

Une mort qui nous ressemble ?

Luce Des Aulniers

Numéro 799, novembre–décembre 2018

Les rites au coeur du lien social

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/89308ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (imprimé)

1929-3097 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Des Aulniers, L. (2018). Une mort qui nous ressemble ? *Relations*, (799), 28–31.

UNE MORT QUI NOUS RESSEMBLE ?

De nombreux rituels funéraires, axés sur les qualités du disparu, banaliseraient la mort, allant jusqu'à éviter le mot même, source d'angoisse. Captifs d'un hyper-individualisme triomphant, ne nous privons-nous pas ainsi des vertus émancipatrices du rite ?

Luce Des Aulniers

L'auteure, anthropologue, fondatrice du champ des études interdisciplinaires sur la mort, est professeure émérite de la Faculté de communication de l'UQAM. Elle vient de faire paraître, avec Bernard J. Lapointe, *Le choix de l'heure. Ruser avec la mort ?* (Somme Toute, 2018)

Il me semble que nous –au Québec, en Amérique du Nord, et peut-être en Occident– barbotons dans un étrange paradoxe : nous réclamons une reconnaissance de la singularité de nos expériences, tout en reprenant simultanément le refrain convenu : « Ça me ressemble ». C'est là une tendance paradoxale couplant une singularisation à une fascination pour le très semblable, voire pour la reproduction du même. On repère cette tendance dans la sécularisation de la ritualité fondatrice du passage vers la mort, en particulier dans les maisons funéraires. Ce faisant, tout en invoquant la singularité de *notre* mort, nous serions en train de spolier *la* mort de sa *singularité*. Mort que le philosophe Vladimir Jankélévitch désignait pourtant comme le « dépareillé par excellence » (*La mort*, Flammarion, 1966), survenant selon ses propres règles, par-delà la certitude d'un destin commun : prodigieuse altérité dont la conscience furtive mais aussi les symboles nous font nous reliaer, créer, aimer.

Une nouveauté autoproclamée

Pour marquer l'évènement de la mort d'un être proche, on s'entend de nos jours pour le magnifier, en « célébrant la vie » de ce terrien éphémère –et, à l'occasion, en signalant la qualité unique, voire privilégiée, de notre lien avec lui. Chaque individu étant différent, on s'estime alors justifié de clamer la nouveauté, jusqu'à la « réinvention » du rituel qu'on propose.

Cette magnification du disparu en tant que célébration de « l'authenticité » subjective se caractérise par deux aspects interreliés, sa *personnalisation* et la *participation* des proches, qui puisent leur origine dans la volonté d'offrir, dès les années 1970, un contrepoint aux funérailles religieuses. D'une part, celles-ci dépersonnalisèrent quelque peu l'être décédé et limitèrent la participation des proches ; d'autre part, elles offraient –et offrent toujours– une eschatologie salvatrice plus ou moins adaptée aux modulations des sensibilités contemporaines, portées davantage vers l'ici-bas dont on veut « profiter » que vers un au-delà hypothétique. Par ailleurs, cette quête de singularité pour l'être qui n'est plus ne répond-elle pas, mine de rien, à l'*indifférenciation* absolue de ses restes, même contenus dans une élégante urne cinéraire ?

Cette tendance nouvelle s'accompagne d'une mise en marché efficace, grâce aux technologies informatiques et numériques qui accélèrent la circulation de l'information, facilitant



Isabelle Lockwell, *Cérémonie pour l'aube*, 2014, acrylique sur toile, 51 x 41 cm

ainsi l'envoi de marques de sympathies et permettant aux absents d'assister, par exemple, à une cérémonie par le biais de Skype ou autres. Si ces procédés sont pertinents, ils portent leurs limites, notamment en ce qui a trait à la mobilisation des cinq sens qui offrent communément le *vibrato* au phénomène rituel. Mais ce qui est nouveau –et problématique– dans cette tendance, c'est surtout que la cérémonie d'adieu laisse souvent *toute* la place à l'expression des subjectivités contingentes, délaissant alors le principe de l'institution, qui est de marquer un écart, de temporiser le réflexe individualiste en offrant un système de sens largement forgé avant nous.

Par exemple, souvent sous une forme *renovée* de liturgie, la ritualité actuelle fait circuler explicitement l'émotion à travers un dispositif symbolique, à l'origine universel, certes, mais se centrant ici exclusivement sur l'être qui n'est plus –et des images de son existence. Ce dispositif rétréci tend à accaparer tout l'espace-temps rituel : défilement photographique, témoignages, anecdotes charmantes ou émouvantes, chansons « significatives » et objets « représentatifs » du *mort* (lequel

n'est pas conçu comme tel, principe de plaisir oblige). Certes, ces cérémonies rencontrent minimalement les fonctions traditionnelles de tout *rituel*: signaler un état, notamment face à un changement; exprimer les émotions qui y sont associées; faire circuler une convivialité –essentiellement donc, communiquer, échanger et reconforter. Bref, se faire du bien, du moins dans l'immédiat.

