Rituels funéraires dans les sociétés contemporaines

André WAMBA

Docteur en anthropologie (de la santé),
École normale supérieure de Yaoundé,
Université de Yaoundé I – Cameroun

Résumé : L'étude des mutations et transformations des rituels funéraires oppose, depuis un certain temps, deux types de discours : l'un, ancré dans la tradition, et l'autre, dans la modernité. Le premier reproche au traitement moderne de la mort la tendance à la désymbolisation des rituels funéraires et à la déritualisation de la mort. Le second dénonce chez le premier les contraintes et obligations sociales trop exigeantes qu'impose les traditions culturelles aux endeuillés et l'intention d'utiliser les rituels funéraires pour réédifier le tissu des relations sociales fragilisées par la mort et la montée en puissance de l'individualisme. Mais aucun des deux discours n'évoque et ne discute de l'existence d'un possible lien entre les modes de traitement traditionnel et moderne de la mort. À partir d'une observation des rituels funéraires en pays bamiléké et de la littérature scientifique sur le sujet au Québec, l'article se propose de comparer les rituels funéraires dans les deux sociétés, afin d'en relever les aspects invariants ; ceux qui se sont transformés ; et ceux qui ont changé.

Mots-clés : Rites funéraires, traitement de la mort, changement, sociétés bamiléké et québécoise.

1 Introduction

Les débats ouverts autour du mode de traitement (clinique de la mort) de la mort opposent deux discours sur les mutations et transformations des rituels funéraires. Selon Chamboredon (1976b, p. 668), le premier développe un discours de « nostalgie et de déploration » qui idéalise le passé en s'appuyant sur des référents prémodernes qu'on reconnaît aux attitudes traditionnelles devant la mort. Celles-ci interprètent les transformations dans le traitement de la mort en termes de dépossession de l'individu et déréliction du mourant et de la famille (Clavandier, 2011). Le mourant est laissé à l'incertitude et au soupçon angoissé ; et l'endeuillé et la famille vivent un deuil solitaire. Participent de ce premier type de discours, des sociologues tels que G. Gorer, B. G. Glasser et A. Strauss, J. Ziegler (1975), J. Baudrillard (1976) ; les historiens tels

que Ph. Ariès (1967, 1975, 1983), P. Chaunu (1975), B. Vogler (1975) ; les analyses anthropologiques de L.-V. Thomas (1975b, 1975a). Le deuxième discours (post)moderniste, remet en question le schéma de désocialisation des rituels funéraires qu'évoque le discours de déploration. Il considère les mutations opérées dans le traitement de la mort comme un nouveau rapport à la mort dont l'enjeu est, non pas une altération de la symbolique de celle-ci ou encore un abandon des rituels funéraires, mais plutôt une tentative de recodification, de déplacement et de replacement du sacré dans un cadre plus large. S'inscrivent dans cette autre perspective, P. Baudry (1997, 1999), J.-H. Déchaux (2001), C. Javeau (2003) et K. Roudaut (2005) dont les travaux sont inspirés des analyses sociologiques de N. Elias (1975, 2002) et L. H. Lofland (1978), notamment dans son ouvrage *The craft of dying. The modern face of death* ; et certains contributeurs à la revue *Archives de sciences sociales de religions* tels que M. Vovelle (1975), F.-A. Isambert (1975), D. Ligou (1975) et M. Segalen (1975). Mais aucun des deux discours (ou pratiques rituelles) sur la régulation sociale de la mort ou du mort ne parvient à retenir quelque chose de transversal à la tradition et à la modernité ou encore de meilleur à celles-ci, comme le remarquait J.-M. Larouche (1991, p. 38) dans *La mort et le mourir, d'hier à aujourd'hui.* C'est que les analyses sur le sujet ont été élaborées jusqu'à lors à partir des comparaisons entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes (Bussières, 2007a, p. 62), comme s'il existait des sociétés purement traditionnelles et des sociétés purement modernes. Or, les sociétés contemporaines apparaissent indissociablement traditionnelles et modernes, voire même hybrides et présentent, du point de vue de leur fonctionnement, un degré d'hétérogénéité et de complexité. Si bien qu'il est quasi impossible de faire le départ entre les contraintes sociales et les contraintes individuelles.

Chamboredon (1976a, p. 665, 1976b, p. 86) disait du discours traditionnaliste passéiste que son analyse des transformations de la mort se prêtait à ce qu'il a qualifié de « fantasmes sociaux et idéologiques ». Mais le traitement ou la clinique moderne du mourant et de la mort n'est cependant pas à l'abri de ce reproche, dans la mesure où la rationalisation de la mort et des conduites des individus devant celle-ci pourrait bien cacher, sous des apparences humanistes, des particularismes qu'il impose à l'humanité sous forme de rationalité universelle. Pour sortir de ce double enfermement idéologique, cet article propose d'étudier les mutations des attitudes devant la mort au point où elles concernent la rencontre de deux conceptions/visions des rituels funéraires qui n'ont pas le même poids dans *Le marché des biens symboliques* (Bourdieu, 1971) et *Le marché des défunts* (Trompette, 2008). C'est dans le cadre d'une telle rencontre qui caractérise le mieux le monde d'aujourd'hui que nous voudrons poser, de manière rigoureuse et à nouveau frais, les problématiques politiques, sociohistoriques et anthropologiques des transformations des rituels funéraires dans le traitement contemporain de la mort. Et ce, en évitant le piège de focaliser l'attention sur les transformations des modes de traitement des rituels funéraires qui consiste à s'appuyer uniquement, comme nous l'avons dénoncé plus haut, une fois sur les référents prémodernes, et l'autre fois, sur les référents (post)modernes, comme si dans l'entre-deux [référents], il ne se joue ou ne se passe rien de commun. C'est en examinant les (re)plis de la ligne arbitraire qui sépare les deux référents qu'il est peut-

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

être possible d'entrevoir ce qui reste des mutations rituelles en contexte de sociétés hybrides.

2 Sources des données d'analyse

Dans cet article, nous avons mis l'accent sur deux sociétés suffisamment hétérogènes : le pays bamiléké au Cameroun et la société québécoise au Canada. Les données sur les pratiques de rituels funéraires dont nous disposons proviennent de plusieurs sources. Dans le cas de la société bamiléké, certaines proviennent des données d'observation directe prélevées au Cameroun, de mars à mai 2012 ; et d'autres de la littérature scientifique[1] sur les rituels funéraires bamiléké (Toukam, 2010 ; Tamba Mebenga, 2009 ; Pradelles Latour, 1997). Concernant le Québec, nous nous appuierons sur l'expérience québécoise dans le domaine de la mort et des rituels funéraires, telle qu'elle apparait dans la littérature[2] consacrée au sujet. Dans les deux sociétés, l'analyse a été supportée par des textes des auteurs classiques dans le domaine de la thanatologie[3]. À partir des données de ces différentes sources, nous avons mené un travail de comparaison des rituels funéraires dans les deux sociétés, afin de

> « *discerner et ce qui a changé vraiment, et ce qui ne s'est pas transformé du tout ; ce qui se transforme en restant le même, c'est-à-dire les pratiques qui, tout en se croyant innovatrices, reproduisent de vieux modèles, ou au contraire celles, qui en se prétendant traditionnelles, ont en réalité changé de sens* » (Laburthe-Tolra, 1985a, p. 16).

Et ce, en essayant de mettre en évidence, à travers tous les changements et transformations qu'ont subi les rituels funéraires accompagnant la mort, la maladie ou le mourant, ce que Émile Durkheim (1985 [1912], p. 556) a qualifié d'« invariants anthropologiques » communs à toutes les sociétés. Ces invariants renvoient, selon Maurice Godelier (2014, p. 14), aux « schèmes de pensée auxquels se trouvent associées des normes de conduites, des pratiques et des institutions qui prolongent ces schèmes et y puisent leur sens ». Jean-Didier Urbain (1998) y voit ce qu'il y a « d'universel », et Bussières (2007b, p. 80) de « général, de durable et d'éternel ». Selon Reboul (2020, p. 5), il s'agit, dans une « dimension symbolique et dans un cadre collectif », des « rituels qui ont conservé toute leur fonction » anthropologique, sociale et psychologique dont le principal rôle est, nous le rappelle Louis-Vincent Thomas (1985), « de guérir ou de prévenir, de déculpabiliser, réconforter, revitaliser » les vivants et endeuillés. Ce sont donc ces diverses réactions devant la mort (la maladie) ou le mourant qui traversent le temps et les époques, et constituant un socle commun de représentations

[1] Entre autres : *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais* (Tamba, 2009) ; *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké* (Toukam, 2010) ; *Le crâne qui parle* (Pradelles de Latour, 1997) ; *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké* (Pradelles de Latour, 1991).

