de marqueur relationnel et réflexif. Elle devient une référence à partir de laquelle les positions des individus sont identifiées ainsi que l'intensité hétérogène de leurs engagements, qui vont de l'attention à la distraction ou de la concentration au relâchement, peuvent être décrits, voire explicités¹⁴. La différence entre régulation et ritualisation semble par conséquent ne tenir qu'à un fil, ce qui permet d'avancer l'idée – à l'instar de Houseman – selon laquelle « le rituel serait potentiellement présent en toute circonstance » (2012 : 24).

13. Le rituel n'est donc pas en premier lieu un réglage des interactions, mais bien un réglage des attentes et des rôles en fonction du protocole (l'étalon). Ou comme le dit Michael Houseman, « le rituel fournit aux participants des contextes, largement irréfutables, de réévaluation conventionnelles des relations coordonnées qui composent leur monde social » (2012 : 195).

14. Voir à ce propos les travaux d'Albert Piette et ses réflexions sur une anthropologie de la présence (notamment 2003, 2005, 2011).

Dans cette perspective, il est possible d'intégrer l'expérience des individus et de commenter la façon dont ceux-ci y adhèrent, sans pour autant tomber dans l'écueil d'un surplus de sens. Sur ce dernier point, Houseman (2012) montre en effet que le sens, la signification, voire le symbole, ne sont que des éléments parmi d'autres dans la dynamique relationnelle. Leur importance dépend de la façon dont chaque individu comprend le protocole qui n'est pas forcément connu ni donné d'avance, les participants cherchant alors à le comprendre en même temps qu'ils y participent et s'y engagent ; de la façon dont chaque individu manifeste cette compréhension dans ses actes et contribue à l'élaboration d'une signification partiellement collective et qui n'est pas présente *a priori*. Le rituel correspond dès lors à tout ensemble de pratiques sociales capables de générer du sens de manière autoréférentielle.

Focaliser sur la régulation permet de prendre en considération les chroniques sociales – la socialisation – qui excèdent les modèles collectifs de comportements stéréotypés et évite par conséquent d'en faire les piliers centraux de notre compréhension du rapport entre les vivants et les morts. Cela permet d'opérationnaliser, d'autre part, le sens et la signification, voire les symboles relatifs aux dynamiques rituelles, mais sans les associer à un « surplus » – les croyances ou les conceptions de la vie après la mort, les symboles – qui guiderait l'action. Cette conception des rites reste toutefois trop centrée, c'est le deuxième aspect, sur les rapports qui s'établissent entre une pluralité d'individus. Il peut en résulter une compréhension de notre rapport à la mort trop dépendante des relations entre ces individus, ce que relève d'ailleurs Piette (2014) pour l'anthropologie de manière générale. Reporter la dimension procédurale des comportements à une échelle avant tout singulière pourrait offrir un regard plus consistant sur le sentiment de continuité que les personnes entretiennent avec les morts et la mort en « entrant » et en « sortant » de séquences ritualisées sur des temporalités longues. Ce serait une manière d'orienter différemment notre compréhension de la mort en remettant un peu plus au centre l'idée selon laquelle le rituel réfère à la façon dont chacun édifie son propre rapport à ce thème en général, et aux morts en particulier.

VERS UN EMPLOI ARTISANAL DES RITES

Cet itinéraire à travers diverses conceptions des rites illustre bien le fait, comme l'a noté Jacques Cherblanc (2011), que leur emploi varie selon les postures intellectuelles et les objectifs de recherche. Ce constat invite à classer et à commenter les nombreuses définitions des rites ; à les distinguer

pour ensuite identifier l'angle d'analyse que chacune d'elles peut offrir. L'exemple de la thanatologie montre à ce propos que les conceptions variables d'une même notion ne sont pas sans conséquence interprétatives, puisque celles-là sont susceptibles d'orienter dans un sens ou dans l'autre notre compréhension des rapports qu'entretiennent les individus face à la mort.

Or il ne suffit pas de constater ces emplois différenciés – en quelque sorte indisciplinés – de la notion de rites. Au-delà des divergences, cette dernière apparaît comme un instrument conceptuel non seulement utile à lire des ensembles de comportements plus ou moins codifiés, mais surtout à découper et à mobiliser des matériaux empiriques très différents. Dans cette perspective, l'attention se focalise avant tout sur la place occupée par les rites dans telle ou telle communauté – sur leur degré d'importance et de sophistication – et sur les effets qu'ils produisent sur les individus et les groupes. Tout se passe comme si, au niveau empirique, l'accent était mis sur ce que font les rites et sur ce qu'ils signifient alors que, d'un point de vue théorique, il serait mis sur ce que sont les rites.

Ce hiatus implique que la notion de rites ne saurait véritablement constituer un objet de réflexion en soi, ni la finalité d'une théorisation. Cette notion ne saurait pas non plus désigner des ensembles de comportements « prêts-à-penser ». L'intérêt de l'emploi de la notion de rites réside au contraire dans sa capacité à médier théorie et empirie, dans la mesure où le souci de cohérence ressort moins des rites eux-mêmes que d'un impératif de théorisation comme l'ont bien montré Caroline Humphrey et James Laidlaw (1994). D'une certaine façon, étudier les rites et les rituels relève d'une démarche artisanale, pour reprendre l'expression de Ronald Grimes (2014).

Dans un autre contexte, nous avons appliqué cette démarche pour réaliser une ethnographie du travail socioéducatif en institution. La notion de rites y est utilisée dans ses dimensions tant spéculaires que théoriques. Elle sert d'une part à confronter les individus avec leurs propres comportements pour les inviter à se positionner en situation ; à attribuer des significations et à identifier ce qui relève à leurs yeux de rites ou non ; à créer des lignes de démarcation entre des ensembles d'interactions ou encore signaler le glissement d'un cadre d'action à un autre. D'autre part, elle permet de mieux calibrer tous ces aspects dans des temporalités longues avec des modèles théoriques existants pour faciliter la montée en généralité et gagner en cohérence (Ossipow, Berthod et Aeby, 2014).

Dans le domaine de la thanatologie, cette conception artisanale des rites est à notre sens encore peu développée¹⁵. Elle ouvrirait certainement un angle intéressant et original aux recherches sur le mourir, la fin de vie et le deuil qui ont pris un bel essor sur un plan empirique depuis une bonne vingtaine d'années, tout en évitant que la notion de rites n'oriente implicitement – et parfois insidieusement – notre compréhension des rapports que les individus entretiennent avec la mort, peu importe l'angle disciplinaire choisi et les objectifs de recherche visés.

15. Sans recourir explicitement à cet emploi des rites, nous avons pour notre part analysé la façon dont le deuil est « discrètement » ritualisé au sein des entreprises quand un employé retourne à son travail juste après avoir perdu un proche. Nous montrons que la négociation du rôle de l'endeuillé entre les collègues et la personne concernée s'effectue de manière informelle, sur la base d'interprétations de nombreux non-dits générant un subtil soutien ou, à l'inverse, un cruel oubli (Berthod et Magalhaes de Almeida, 2011).