Relativisons davantage les arguments clamant ladite nouveauté. Car dès l'ère préchrétienne et sous divers horizons, on trouve la personnalisation –pas seulement des héros– et la participation de chacun à ces actes de présence et de contribution coordonnés de la communauté environnante aux funérailles comme aux relevailles progressives des proches en deuil. La personnalisation et la participation empruntent une logique multimillénaire implicite au rituel, dont la fonction ne requiert pas d'être cernée et *a fortiori* expliquée aux participants, comme c'est le cas de nos jours, à titre de «technique apaisante» par exemple. S'orientant vers la puissance du rite, elles viennent réaffirmer la «pulsion» cérémonielle qui ancre la gravité intrinsèque de la séparation d'avec le disparu et le désir de renégociation des forces en présence afin de limiter le *désordre* introduit par la mort.

Mais encore faut-il que la mort soit vécue comme telle chez nos contemporains.

La où le rite se disloquerait... et pourrait renaître

Quel est, donc, l'avenir rituel? Les conséquences de ce type de funérailles centré sur «l'hommage à l'individu» seraient doubles. En premier lieu, la tendance générale à axer le rituel (quand il y en a un) sur l'individu atteint rapidement la limite intrinsèque à une telle pratique: on a beau vouloir jouer d'ori-

ginalité dans les reflets de ce que fut cet être, voire s'ingénier à des mises en scène plus ou moins festives, il y a essoufflement. Au point que maints contemporains désertent cette forme de célébration, jugeant excessive l'injonction à la performance (où on applaudit souvent... manière de créer du bruit devant le silence irrémédiable?).

En second lieu, le problème associé à un rituel axé sur l'autoréférence et sédimentant les «moi-je» réside surtout dans le non-aveu du motif de son occurrence: *quid* de la mort? Le terme même est le plus souvent évacué des rituels observables sous nos cieux. En nous épargnant l'emploi du mot, se pourrait-il que les procédures techniques entourant le sort du corps et la cordialité émanant des membres du groupe jouent une fonction «magique» afin que l'on n'y pense pas trop? Certes, les ripailles après la disposition du corps et le rite religieux sont un fait attesté dans toutes les cultures: les premiers devoirs envers le mort étant alors assumés (et bien plus largement que par un hommage), la tristesse ayant été manifestée, musicalement en particulier, on peut dégager quelque peu la tension dans les retrouvailles (et le partage de nourriture) des membres des groupes associés au mort. Mais comment peut-on ressentir cette subtile vitalité –qui n'est pas excitation– sans reconnaissance manifeste préalable du butoir de la mort?

Cette mort «absentée», peut-être à la fois travestie et contrôlée, serait un indice d'une peur légitime de la mort, ressentie mais sitôt évacuée et, du coup, non réfléchie, non affrontée et non inscrite dans la dynamique tensionnelle entre raison empirique et recherche de sens. Cette mort, nous prétendons depuis peu mieux «l'accepter», mais attention... Cette prétendue acceptation masque trop souvent l'injonction intériorisée, devant la pénibilité des épreuves, de «passer

LES RITES PASSENT, MAIS LA RITUALITÉ DEMEURE

Guy Jobin

L'auteur est titulaire de la chaire Religion, spiritualité et santé de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

Le temps de la maladie et de la mort imminente est propice à l'accompagnement rituel. Que les rites soient traditionnels ou récents, laïques ou religieux, peu importe. Quand l'inconnu fait irruption dans la vie, l'action rituelle est sollicitée pour apprivoiser et apprendre à vivre avec cette «nouveauté».

Les traditions religieuses ont proposé des démarches rituelles d'accompagnement des personnes en fin de vie. Un exemple connu est celui de l'«art de mourir» (*ars moriendi*), apparu vers le XV^e siècle en Europe, consistant en une forme de préparation de l'âme par un programme de prières, de pénitences adaptées à l'état de la personne et, en ce qui

concerne le catholicisme, de sacrements. Beaucoup d'eau a coulé sous les ponts depuis. La culture occidentale et son rapport au religieux ont profondément changé, mais le besoin de mise en rituel de la fin imminente de la vie n'en est pas disparu pour autant. Et les réponses à ce besoin peuvent venir de lieux, à première vue, étonnants.