[2] On pourrait consulter la revue *Frontières* et les travaux du LERARS [Laboratoire d'expertise et de recherche en anthropologie rituelle et symbolique] à l'UQAC ; le mémoire de maîtrise de A. Houde (Houde, 2005) ; *La mort au fil du temps : la famille Normand, un siècle de pratiques funéraires* (Franck et Hébert, 2002) ; l'article de Éric Volant (Volant, 2001) ; *Les rites funéraires d'autrefois* (Hébert, 2002).

[3] Gorer (1965), *Death, grief, and mourning in contemporary Britain* ; Ariès (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours* ; L.-V. Thomas (1982), *La mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire* ; Seale (1998), *Constructing death : the sociology of dying and bereavement.*

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

et de pratiques sociales à partir desquelles les sociétés ont inventé des élaborations culturelles pour en faire face, que nous avons isolées ici sous le terme d'« invariants ». Ainsi, l'analyse a été guidée par le fil conducteur suivant : que font les québécois et les bamiléké traditionnels et modernes à l'annonce d'un décès ? Que se passe-t-il lorsqu'ils sont confrontés à la perte d'un être aimé, ou d'un *loved one,* selon la formule de Waugh (1948) ? Comment réagissent-ils devant le mourir, le mourant, la mort et lors du deuil ?

3 Les caractéristiques des sociétés hybrides

Notre approche des sociétés traditionnelles et des sociétés (post)modernes est contrastée et non dichotomique, car la tradition s'apparente actuellement à une sorte de liquide (Bauman, 2013) qui coule, infiltre et taraude tous les (re)plis de la modernité. Si bien qu'il est difficile aujourd'hui de faire le départ entre ce qui relève de la tradition et ce qui appartient à la modernité. Aussi, il n'est plus possible d'observer, selon Tsala Tsala (1991, p. 115), « *une société fonctionnant exclusivement sur le modèle traditionnel.* » Mais on ne rencontre pas non plus « *de société radicalement transformée ne comportant aucun élément de ses fondements traditionnels.* » Certaines sociétés qui paraissent traditionnelles se réclament très souvent d'une certaine modernité ; et d'autres, hyperindustrialisées, conservent une bonne partie des pratiques sociales relevant des traditions ancestrales. De sorte qu'il conviendrait plutôt de parler de sociétés hybrides (Canclini et Chiappari, 2005). De même, il n'y a pas un seul modèle d'hybridation sociétale (Kraidy, 2005), mais plusieurs. C'est ainsi qu'une société hybride peut présenter une structure de modernité très poussée, tout en tirant des éléments de sa fonctionnalité dans les vestiges de sa tradition. Une autre peut présenter une structure sociale traditionnelle très prononcée, tout en empruntant certains aspects de sa fonctionnalité à la modernité. Chaque société incarne ce contraste et nous introduit dans un dynamisme de création de nouvelles normes de conduites transversales aux sociétés dites traditionnelles et modernes. Nous avons choisi comme société dite traditionnelle le pays bamiléké, une région de l'Ouest du Cameroun en Afrique centrale ; et le Québec au Canada, comme société dite moderne.

4 Le Québec : une société dite profondément moderne

Le Québec moderne suppose, selon une expression de Weber (1971), la « rationalisation du monde » québécois qui a consisté, d'après Godbout *et al.*, (1996, p. 83), « *à abandonner les valeurs et croyances magiques traditionnelles et à libérer l'individu de ses contraintes au profit d'une adhésion à la logique instrumentale fin-moyens propre au marché* ». Ici, l'identité collective se dissout dans une foule d'identités individuelles de « Je » (Fortin, 1996, p. 25), dont la réunion ne forme plus nécessairement un « Nous ». La rationalisation, considérée comme une des grandes matrices de la modernité (Martuccelli, 1999), s'incarne dans les individualités. Élias (1973) l'interprète comme un processus de civilisation qui dépend d'une configuration sociale au sein de laquelle les contraintes externes sociales (collectives) se transforment en contraintes intériorisées (individualisées) ou autocontraintes. Cette conception de la modernité se trouve aussi chez Foucault (1975, p. 32), pour qui la contrainte ne vient plus d'un pouvoir-rituel central extérieur à l'individu, mais d'une *Raison*, érigée en principes

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

universels, qui gère le pouvoir selon une logique obéissant au calcul, à la prévision, à l'évaluation et la volonté d'efficacité. Au cœur de la modernité, dira-t-il, se trouvent la capacité et la volonté d'appliquer les principes universels de la *Raison* à toutes les situations. La modernité est, de ce fait, le passage d'un régime de contraintes géré par le souverain à un régime où chaque individu s'auto-contraint, ce qui rejoint la position de Ehrenberg (2005, p. 112) lorsqu'il estime que toutes les sociétés sont pensées en termes de contraintes.

Autrement dit, la modernité coïncide avec une époque où l'individu est affranchi des contraintes et règles sociales qui pèsent sur lui ; où il est sa propre mesure et l'artisan de son devenir et de son destin ; où ses conduites s'expliquent par ses actions et non pas par un certain déterminisme social, comme le voulaient bien Durkheim (1987) et Mauss (1971). C'est un phénomène identifiable dont l'individu et la raison, deux valeurs fondamentales, sont au fondement de l'émergence du projet de la société québécoise moderne (Bélanger, 1996, p. 49). Mais les québécois ont-ils rompu avec les valeurs traditionnelles ? Certes, la modernité se présente au Québec comme une nouvelle vision du monde, mais elle pourrait en même temps masquer/cacher, écrit McRoberts (1996, p. 35), une importante présence/prégnance des forces conservatrices traditionnelles, celles de l'Église catholique dans le Québec urbain et industriel. Il n'est pas exclu que certaines pratiques de sociabilités et de solidarité familiales et professionnelles, qualifiées de traditionnelles, y perdurent encore, car selon Fortin (1996, p. 25), il y a un brouillage de la ligne qui sépare ces pratiques de celles qui ont cours dans les sociabilités modernes.

5 Le pays bamiléké : société profondément traditionnelle au contact de la modernité

Le pays bamiléké peut être dit traditionnel parce qu'il n'est pas industrialisé ; et les forces traditionnelles y continuent à réguler les comportements et attitudes des individus. Il présente toutes les caractéristiques des « sociétés peu différenciées », selon une expression de Bourdieu (1994, p. 125). Sa vision du monde se rapproche de la présentation que faisaient Durkheim (1987) et Mauss (1971) des sociétés traditionnelles d'antan, où le poids des coutumes ancestrales y est très important ; où le social prime sur l'individu ; où celui-ci s'efface au profit de la collectivité, tant les règles sociales dont il sent intérieurement la réalité, et paradoxalement, en ignore, selon l'expression de Durkheim (1987, p. 3), le détail des obligations qui lui incombent, s'imposent à lui de l'extérieur.

Le choix de la société bamiléké répond à une double exigence. D'une part, elle est parvenue à maintenir jusqu'à nos jours ses coutumes ancestrales et traditions culturelles, tout en restant présent et ouvert au monde moderne.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

> « *Pour avoir parcouru le pays Bamiléké de part en part, je savais* », dit De Rosny (1981, p. 241), « *comme tout le monde, que ses habitants réussissent à conserver leurs traditions vivantes, à l'ombre des grandes chefferies. Ni la vie moderne, à laquelle ils participent massivement – Douala [ville] est peuplée à 50 % de Bamiléké – ni l'islam, ni le christianisme qui touche environ 30 % de la population, n'ont rendu caduques leurs coutumes* ».

D'autre part, ces chefferies favorisent l'autonomie, la réussite individuelle, l'acquisition des compétences propres telles que l'accès aux propriétés considérées comme les vertus significatives de la modernité et de l'individualisme. Mais ces vertus sont-elles vécues comme une menace à la survie du groupe ? À l'ordre d'organisation des signifiants culturels traditionnels ? Et à la hiérarchie des rapports interindividuels et la solidarité au groupe de référence : le village, le clan, le lignage ?

Bien que la configuration sociale des bamiléké montre que la notion d'individu n'y est pas absente, on y remarque que l'individu appartient toujours, comme l'a mentionné Tsala Tsala (1991, p. 112) chez les béti, à plusieurs groupes de degré différents. Il est au centre « *d'un réseau de relations complexes qui le lie au monde invisible des dieux et des ancêtres et à celui plus humain de sa communauté.* » La structure sociale repose sur ce réseau ; et son fonctionnement contraint ses membres, comme le note De Rosny (1992, p. 36), à se comporter à la fois, d'un côté, « *comme des individus ayant une certaine autonomie* », et de l'autre, comme « *des membres d'une collectivité de laquelle ils dépendent.* » Les structures sociales traditionnelles ne s'opposent pas, disent Notué et Perrois (1997), aux nouveaux symboles, normes et valeurs. Certes, les règles d'organisation des signifiants culturels traditionnels et ancestraux ne sont pas en parfaite cohérence avec les nouvelles règles sociales organisant les signifiants symboliques de la modernité. Mais cela empêche-t-il les deuilleurs bamiléké de recourir alternativement aux rituels funéraires chrétiens et traditionnels, sans que se pose, en théorie, la question de leur (in)compatibilité ?