La «thérapie de la dignité», élaborée principalement par le psychiatre manitobain Harvey Chochinov aux fins de l'accompagnement des personnes en fin de vie, est un exemple de nouvelle ritualité. En deux mots, il s'agit d'une «intervention psychothérapeutique voulant soutenir le sens de la vie et le sentiment de dignité des patients en phase terminale¹». Elle porte sur «les sources de détresse psychosociale et existentielle de la personne mourante et contribue au maintien de son sentiment de dignité. Elle donne aux personnes en phase terminale l'occasion d'enregistrer les aspects les plus importants de leur vie et de laisser derrière eux quelque chose qui profitera à leurs proches par la suite²». Suivant une démarche balisée et se déroulant en quelques rencontres, où plusieurs thèmes sont explorés avec le thérapeute, la personne malade peut faire une sorte de testament «spirituel» ou de legs de sens aux membres des familles et des générations suivantes. Dans ce cas précis, c'est du monde clinique que vient une forme d'accompagne-

vite à autre chose», de se renouveler constamment, sous l'égide de la loi de notre époque consumériste, marquée par l'obsolescence programmée. Nous nous privons ainsi d'une salubre structuration de l'apprentissage adossé à notre destin commun, en tant qu'êtres mortels. Ensuite, le discours sur l'acceptation nous permettrait de mettre la mort à notre main, en oblitérant son caractère tragique et fondateur, en tant

La mort traînerait dans un coin, négligée par l'hyper-individualisme triomphant, à qui, autrement, elle infligerait trop de violence.

qu'axe *singulier* autour duquel pivote toute culture¹. Dès lors, on risque de banaliser l'engagement imparti à toute mise en mémoire –engagement qui ne se limite pas à celui des intersubjectivités²: il convoque plutôt une conscience des ressorts mortifères qui éteignent la culture même. Dans un registre plus évident, oblitérer la mort-éperon conduit à contrôler par avance les moindres détails de la mise en scène des gestes rituels funéraires, privant alors les survivants de leur initiative, en principe bénéfique. Au final, on esquivé ainsi par un désarroi non dit la cruauté du destin sous prétexte que les uns et les autres ont «fait leur temps»; ou encore on murmure des «la mort fait partie de la vie» et «il vivra toujours dans notre cœur», certes réalistes, mais entonnés comme des formules passe-partout.

ment des derniers moments, et ce, de manière indépendante des traditions religieuses ou des services de soins spirituels existant dans les établissements de soins.

Cette démarche comporte un protocole dont l'efficacité a été validée selon les normes les plus rigoureuses de la recherche clinique. Pourtant, son origine clinique et sa visée thérapeutique ne doivent pas faire oublier qu'il s'agit bel et bien d'une forme ritualisée d'accompagnement qui joue le même rôle que les *ars moriendi*, soit une démarche d'apprivoisement de la mort et de son mystère.

D'une certaine manière, les propositions de ce type prennent le relais des anciennes méthodes religieuses de préparation à la mort. Si elles ont toutes les apparences d'une génération spontanée, elles sont en fait tributaires de deux transformations culturelles qui se conjuguent. En premier lieu, il y a bien sûr la laïcisation des institutions de soins. Dans le cas du Québec, les établissements du réseau public de santé sont officiellement laïques. Il en va de même pour les services d'accompagnement spirituel dans ces établissements, lesquels sont officiellement non confessionnels depuis 2011. Ce statut récent n'empêche toutefois pas que les intervenantes et les intervenants en soins spirituels puissent offrir un accompagnement s'inscrivant dans une confession particulière lorsque la personne malade le

Cette banalisation de la mort est en sus perceptible dans le discours entourant les avancées technologiques (biologiques/robotiques/informatiques) donnant lieu à «l'augmentation» de l'humain, combinée à un imaginaire de non-limite ou de non-mort, propre aux tenants du transhumanisme. On la voit encore dans les manœuvres de «rétention» du mort, grâce à l'imagerie virtuelle ou dans les cendres condensées en bijoux. Ici encore, la performance technique dissipe l'effort de symbolisation devant la perte ou sa butée symbolique créatrice.

En somme, la logique dominante du «toujours plus» se prolonge dans les rituels de mort, qui se doivent d'être «innovateurs», mais criblés de petites recettes de vente et tournés vers l'individu-souverain, ultime référence... La mort traînerait dans un coin, négligée par l'hyper-individualisme triomphant, à qui, autrement, elle infligerait trop de violence. Or, par difficulté à affronter la violence intrinsèque du destin, nous nous en infligeons d'autres formes, tantôt insidieuses, par exemple dans des dépressions larvées, chronicisées et certaines psychosomatisations au long cours, tantôt spectaculaires, comme dans la fascination pour l'explosion, la destruction, la catastrophe et... les zombies. Et l'angoisse s'amplifie et trace d'étranges sillons.

Pourtant, dans les hommages à la personnalité du mort, on demeure globalement en piste afin d'atteindre une forme de *communion*, ce qui constitue le trait fondateur du *rite* comme tel, englobant la *communication* intrinsèque au rituel. Il peut y conduire lorsqu'on introduit le principe d'un tiers, d'un Autre plus grand que soi auquel nous consentons et qui peut engendrer l'élan groupé, justement du fait qu'il soit médiatisé par un principe institutionnel, par exemple en soutenant des

demande. En second lieu, en plus de la laïcisation des établissements, c'est l'intérêt des sciences cliniques pour l'expérience spirituelle des personnes malades qui entraîne de nouvelles pratiques. En effet, depuis les années 1980, le monde des soins (recherche et clinique) s'intéresse aux effets que l'expérience spirituelle des patients pourrait avoir sur les soins.

En d'autres mots, l'apparition de ces formes de ritualité d'origine clinique témoigne d'une profonde transformation des quêtes de sens des personnes en fin de vie et, de manière plus générale, des personnes malades. Les cadres rituels religieux s'effacent, sans complètement disparaître du paysage, mais l'approche rituelle de la maladie et de la mort qu'ils incarnaient se manifeste par d'autres voies et, le jeu de mot est tentant, d'autres voix.

1. Dean Vuksanovic *et al.*, «Dignity Therapy and Life Review for Palliative Care Patients: A Qualitative Study», *Journal of Pain and Symptom Management*, 54/4, 2017. Traduction libre.

2. Voir le site Web <dignityincare.ca> pour une description détaillée de la démarche.



Isabelle Lockwell,
Parfois je sais, 2010,
acrylique sur toile,
40,5 x 40,5 cm

valeurs collectives conduisant à une humanité plus lucide, en prenant en compte le destin de tout vivant, en nous engageant dans une transcendance de nos existences, dilatant l'univers symbolique vers le largement inconnu, l'invisible et l'indicible.

Se hisser hors du (re)connu...

On ne peut évidemment pas *s'identifier* à la mort: imparable immobilité, absence totale, destruction. Ce serait pour éviter ne serait-ce que ce frôlement sémantique que l'« exposition » du mort tend à disparaître. Forcément, la mort réapparaît par des voies détournées, à la limite d'une fascination morbide, comme je viens de le mentionner.

Là où la ritualité funéraire peut éviter ces modalités de défense devant la peur de la mort, sources davantage d'angoisse que d'apaisement, même relatif, ce serait dans une redécouverte d'un rite qui pose l'individu non seulement dans sa biographie, mais aussi dans son environnement histo-

rique et dans une forme d'incarnation, si modeste soit-elle, de ce qui vaut d'être transmis.

S'émanciper à partir du fait de la conscience de la mort, c'est là un merveilleux défi... Non pas tant sortir de notre condition de mortel que du «chez soi autoréférentiel» pour contribuer à l'entrelacs au long cours d'une humanité. La mort deviendrait ce tiers générateur d'autres tiers: valeurs incarnées, arts partagés, savoirs offerts pour le bien commun. Ainsi, en souhaitant une ritualité d'adieu un brin à notre image, nous pourrions non pas tant nous y confiner que l'offrir comme pierre d'assise d'une avancée civilisationnelle, à l'échelle de tous nos réseaux. Alors la mort ferait son chemin. Ce qu'elle fait, certes, de toute manière. Mais ici, il s'agirait d'un chemin qui nous ouvre aux sentiers inaperçus ou non vérifiés empiriquement. En un mot, une mort qui ne nous ressemble pas... entièrement. ☺

POUR PROLONGER LA RÉFLEXION

Consultez nos suggestions de lectures, de films, de vidéos et de sites Web en lien avec le dossier au www.revuerelations.qc.ca

1. Le lien si heuristique entre l'origine de la culture et la conscience de la mort se retrouve chez Louis-Vincent Thomas, dès *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976. Il est repris depuis notamment par Thomas Laqueur, *Le travail des morts. Une histoire culturelle des dépouilles mortelles* (Gallimard, 2018).

2. Voir L. Des Aulniers, «“La poésie des choses sujettes à ne pas durer” : aux antipodes de la mort contemporaine?», *Nouvelles pratiques en sciences sociales*, vol. 12, n° 1, décembre 2016.