Le Québec diffère du pays Bamiléké, en ce sens que la modernité y a introduit une opposition entre les anciens symboles, normes et valeurs sociales et les nouveaux. Telles sont les contours des sociétés dites traditionnelles et modernes contemporaines. Cela étant, nous allons comparer maintenant les transformations rituelles à quatre niveaux : des rituels de deuil ; de la toilette et du lieu d'exposition du corps ; de la disposition des corps ; et des figures et de l'image du célébrant (officiant) des rituels funéraires.

6 Les rituels de deuil

Les rituels de deuil commencent avec la préparation à l'inhumation : la toilette funèbre ; et s'intensifient pendant et après la disposition du corps. Ils font intervenir chez les bamiléké deux registres d'expression des émotions. D'abord, les émotions pré-inhumation, exprimées immédiatement à suite de l'annonce du décès. Elles correspondent aux réactions de choc qui se manifestent par des cris et pleurs spontanés et non coordonnés (Tamba, 2009, p. 224 ; Toukam, 2010, p. 212). Ce sont les émotions non requises, car elles ne font pas l'objet d'une certaine évaluation par la société. La

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

réaction de choc du bamiléké traditionnel rejoint bien l'attitude du québécois prémoderne devant la mort. Pour Gendron et Carrier (1997, p. 144), la spontanéité et l'incoordination des réactions émotives à la suite de l'annonce de décès rappellent, dans le cas du Québec prémoderne, la torpeur dans laquelle l'endeuillé est plongé. Il lui arrive parfois d'agir par automatisme. D'après les auteurs, certaines personnes sont frappées, sous l'effet de choc, de mutisme ou d'évanouissement ; d'autres crient à fendre l'âme, sanglotent ou font une crise de nerfs. Par contre, d'autres continuent d'agir comme si rien ne s'était passé, ou s'adonnent à des activités futiles qui masquent le profond traumatisme qu'elles ont subi.

Le second registre est celui des émotions post-inhumation. Celles-ci interviennent immédiatement après l'enterrement : c'est ce que Sihaka (1978, p. 65) a qualifié, dans *La mort Bamiléké,* de rituels d'inhumation. Elles coïncident avec la période dite de pleurs de lamentations. Les membres de la famille du défunt, ses amis et voisins se retrouvent dans la cour funèbre pour ouvrir formellement le deuil. Les joueurs de tambours y prennent position ; les hommes et les femmes forment un ou plusieurs cercles et dansent en procession au rythme des chants et pleurs de lamentations (Toukam, 2010, p. 210). Ces chants constituent l'un des moments les plus expressifs des émotions de deuil, car ils évoquent des messages de souffrances personnelles et de douleur insoutenable causée par la disparition d'un être cher (Toukam, 2010, p. 210). L'entrée officielle et formelle en deuil tient à l'expression solennelle de la douleur. Les émotions sont prises en charge par les pleureuses, comme l'a décrit L.-V. Thomas (1963, p. 403) ailleurs en Afrique, et font l'objet d'une production socialement régulée, dont on peut évaluer le caractère normatif de deux façons. D'abord par le caractère parfaitement organisé des manifestations de la douleur (Thomas, 1963, p. 403) ; et ensuite, par les excès des conduites émotionnelles que certains auteurs, qualifient, très souvent, de théâtrale ou de comédie (Thomas, 1975, p. 404).

Au Québec, quelques auteurs ont étudié les rituels funèbres, et la majorité s'accorde à dire que l'expression publique des émotions de deuil y a été présente jusqu'à la fin des années 1950. Dans les rites de la mort dans la Beauceville, « *à l'annonce du décès* », écrit M. Doyon (1954, p. 138), « *il est encore de mise dans les paroisses les moins affectées par la mentalité moderne, que les femmes autour du défunt se mettent à se lamenter et à pleurer très fort, et ce durant près d'un quart d'heure* ». Pour Gagnon (1987, p. 9), ce spectacle de pleurs et de cris auxquels on assistait dans les années 1950 était, dans le cas du Québec traditionnel, l'une des multiples manières d'exorciser l'absence due à la perte d'un être cher.

Alors que le bamiléké traditionnel continue d'exprimer publiquement les émotions de deuil, Hébert (2002 : 51) constate qu'au Québec moderne les pleurs, par exemple, ne sont guère prisés du public ; et que c'est plutôt l'attitude de discrétion qui est de rigueur. Le deuil tend à y être vécu en privée ou dans la solitude. De même au Cameroun, Tamba (2009) relève que les deuilleurs issus des milieux urbains, plus ou moins bourgeois, ont tendance, comme les québécois modernes, à se cacher pour pleurer. Par ailleurs, dans *Death, grief, and mourning in contemporary Britain,* Gorer (1965) avait déjà observé que si les anglais de basse couche sociale s'imposaient l'expression publique des émotions comme un devoir éthique et une obligation morale, ceux des

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

milieux bourgeois considèrent la manifestation publique des émotions comme obscène et indécente :

> « *One is the generous wish not to make others unhappy in one's misery, particularly to protect children from the infection of grief. Frequently coupled with this is what might be described as psychological hypochondria, a belief that given way to grief and mourning is morbid and unhealthy* » (Gorer, 1965, p. 72).

Dans une présentation de l'ouvrage de Gorer, Ariès (1966, p. 539) rappelle que ce n'est pas la répression des émotions qui est visée : il s'agit de pleurer en réclusion, c'est-à-dire, « *pas devant les enfants. […], pas en public, pas devant tout le monde, seulement, chez soi, si l'on veut, en cachette et seul, comme un vice solitaire* ».

Cependant il faut éviter de conclure que si le bamiléké traditionnel contemporain relâche publiquement ses émotions de deuil, c'est parce qu'il est plus sensible que le bamiléké urbain ou le québécois moderne qui en retiennent et répriment les leurs. Procéder à une telle conclusion, c'est oublier que : l'attitude de l'un et de l'autre vise à produire des émotions de façon à les rendre convenables ou appropriées à leur contexte socioculturel ; les hommes dans toutes les sociétés agissent en fonction des conventions ; et le relâchement comme la répression des émotions s'inscrivent, de ce fait, dans ce que Hochschild (2003, p. 39) a qualifié de « règles de sentiments », notamment dans le cas particulier des rituels funéraires. Dans la mesure où ces derniers sont un travail de deuil alimenté, selon J.-F. Vincent (1995, p. 103), par un discours que toute société, quelle qu'elle soit, tient sur la mort et sur l'au-delà, sur elle-même et sur son organisation interne. Dans la société bamiléké, il se définit :

> « *comme un drame que le groupe se joue à lui-même sous l'autorité des patriarches, des guérisseurs ou des devins, officiants des rites funéraires socialement institués. Ceux-ci sont les metteurs en scène d'un jeu théâtral dont les trames et les thèmes sont profondément gravés dans la mémoire collective* » (Fofié, 2011, p. 20).

À partir de là, on voit que le monde des émotions est profondément frappé par l'empire des règles sociales. Si bien que pour comprendre les attitudes de relâchement et de répression des émotions dans les sociétés traditionnelles et modernes contemporaines, il faut aller chercher non pas dans un quelconque affaiblissement ou durcissement des liens sociaux, respectivement dans ces sociétés, mais plutôt du côté des normes, valeurs, formes de codes qui régulent les conduites individuelles et collectives en situation de deuil. Dans cette perspective, réprimer, inhiber et refouler les émotions de deuil, ou encore selon un vocabulaire de Gorer (1965, p. 71), « *hiding grief* », constitue à la fois une mutation du paradigme de la normativité sociale devant la mort dans les sociétés modernes, et surtout, une rupture avec l'idéologique funéraire traditionnelle qui a prévalu jusqu'à lors.

En revanche, manifester et exprimer la douleur par les pleurs et cris ou par la rétention et répression des émotions remet-il en cause la symbolique que revêt la mort tant

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

pour le moderne que pour le traditionnel ? On ne peut répondre convenablement à cette question sans l'apport des preuves issues des données de recherche empiriques sur le sujet. Toutefois, le relâchement comme la répression des émotions constituent deux attitudes équivalentes devant la mort, car elles concourent, chacune, à exprimer ce qu'on vit, ressent et éprouve. Considérer la rétention, la répression et le refoulement des émotions de deuil comme une forme d'expression de celles-ci, au même titre que les pleurs et cris vient élargir le concept d'« expression obligatoire de sentiment » utilisé par Mauss (1921). Chez Mauss, le terme est réduit à la seule dimension d'extériorisation des affects douloureux. La définition maussienne du terme est déficitaire, car la dimension répression ou refoulement ne fait pas partie de l'expression des émotions. Ce déficit définitionnel est important à souligner, car c'est sur ce déficit que se sont appuyés les thanatologues classiques à l'instar de Gorer, Ariès, Thomas, et bien d'autres à leur suite, pour analyser et comparer les attitudes des sociétés traditionnelles et modernes devant la mort.

7 De la toilette funèbre et du lieu d'exposition du corps

Au Québec, l'histoire des mentalités montre que l'attitude du québécois prémoderne n'est pas éloignée de celle du bamiléké traditionnel. Jusqu'à la fin des années 1940, le défunt était exposé chez lui de deux à trois jours, dans le salon ou la pièce centrale de la maison. Dans la région de Montmagny, bien qu'il existait déjà les funérariums, certaines familles choisissaient encore, écrivent Franck et Hébert (2002, p. 36), le rituel d'exposition à domicile. Dans le Québec moderne contemporain, la veillée funèbre et l'exposition du corps au domicile de celui-ci, considérés autrefois comme deux composantes essentielles des rituels funéraires traditionnels, ne font plus partie des nouveaux rituels. Les funérariums constituent, selon les auteurs, les seuls lieux d'exposition du défunt. Chez les bamiléké traditionnels, le défunt est exposé au centre du salon de sa maison sur un lit, là où les proches viendront le veiller et le voir pour la dernière fois avant l'inhumation (Lethierry, 2005, p. 68 ; Wagoum, 2004, p. 89). Par contre chez les bamiléké urbains, la rencontre de la tradition et de la modernité a donné lieu à l'émergence d'une double attitude devant la mort, en ce qui concerne les rituels d'exposition du corps et de veille mortuaire. Pour un décès survenu en ville, le corps sera d'abord exposé au salon funèbre de la morgue de l'hôpital où le décès a été constaté, puis au domicile du décédé en ville, et en fin à son domicile au village, notamment dans la maison familiale où il sera inhumé. Ils sont donc toujours à cheval entre l'application des normes traditionnelles et modernes en matière des rituels d'exposition et de veille. Ainsi, exposent-ils successivement le corps de leur défunt au funérarium, parce que les règles de traitement de la mort dans les hôpitaux et en villes les y obligent ; et au domicile du défunt, parce qu'ils ne peuvent se soustraire des normes traditionnelles sans provoquer la colère des ancêtres. Ils sont écartelés entre deux injonctions paradoxales de l'entre-deux rituels – traditionnels et nouveaux. Le fait que les bamiléké exposent successivement le corps du défunt tantôt au funérarium et tantôt au domicile pourrait indiquer une éventuelle transformation dans l'observation des rituels d'exposition et de veille, mais, par contre, ne présagerait, en aucune manière, le déclin, la désymbolisation ou la disparition de ceux-ci. Ainsi, comme le note Roudaut (2005, p. 22), « même si la régulation sociale du deuil est aujourd'hui

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

dans les sociétés occidentales modernes moins manifeste, plus difficile à percevoir, qu'elle parait plus incertaine et fragile, elle n'a pas pour autant disparu » (22). En effet, le comportement à cheval entre le respect de deux discours rituels venant de deux sources symboliquement contradictoires témoigne plutôt d'une conduite adaptative des bamiléké aux nouvelles régulations sociales du deuil, et ce, en réponse à la déstabilisation dont ils sont les lieux.

D'après ce qui précède, on peut dire que le lieu d'exposition du corps chez les bamiléké urbains et les québécois modernes s'est déplacé du domicile des défunts au funérarium ou salon funèbre tenus par des directeurs funéraires ou des thanatopracteurs. Ce déplacement est la conséquence des transformations structurelles dont les répercussions se font sentir à trois niveaux, notamment sur les plans spatiotemporels. D'abord, sur le plan des horaires : l'exigence du respect des horaires d'ouverture et de fermeture du salon funéraire oblige les visiteurs de s'y rendre uniquement aux heures de visites prévues par l'administration du salon funèbre : ce qui constitue une grosse limite à l'observation des veilles mortuaires, comme on l'aurait souhaité à domicile du défunt. La conséquence directe des restrictions temporaires est la réduction drastique et considérable de la durée et du temps de l'exposition du corps, en particulier dans les environnements modernes. Ensuite sur le plan spatial : en exposant le corps dans un funérarium, on invite par le fait même les membres de la famille et proche du défunt à se déplacer à un lieu autre que le domicile. Or le funérarium possède, comme l'a remarqué Bussières dans le cas de l'hôpital (2007a, p. 108), ses propres normes et règles de conduites qui ne sont pas sans contraintes sur le comportement des endeuillés et de l'entourage. Et ce, ne serait-ce que parce que les manipulateurs des symboles ne sont plus les mêmes. La capacité du funérarium en termes du nombre de places est limitée : ne pouvant contenir toutes les personnes, l'espace étriqué empêche certaines de venir rendre un dernier hommage au défunt. Les contraintes spatiotemporelles et structurelles ci-dessus évoquées introduisent de nouvelles attitudes devant la mort, et par conséquent, un nouveau mode de traitement de la mort, dont toute analyse des transformations des rites funéraires devrait en tenir compte dans les sociétés. Pour autant assiste-t-on, avec le déplacement du lieu d'exposition et la réduction de la durée de celle-ci, à une déritualisation des rites de veille et d'exposition ?

Il est difficile d'envisager, sans autres preuves, la déritualisation des rituels d'exposition et de veille. Le recours aux services de pompes funèbres par les bamiléké dans les régions urbaines ne traduit en rien un déclin des attitudes traditionnelles de ceux-ci devant la mort, comme le veulent les défenseurs de la thèse de déritualisation des rites funéraires dans le cas du Québec (Boutin, 1985 ; Cliché, 1978 ; Gagnon, 1987 ; Laperrière, 1978). Mais ce qui a réellement changé c'est la restriction qu'impose le changement de lieu de veille et d'exposition, ce lieu ayant une incidence sur la durée du temps des rites d'exposition. Les nouvelles attitudes au regard de ces rites s'inscrivent au Québec et dans les métropoles camerounaises dans de nouveaux repères normatifs. Ces derniers répondent à un souci d'adaptation aux transformations urbaines qui affectent le vécu des populations. Les familles vivent de plus en plus dans des appartements, ce qui n'offre pas un espace convivial pour la veille et l'exposition du corps. En réalité, on n'assiste pas à un changement d'attitudes par rapport aux rituels d'exposition de corps et de veille mortuaire, mais plutôt à un encadrement modifié de

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

l'espace de veille et d'exposition du défunt. Autrement dit, les veilles mortuaires et l'exposition du corps du défunt continuent à s'observer, mais dans un environnement autre que le domicile ; lequel possède, tout comme l'hôpital, ses règles de conduites et normes propres régissant son fonctionnement. On n'est non plus en situation de « désymbolisation », car le nouveau environnement-place-lieu de veille et d'exposition fait appel à des manipulateurs des symboles des rites d'exposition et de veille d'un autre type : les thanatopracteurs ou les directeurs funéraires.

Concernant la toilette funèbre, elle est privée chez les bamiléké urbains, et se passe dans la stricte intimité familiale. Un membre de la famille, très souvent un oncle ou une tante selon le sexe du défunt, donne une dernière douche au défunt suivant les directives du guérisseur ou d'un officiant traditionnel assigné d'office par la communauté d'appartenance du défunt. La toilette mortuaire est le moment où la famille s'approprie le corps de celui-ci. Elle est présidée par le chef de famille (Zajde, 2010, p. 128), et ce, même en ville où ce rôle est de plus en plus accompli par les entrepreneurs funèbres. Ainsi, il arrive parfois que la famille revendique, bien qu'ayant payé les honoraires de l'entrepreneur funèbre, de procéder elle-même à la toilette mortuaire. Il n'est pas exclu, comme le remarque Gaëlle Clavandier (2011, p. 178) dans un autre contexte, qu'une telle revendication peut créer « une tension entre des aspirations qui sont intimes [voire privées], et une prise en charge du mourant, de ses proches et du défunt par des professionnels thanatologiques » . C'est pourquoi en contexte camerounais, il arrive que la famille suggère à ces derniers de se retirer pour qu'elle s'occupe du corps de leur défunt. Parfois, procèdent-ils à la toilette funèbre sous le regard des directeurs funèbres lorsque le décès s'est produit à l'hôpital. Et pour rester en conformité avec la tradition, le défunt subi encore une autre toilette au village, selon les normes des rites funéraires traditionnels. Les bamiléké urbains sont à cheval entre les exigences rituelles traditionnelles et modernes, ce qui les oblige d'adopter une double attitude scindée entre les valeurs des symboles d'un discours rituel ancien et celles d'un nouveau discours rituel.

Par contre au Québec contemporain, la famille du défunt à qui on assignait dans le passé le rôle de toilette funèbre en a été totalement dépossédée. Les membres de la famille du défunt ont été remplacés dans leur fonction de manipulateurs symboliques des rites de toilette funèbre par les professionnels thanatopracteurs ou encore des entrepreneurs funèbres. Cela montre combien le changement s'est opéré uniquement au niveau du remplacement des officiants traditionnels ou familiaux par les professionnels de la thanatopraxie. Mais ce remplacement présagerait-il d'une quelconque « déritualisation » de la toilette mortuaire ? A-t-il modifié la fonction et le sens et les conceptions de la toilette mortuaire, d'hier à aujourd'hui ? Il n'est pas facile de répondre à cette question sans une étude sur les représentations de la fonction du rituel de la toilette mortuaire. Mais notons que du point de vue de la famille, le rituel de la toilette des défunts a une fonction purificatrice, compte tenu du fait que la mort s'accompagne d'une certaine souillure et du défunt et des membres de l'entourage proche. C'est pourquoi la toilette mortuaire traditionnelle prend parfois des connotations de bain rituel. Mais un certain discours pro-moderniste se contente d'opposer celles-ci à la fonction hygiénique et aseptisée qui découle de la médicalisation de la mort. N'est-il

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

pas prudent de considérer la fonction hygiénique comme un acte complémentaire à la fonction purificatrice ?

8 De la manière et du lieu de disposition des corps

Le mode de disposition du cadavre varie des zones urbaines aux zones rurales à l'intérieur d'une même société, et des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes. Au Cameroun, le mode de disposition privilégié reste l'enterrement. Les bamiléké vivant au village enterrent leur mort dans la cour ou derrière le domicile du défunt : c'est le cimetière familial. Pour eux, le lieu de décès se confond avec le lieu d'inhumation. Pour ceux qui vivent en zone urbaine, le lieu de décès coïncide rarement avec celui de d'inhumation. La dépouille est transportée du lieu de décès à celui-ci, à savoir au village d'origine, selon une tradition bamiléké qui veut qu'aucun de ses fils ne soient enterrés en dehors de leur milieu géographique, quel qu'il soit le lieu où le décès s'est produit. Les bamiléké de la diaspora, notamment ceux de Montréal ne semblent pas déroger de cette tradition. Dans cette province du Québec, le groupe de bamiléké qui s'y trouve a souscrit une assurance vie pour le rapatriement des corps, si l'un des leurs venait à décéder.

Pour ceux qui sont pris de court par les moyens financiers, les amis proches du défunt rapporteront à la famille restée au pays d'origine [Cameroun] au moins des rognures d'ongles ou les cheveux du mort pour les remettre en contact avec le sol du village. Quant à ceux qui sont enterrés en zones urbaines au Cameroun, la famille observe, après un délai de trois ans, le rituel de retrait et de transfert du crâne de la ville au village pour une seconde inhumation auprès de la communauté des décédés. Cet autochtonisme n'est pas un luxe, comme l'a remarqué Delude (1969, p. 12) ailleurs. Mais plutôt une nécessité vitale pour le reste de la famille : le retour *post-mortem* dans le sol qui nous a vu naître est lié au désir de survie et de mettre de son côté symboliquement les forces génésiques des ancêtres.

Les bamiléké bourgeois ou riches aimeraient se faire inhumer dans les cimetières urbains ou des églises. Mais ils restent réticents parce qu'ils ne peuvent pas y procéder au rituel du retrait du crâne, sans être pénalement frappés par la loi qui interdit de telles pratiques depuis l'arrivée des missionnaires chrétiens. Alors que la loi camerounaise interdit les rituels de retrait du crâne pour des raisons hygiéniques, l'église, quant à elle, évoque la non-conformité aux règles de Dieu. Toutefois, si ces rituels sont interdits dans les villes, ils restent cependant vivants dans les villages, notamment dans l'espace géographique des Bamiléké. Mais pour combien de temps encore vont-ils survivre au vent de la modernité urbaine ?

Au Québec, l'inhumation était, jusqu'avant la Révolution tranquille, le mode privilégié de disposition des corps, si on en croit « les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec sous le Régime français » (Cliché, 1978, p. 57). L'autorisation de la crémation au Québec par le clergé catholique a créé une alternative qui constitue, à côté de l'inhumation traditionnelle, un choix entre deux modes de disposition de cadavres. De nos jours, la crémation serait largement pratiquée au Québec, car entre 1996 et 2004, le nombre de morts crématisés est passé de 30,9 % à 60,5 % (Des Aulniers, 1998 ; Labescat, 2007, p. 2-3). Elle offre la possibilité

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

d'enterrer les cendres dans un cimetière ; de les placer dans une urne ; de les disperser dans la nature ; ou de les déposer dans des niches à l'intérieur d'un columbarium (Franck et Hébert, 2002, p. 50).

Qu'il s'agisse, d'une part, de l'inhumation dans le cimetière – familial, public ou de l'église – ; d'autre part, du dépôt de l'urne dans un columbarium, il n'en demeure pas moins que ces différents modes de disposition de corps partagent une même caractéristique commune : la destruction du cadavre encombrant, dont l'horreur de la pourriture, selon une expression de L.-V. Thomas (1980, p. 183), pousse à trouver des solutions pour s'en débarrasser. En effet, le cimetière et le columbarium constituent, selon une formule de Foucault (2001, p. 1571), des lieux hétérotopiques, c'est-à-dire un contre-emplacement, des lieux hors de tous les lieux, des lieux miroirs et reflets des emplacements ordinaires que sont, par exemple les maisons des vivants. La topologie spatiale des morts – cimetière ou columbarium – représente pour l'auteur « des espaces autres » par rapport aux espaces de vie ordinaires (Foucault, 2001, p. 1576). Chez les bamiléké, on note qu'il y a, indépendamment de la classe sociale à laquelle on appartient, tantôt une proximité entre emplacements des vivants et contre-emplacements des morts et tantôt un décalage entre ces deux emplacements. Bien que visiblement les cimetières soient relégués à la périphérie des villes dans la majorité des sociétés modernes, comme c'est le cas au Québec, ce serait faire preuve d'une grosse imprudence/naïveté que de penser que la frontière y est nette entre les topologies spatiales des morts et celles des vivants. L'existence à la fois d'une proximité et d'un décalage entre lieux des morts et lieux des vivants traduit, chez les bamiléké, l'écartèlement entre un système de valeurs traditionnelles, dont on ne voudrait pas quitter [abandonner] et un nouveau système imposé par les transformations sociales auxquelles, désormais, ils aspirent. L'abandon dans un cas, tout comme l'adhésion dans l'autre, est redouté, dans la mesure où ni l'un ni l'autre ne cadre plus parfaitement avec les aspirations profondes des populations contemporaines.

D'après ce qui précède, on peut dire que la pratique de l'inhumation reste courante chez les bamiléké, alors qu'elle a presque disparu chez les québécois au profit de la crémation. Quel qu'il soit le mode de disposition de corps adopté, il répond à une exigence de « sécurité ontologique », au sens où l'entend Giddens (1994, p. 34). Si on crématise les morts, les dépose dans les columbariums, ou encore les maintient hors de la topologie spatiale des vivants, c'est parce qu'on les redoute. De même, si on enterre ses morts aux cimetières publics, de l'église ou familiaux, c'est pour les mêmes raisons. Dans cette perspective, inhumation d'un côté ; et crémation de l'autre, participent, tant dans les sociétés traditionnelles que modernes, d'une volonté de maîtriser et de neutraliser la mort. L'inhumation cadre, chez lez bamiléké avec une conception de la survie ; elle s'inscrit ainsi en droite ligne de la philosophie selon laquelle les morts ne sont pas morts : « *Tous les hommes font partie du clan des morts* » (1969, p. 272), selon un proverbe béti. Le clan constitue une unité sociale ou tribale à l'intérieur duquel tous les hommes sont frères, et où vivants et morts font partie d'un même ensemble que la mort elle-même ne peut séparer. La crémation et la dispersion des cendres, quant à elles, collent symboliquement, selon L.-V. Thomas (1980, p. 188), à la conception de la négation de la survie après la mort.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

Selon Jean-Didier Urbain (1998, p. 28), « malgré la diversité des solutions expérimentées par les humains des diverses époques et cultures, on peut regrouper sous trois grands invariants les moyens de disposer des cadavres : la destruction (par crémation), la dissimulation (inhumation ou enterrement) ou la conservation (cimetières, catacombes, caveaux, ossuaires) » . Mais au-delà de ces divergences au niveau des représentations associées à l'un ou l'autre mode de disposition de corps, la symbolique du rite reste la même : qu'on enterre le cadavre ou qu'on le crématise, on exécute dans les deux cas, selon J.-P. Vernant qui a étudié les pratiques de disposition en Inde (1995, p. 206), « *un scénario qui se déroule sur le modèle de rites de passage ; on y traite la mort comme un changement d'état, l'entrée dans un monde que celui des vivants, l'accès à un ailleurs* ». Autrement dit, ce qui change, c'est qu'on assigne aux morts, dans les deux cas, une localisation différente, un statut et une fonction différentes. Et ce changement n'entame pas en soi, la symbolique.

9 Des figures et de l'image du célébrant des rites

Des changements importants se sont produits au niveau de la figure et de l'image du célébrant ou de l'officiant des rituels funéraires. Elles ne sont plus les mêmes et, recouvrent, selon une formule de Le Bras (1967, p. 36), de nombreuses catégories de figures que la littérature scientifique range sous le terme générique de thanatopracteurs. Du point de vue historique, la figure du thanatopracteur a connu une diversification et, peut s'appliquer, aujourd'hui, indifféremment à trois types de manipulateurs des biens symboliques. Le premier type est le théologien et membre d'une institution confessionnelle (Dahm, 1985, p. 209 ; Gannon, 1985, p. 117), dont le prototype est le prêtre. Il s'est substitué, au début des années 1800 dans la majorité des pays colonisés par l'Occident chrétien, à l'officiant traditionnel (Bourdieu, 1985, p. 260-261) dont la figure est, selon J.-P. Vernant (1974 : 9), « celle du mage et du devin » ou encore celle du guérisseur. En raison du vent de la rationalisation qui a balayé sur son chemin les structures traditionnelles et religieuses tant dans le monde occidental que non occidental, le prêtre et l'officiant traditionnel ont été remplacés par de nouveaux célébrants dits clercs médicaux, pour reprendre le titre d'un ouvrage édité par G. Vincent (1985). Ces derniers sont dits laïcs et non confessionnels, sans dogme et sans institution centralisée et, regroupent différents domaines : la médecine (Bensaïd, 1982, p. 194 ; Maitre, 1985, p. 179) ; le travail social (Dahm, 1985) ; la psychologie (Campiche et Bovay, 1985, p. 189 ; Castel, 1981, p. 155), etc.

S'il est vrai que le remplacement des anciens officiants rituels par de nouveaux met en cause la fonction et le rôle des premiers, il serait faux, par contre, pour trois raisons et au regard des multiples affinités qui les relient, de penser que ce remplacement remet en question le sens de la mort et la symbolique des rituels funéraires qui s'y rattachent. D'abord, anciens et nouveaux officiants, même à travers des métiers et sous des rapports de dénominations incontestablement différents, à savoir médecins légistes, psychologues, travailleurs sociaux, etc. « partagent », une même fonction : celle de manipuler les biens symboliques. Ensuite, ils s'inscrivent tous, selon Bourdieu (1985 : 257), dans un champ de manipulation des biens symboliques, de salut, de la conduite de la vie privée et de l'orientation de la vision du monde. Ils ont donc en commun, d'après cet auteur, d'exercer une action symbolique et de gérer le sacré. En-

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

fin, bien que leurs rôles et les compétences soient apparemment bien répartis, ils sont investis, soutiennent Campiche et Bovay (1985, p. 189), d'une autorité qui relève du champ du sacré. Ils assurent sous des modalités diverses une direction spirituelle tout en gérant à leur manière le champ du sacré. Ces différentes affinités entre ces acteurs rendent possible l'idée désormais soutenue par des études récentes selon laquelle, ce qui a changé, ce ne sont pas les attitudes devant la mort en elles-mêmes, mais plutôt les assistants de rituels funéraires et les manipulateurs des biens symboliques et de salut (Bussières, 2007 ; Déchaux, 2007 ; Roudaut, 2004).

Mais le changement le plus significatif est l'introduction de la professionnalisation du travail de traitement rituel de la mort (Campiche et Bovay, 1985, p. 192 ; Dahm, 1985, p. 220 ; Rémy, 1985, p. 60). L'éthique de la manipulation des biens symboliques et de la présidence des rituels funéraires s'est réarticulée sur une compétence technique et médicale, où l'école et le diplôme, écrit Rémy (1985, p. 59), jouent un rôle important, d'ailleurs défendu par diverses associations qui situent le métier dans un professionnel structuré. De sorte qu'on assiste au développement des programmes de formation des étudiants en médecine à l'approche des mourants, un phénomène qui a commencé depuis les années 1970 aux États-Unis dans les écoles de médecine (Herzlich, 1976, p. 198). Il touche au Canada de nombreuses universités, dont l'université de Montréal (Houde, 2005) et les universités du Québec à Montréal, à Chicoutimi et à Outaouais (Labescat, 2007), où les étudiants abordent la problématique des rituels funéraires dans les mémoires de maîtrise.

Un autre changement, impulsé par la professionnalisation est que celle-ci met en difficulté par exemple les clercs traditionnels dans l'exercice de leur fonction, car leur savoir n'est pas sanctionné par un diplôme ou par une institution. Par conséquent, les nouveaux clercs dont les savoirs sont garantis par une institution n'accordent aucune fiabilité et légitimité aux réponses sociales collectives proposées, et du même coup ne reconnaissent aucune validité aux demandes de la relation d'aide de masse. Par ailleurs, la professionnalisation s'oppose à la reproduction quasi automatique d'un ordre social donnée, dont la hiérarchie serait socialement déterminée : elle est donc en faveur des clercs médicaux qui tendent à monopoliser le marché du traitement de la mort, en ce sens qu'ils défendent le postulat d'une idéologie pratique de la cléricature sans clercs attitrés, comme c'est le cas du clerc traditionnel et du clerc théologien. En plus, elle a pour conséquence la parcellisation du domaine du traitement de la mort en une diversité d'offres à l'origine de la privatisation du champ religieux, de la mort, des émotions. Mais la parcellisation du métier de la mort a-t-elle un impact négatif sur la spiritualité des individus, sur les attitudes devant la mort. Il semble que non, car, elle signifie non pas le rejet de la spiritualité, mais plutôt le refus d'adhésion à des référents symboliques communément admis produits par des clercs attitrés. Ce refus est donc à l'origine de l'émergence de ce qu'on a appelé la religion à la carte, ce qui ne voudrait pas dire que celle-ci est un présage à la perdition de la spiritualité. On est plutôt enclin à penser que la religion a pris de nouveaux visages, car même lorsqu'on la croit marginalisée et abandonnée, elle ressaisit lors de l'angoisse notre attention, comme l'a souligné Mehl (1975, p. 4).

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

10 Conclusion

Trois points essentiels intéressent la conclusion : les transformations, les changements et les invariants dans le traitement de la mort. L'analyse a montré des transformations importantes. Au niveau des rituels de deuil, on est passé de la manifestation publique des émotions à l'intériorisation de celles-ci ; au niveau des rites de veille et d'exposition : les veilles se font de plus en plus dans les funérariums et de moins en moins dans les domiciles. Mais il semble que ces transformations n'entament pas le sens profond des rituels de deuil, d'exposition et de veille. En revanche, ce dont on est certain, c'est qu'on n'assiste pas à un changement d'attitudes par rapport aux rituels d'exposition de corps et de veille mortuaire, mais plutôt à un encadrement modifié de l'espace de veille et d'exposition, sans que cette modification ait en soi une influence négative sur le sens de la visite de condoléances ou de l'exposition. Par exemple, au niveau de la disposition des corps : en crématisant ou en enterrant le corps, on exécute un scénario semblable aux rites de passage.

Changements : le changement le plus important est la professionnalisation du métier de la mort. Il s'est manifesté par le biais du remplacement progressif des officiants traditionnels [guérisseurs, prêtre, membres de la famille du défunt] par des thanatopracteurs professionnels. Mais ce changement ne semble pas avoir modifié le sens du rituel de toilette funèbre, par exemple. Dans la mesure où, malgré le fait que les nouveaux officiants apparaissent de nos jours sous différents rapports de dénominations [directeurs de mort, etc.], ils assurent tous la même fonction : celle d'acteurs manipulateurs de biens symboliques. Ils exercent une action symbolique et sacrée. Les changements dans la manière de célébrer et d'officier les rituels funéraires engendrent eux aussi des changements dans la manière de les subir, mais aussi dans la manière d'éduquer la société au mourir et à la mort. Les restrictions temporaires (en termes d'heures de visites) qu'imposent les salons funéraires ont pour conséquences immédiates l'empêchement de certaines personnes à venir rendre un dernier hommage au défunt. Mais cela ne modifie en rien la représentation que les hommes ont du dernier regard sur le mort.

Les invariants : l'article suggère de comprendre les transformations dans le traitement contemporain de la mort non pas en termes d'affaiblissement de lien social, de désymbolisation des rituels funéraires, de déritualisation ou du déclin des règles de sentiments et des règles d'encadrement de ceux-ci, mais plutôt en termes de transformations des normes et règles sociales, comme Ehrenberg l'avait déjà souligné dans *La société de Malaise* (2010, p. 16). Cela rejoint les positions de Hochschild (2003, p. 40), lorsqu'il pense qu'on n'assiste pas en réalité à un changement des attitudes devant la mort, mais plutôt à un encadrement modifié des mêmes évènements. Un point essentiel est qu'on découvre, dans les manières d'exprimer les émotions de deuil et les rituels d'encadrements de celles-ci, un empire de conventions et de règles. Là où l'on croyait avoir affaire aux comportements instinctuels et réflexes, il semble qu'on ait affaire plutôt à des transformations de la normativité sociale, des valeurs, des attentes et des formes de régulations des conduites individuelles et collectives en matière des rituels funéraires.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

Mais ce qu'on peut redouter, c'est que les changements des normes dans le traitement de la mort imposent, dans le cas spécifique des bamiléké dont la position transitoire ne permet pas de trancher en faveur de l'un ou l'autre discours rituel, un double exercice qui ressemble étrangement à une double contrainte de nature schizophrénique. Car il exige aux deuilleurs l'adoption d'une attitude à cheval entre deux pratiques rituelles contradictoires dont la symbolique ne renvoie pas toujours à la même totalité métaphorique. En revanche, ces pratiques sont à l'origine de nouvelles élaborations culturelles productrices de nouveaux savoirs dont toutes approches d'accompagnement des proches du défunt, en termes de la clinique de la mort ou du mourant devraient en tenir compte. D'un point de vue de l'éducation à la santé, ces savoirs peuvent être, d'une part, transformés en des messages de prévention et de promotion de la santé pouvant aussi être utilisés en éducation à la santé, notamment quant à la gestion des émotions de deuils. D'autre part, ils peuvent également être mis à la disposition des professionnels de l'éducation et de la santé, en perspective de leur formation ou en tant qu'outils de prise en charge préventive, éducative et thérapeutique de certains endeuillés qui, suite au décès d'un des leurs, présentent des problèmes d'adaptation psychosociale. Concernant la formation, de recherches futures pourraient étudiées la manière dont les éducateurs à la santé s'emparent de ces savoirs et les introduisent dans leurs pratiques éducatives, de prévention et de promotion de la santé. Et ce, en insistant sur quelles manières et selon quelles modalités/temporalités doivent-ils enseigner et apprendre à introduire dans leurs pratiques pédagogiques ces savoirs pour qu'en résulte un changement significatif chez l'apprenant, en termes d'ajustements des comportements rituels favorables à une telle adaptation.

Références bibliographiques

Ariès, P. (1966). Gorer Geoffrey. Death, Grief, and Mourning in contemporary Britain. *Revue française de sociologie*, 7(4), 539-541.

Ariès, P. (1967). La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales. *European Journal of Sociology*, 8(02), 169-195.

Ariès, P. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*. Paris : Éditions du Seuil.

Ariès, P. (1983). Une histoire de la vieillesse ? *Communications*, 37(1), 47-54.

Baudrillard, J. (1976). *L'Echange symbolique et la mort*. Paris : Gallimard.

Baudry, P. (1997). Le sens de la ritualité funéraire. Dans M.-F. Bacqué (Éd.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires* (p. 223-244). Paris : Odile Jacob.

Baudry, P. (1999). *La place des morts : Enjeux et rites*. Paris : L'Harmattan.

Bauman, Z. (2013). *La vie liquide*. Paris : Fayard (coll.Pluriel).

Bélanger, A.-J. (1996). Les leçons de l'expérience québécoise : « l'accès inusité du Québec à la modernité ». Dans M. Elbaz, A. Fortin, & G. Laforest (Éds.), *Les frontières de l'identité : Modernité et postmodernisme au Québec* (p. 46-64). Laval : Presses Université Laval.

Bensaïd, N. (1982). *La lumière médicale : Les illusions de la prévention*. Paris : Éditions du Seuil.

Bourdieu, P. (1971). Le marché des biens symboliques. *L'Année sociologique (1940/1948-)*, 22, 49-126.

Bourdieu, P. (1985). Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique. In G. Vincent (Éd.), *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (p. 255-261). Genève : Labor et Fides.

Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*. Paris : Éditions du Seuil.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

Boutin, M. (1985). La mort et sa prolifération dans le discours. Dans G. Couturier, A. Charron, & G. Durand (Éds.), *Essai sur la mort* (p. 29-47). Anjou (Québec) : Fides.

Bussières, L. (2007a). Rites funèbres et sciences humaines : Synthèse et hypothèses. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 3(1), 61-139.

Bussières, L. (2007b). Rites funèbres et sciences humaines : Synthèse et hypothèses. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 3(1), 61-139.

Campiche, R.J. et Bovay, C. (1985). Clercs en concurrence ? Médecins et aumôniers dans les établissements médicaux-sociaux accueillant les personnes âgées. In G. Vincent (Éd.), *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (p. 189-207). Genève : Labor et Fides.

Canclini, N. G. et Chiappari, C. L. (2005). *Hybrid cultures : Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis, USA : University of Minnesota Press.

Castel, R. (1981). *La Gestion des risques : De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Chamboredon, J.-C. (1976a). La restauration de la mort, objets scientifiques et phantasmes sociaux. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *2*(3), 78-87.

Chamboredon, J.-C. (1976b). Sociologie et histoire sociale de la mort : Transformations du mode de traitement de la mort ou crise de civilisation ? *Revue française de sociologie*, 17(4), 665-676.

Chaunu, P. (1975). *De l'histoire à la prospective*. Paris : Éditions R. Laffont.

Cliché, M. A. (1978). Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec sous le Régime français. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32(1), 57-94.

Dahm, K.-W. (1985). L'identité professionnelle du pasteur par rapport au travailleur social. In G. Vincent (Éd.), *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (p. 209-223). Genève : Labor et Fides.

Déchaux, J.-H. (2001). La mort dans les sociétés modernes : La thèse de Norbert Elias à l'épreuve. *L'Année sociologique*, 51(1), 161-183.

Delude, R. (1969). *Le sens du sacré dans les populations des bords du Lac-Togo. Mémoire de catéchèse*. Institut supérieur de pastorale catéchétique.

de Rosny, É. (1981). *Les yeux de ma chèvre : Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Paris : Plon.

de Rosny, É. (1992). *L'Afrique des guérisons*. Paris : Karthala.

Des Aulniers, L. (1998). Par terre et par feu, pérégrinations humaines vers l'infini. *Frontières*, 10(2), 15-20.

Doyon, M. (1954). Rites de la mort, dans la Beauce. *The Journal of American Folklore*, 67(264), 137-146.

Durkheim, É. (1987). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF.

Ehrenberg, A. (2005). L'autonomie, nouvelle règle sociale. *Informations sociales*, *6*, 112-115. http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=INSO_126_0112

Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise*. Paris : Odile Jacob.

Elias, N. (1973). *Le processus de civilisation*. Paris : Calmann-Lévy.

Elias, N. (1975). *La dynamique de l'Occident*. Paris : Calmann-Lévy.

Elias, N. (2002). *La solitude des mourants*. Paris : Pocket.

Fofié, J. R. (2011). *Regards Historiques et Critiques sur le Theatre Camerounais*. Paris : L'Harmattan.

Fortin, A. (1996). Les trajets de la modernité. In M. Elbaz, A. Fortin, & G. Laforest (Éds.), *Les frontières de l'identité : Modernité et postmodernisme au Québec* (p. 23-28). Laval : Presses Université Laval.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II : 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Franck, A., & Hébert, Y. (2002). *La mort au fil du temps : La famille Normand, un siècle de pratique funéraire ; suivi de Rites d'autrefois*. Productions Laurent Normand.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

Gagnon, S. (1987). *Mourir, hier et aujourd'hui : De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIXe siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*. Laval : Presses Université Laval.

Gannon, T. (1985). Le déclin du contrôle communautaire à l'intérieure de la subulture cléricale catholique. In G. Vincent (Éd.), *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (p. 117-141). Genève : Labor et Fides.

Gendron, C. et Carrier, M. (1997). *La mort : Condition de la vie*. Québec : PUQ.

Giddens, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*. Paris : L'Harmattan.

Godbout, J. T., Charbonneau, J., & Lemieux, V. (1996). L'étrange modernité de la famille québécoise. Dans M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (Éds.), *Les frontières de l'identité : Modernité et postmodernisme au Québec* (p. 82-94). Laval : Presses Université Laval.

Godelier, M. (2014). *La Mort et ses au-delà*. CNRS.

Gorer, G. (1965). *Death, grief, and mourning in contemporary Britain*. Londres : Cresset Press.

Hébert, Y. (2002). Les rites funéraires d'autrefois. Dans A. Frank et Y. Hébert (Éds.), *La mort au fil du temps : La famille Normand, un siècle de pratique funéraire ; suivi de Rites d'autrefois* (p. 35-47). Productions Laurent Normand.

Herzlich, C. (1976). Le travail de la mort. *Annales*, 197-217.

Hochschild, A. R. (2003). Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale. *Travailler*, 1, 19-49.

Houde, A. (2005). *Le travail de production et de reconstruction des mises en scène rituelles dans le contexte de la ritualité funéraire* [Mémoire de maîtrise]. Université du Québec à Chicoutimi. Université de Montréal.

Isambert, F.-A. (1975). Les transformations du rituel catholique des mourants. *Archives de sciences sociales des religions*, 39, 89-100.

Javeau, C. (2003). Retour sur les rites piaculaires : Pratiques et rôles dans l'immédiat et à distance. *Études sur la mort*, 1, 69-78.

Kraidy, M. (2005). *Hybridity, or the cultural logic of globalization*. Temple University Press.

Labescat, G. (2007). *Le choix crématiste au Québec : Une mort à la carte* [Mémoire de maîtrise]. Université du Québec à Montréal.

Laburthe-Tolra, P. (1981). *Les Seigneurs de la forêt : Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*. Paris : L'Harmattan.

Laperrière, G. (1978). Les attitudes devant la mort : Sur deux ouvrages récents. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32(2), 251-255.

Larouche, J.-M. (1991). La mort et le mourir, d'hier à aujourd'hui. *Religiologiques*, 4, 1-41.

Le Bras, G. (1967). L'image du clerc. *Archives de sociologie des religions*, 23, 23-36.

Lethierry, H. (2005). *La mort n'est pas au programme : Trouver les mots qui font vivre ou l'éducateur et les questions sensibles*. Paris : L'Harmattan.

Ligou, D. (1975). L'évolution des cimetières. *Archives de sciences sociales des religions*, 61-77.

Lofland, L. H. (1978). *The craft of dying : The modern face of death*. New York : Sage Publications.

Maitre, J. (1985). Les clercs du monde médical. Dans G. Vincent (Éd.), *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (p. 179-187). Genève : Labor et Fides.

Martuccelli, D. (1999). *Sociologies de la modernité : L'itinéraire du XX^e siècle*. Paris : Gallimard.

Mauss, M. (1921). L'expression obligatoire des sentiments. Rituels oraux funéraires australiens. *Journal de psychologie*, 18, 81-88.

Mauss, M. (1971). *Essais de sociologie*. Paris : Éditions de Minuit.

McRoberts, K. (1996). La thèse tradition-modernité : L'historique québécoise. Dans M. Elbaz, A. Fortin, & G.

Laforest (Éds.), *Les frontières de l'identité : Modernité et postmodernisme au Québec* (p. 29-45). Laval : Presses de l'Université Laval.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

Mehl, R. (1975). Introduction. *Archives des sciences sociales des religions*, 39, 3-5.

Perrois, L. et Notué, J.-P. (1997). *Rois et sculpteurs de l'Ouest Cameroun : La panthère et la mygale*. Paris : Karthala.

Pradelles de Latour, C.-H. (1991). *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*. Paris : EPEL.

Pradelles de Latour, C.-H. (1997). *Le crâne qui parle*. Paris : EPEL.

Reboul, P. (2020). La place des rituels dans le processus du deuil. *Jusqua la mort accompagner la vie*, 1, 5-7.

Rémy, J. (1985). Cléricature : Conflits de légtimité entre savoirs religieux et savoirs exogènes. In G. Vincent (Éd.), *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (p. 43-86). Genève : Labor et Fides.

Roudaut, K. (2005). Le deuil : Individualisation et régulation sociale. *A contrario*, 3(1), 14-27.

Seale, C. (1998). *Constructing death : The sociology of dying and bereavement*. Cambridge : Cambridge University Press.

Segalen, M. (1975). Rituels funéraires en Normandie et attitudes vis-à-vis de la mort. *Archives de sciences sociales des religions*, 39, 79-88.

Sihaka, C. (1978). *La mort bamiléké : Essai sur l'enterrement chez les bayangam* [Mémoire de maîtrise]. Université de Yaoundé.

Tamba, L. M. (2009). *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais*. Paris : L'Harmattan.

Thomas, L.-V. (1963). Remarques sur quelques attitudes négro-africaines devant la mort. *Revue francaise de sociologie*, *4*(4), 395-410.

Thomas, L.-V. (1975a). *Anthropologie de la mort*. Payot.

Thomas, L.-V. (1975b). Mort et langage en Occident. *Archives de sciences sociales des religions*, 39, 45-59.

Thomas, L.-V. (1980). *Le cadavre : De la biologie à l'anthropologie*. Paris : Éditions Complexe.

Thomas, L.-V. (1982). *La mort africaine : Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris : Payot.

Thomas, L.-V. (1985). *Rites de mort : Pour la paix des vivants*. Paris : Fayard.

Toukam, D. (2010). *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*. Paris : L'Harmattan.

Trompette, P. (2008). *Le marché des défunts*. Paris : Presses de Sciences Po.

Tsala Tsala, J.-P. (1991). Thérapie familiale systémique et famille africaine contemporaine : Le cas du Cameroun. *Thérapie familiale*, 12(2), 111-120.

Urbain, J.-D. (1998). *L'archipel des morts : Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident* (vol. 337). Paris : Payot.

Vernant, J.-P. (1995). *Passé et Présent*. Ed. di Storia e Letteratura.

Vincent, G. (1985). *Les Nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*. Genève : Labor et Fides.

Vincent, J. F. (1969). Mort, revenants et sorciers d'après les proverbes des Beti du Sud-Cameroun. *Cahiers d'études africaines*, 9(34), 271-289.

Vincent, J.-F. (1995). Contribution à l'étude des rites funéraires dans les montagnes Mofu-Diamaré. Dans C. Baroin, D. Barreteau et C. von Graffenried (Éds.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du Lac Tchad* (p. 103-). Montpellier : IRD Éditions.

Vogler, B. (1975). Attitudes devant la mort et cérémonies funèbres dans les églises protestantes thénances vers 1600. *Archives de sciences sociales des religions*, 39, 139-146.

Volant, É. (2001). La religion et la mort. In J.-M. Larouche, G. Ménard, & É. Bellavance (Éds.), *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective* (p. 323-342). Laval : resses Université Laval.

Vovelle, M. (1975). Les Attitudes devant la mort, front actuel de l'histoire des mentalités : Problèmes de méthode, approches et lectures différentes. *Archives de sciences sociales des religions*, 39, 17-29.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666

Wagoum, C. (2004). *Les fondements historico-religieux de la pratique de l'autopsie dans les sociétés bantoues : Étude de cas chez les Bamiléké de l'ouest Cameroun (1845-1960)* [Mémoire de DEA]. Université de Yaoundé.

Waugh, E. (1948). *The loved one : An anglo-american tragedy*. Paw Prints.

Weber, M. (1971). *Économie et société : Les catégories de la sociologie*. Paris : Plon.

Zajde, N. (2010). Psychothérapie d'une adolescente camerounaise en France. Approche ethnopsychiatrique ». *Revue camerounaise de psychologie clinique. Famille et psychopathologie* (p. p 115-139), Paris : L'Harmattan.

Ziegler, J. (1975). *Les Vivants et la mort*. Paris : Éditions du Seuil.

Published in : Sous la direction de Emmanuèle Auriac-Slusarczyk (dir.), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 8, No. 2. La mort. Comment l'aborder ? Aspects sanitaires, pédagogiques, cliniques et culturels.*, Éditions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004666, doi : 10.17184/eac.9782813004666