

Pratique de la mort et production sociale

Raymond Lemieux

Volume 6, numéro 3, 1982

Vieillir et mourir : repères et repaires

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006097ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006097ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

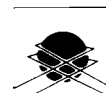
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lemieux, R. (1982). Pratique de la mort et production sociale. *Anthropologie et Sociétés*, 6(3), 25–44. <https://doi.org/10.7202/006097ar>

PRATIQUE DE LA MORT ET PRODUCTION SOCIALE



Raymond Lemieux

Programme des Sciences de la religion
Université Laval

- Je ne comprends pas ce que vous voulez dire par « gloire », dit Alice. Humpty Dumpty sourit avec mépris. « Bien sûr que vous ne comprenez pas — attendez que je vous explique. Cela signifie : « Voilà un bel argument écrasant ! »
- Mais « gloire » ne signifie pas « un bel argument écrasant », objecta Alice.
- Quand j'emploie un mot, dit Humpty Dumpty avec un certain mépris, il signifie ce que je veux qu'il signifie, ni plus ni moins.
- La question est de savoir, dit Alice, si *vous* pouvez faire que les mêmes mots signifient tant de choses différentes.
- La question est de savoir, dit Humpty Dumpty, qui est le maître — c'est tout. »

Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*

La mort, entend-on, est rupture. Mais elle est aussi l'occasion de la mise en place d'une structure. *Rupture* et *structure*, c'est en cela qu'elle fait *événement*, donnant à ce terme sa compréhension la plus riche. À l'occasion d'un décès, une place sociale est laissée vide. Le groupe des proches, la famille, le réseau de ceux pour qui il y a « disparu » est appelé à se reconstituer. Rétablissant la vie au-delà de la perte et du manque, il doit intégrer l'absence et du même coup se reconstituer en tant que réseau relationnel original. Jamais plus il ne sera ce qu'il était : face à la mort, le groupe est essentiellement un être en devenir. Sans doute trouve-t-on ici la signification la plus forte du travail de deuil, entreprise collective s'il en est.

Dans cette restructuration d'une socialité, s'échangent des mots, des gestes, des choses. Un matériel signifiant prend place, mis en scène par la dynamique du groupe en train de consolider son devenir. Déjà devant le mourant, puis autour du cadavre et enfin, une fois la perte enregistrée,

dans l'organisation même du souvenir à travers les discours et rites concernant l'au-delà, s'appropriant la rupture, le vide, on lui donne un sens. Ou mieux, grâce à la rupture et au vide, le présent — c'est-à-dire la perte — devient susceptible de trouver sens, autrement dit de *s'intégrer* (Benveniste 1962) à un niveau d'opérationnalité sociale plus large, plus englobant que celui de son occurrence immédiate¹.

Comment les pratiques contemporaines face à la mort établissent-elles cette gestion de la perte ? Quels mécanismes, quelles forces sociales, mettent-elles en opération ? Comment reçoivent-elles, en milieu urbain, à travers la complexité autrement établie des rapports sociaux, cette réalité du groupe, entendue comme réseau spécifique d'échanges entre des individus porteurs d'une certaine communauté d'expérience et d'affects, reconnaissable à travers d'autres, i.e., porteur d'une certaine identité ? Quelle place les pratiques de la mort donnent-elles, désormais, aux subjectivités ?

Notre enquête a porté essentiellement sur les pratiques et discours contemporains entourant la mort au Québec. Se donnant comme objectif initial de traverser un champ de pratiques sociales, sur un mode interdisciplinaire², pour en baliser les principaux axes en vue de recherches futures, elle n'a voulu considérer aucun découpage préalable de ce champ, ni théorique ni empirique, sauf de se donner comme objectif particulier, sur un terrain spécifique qui a été par la suite limité au Québec métropolitain, l'identification des pratiques et des significations nouvelles. Très vite cependant, l'événement de la mort a paru devoir être considéré dans une perspective tridimensionnelle, chacune de ces dimensions faisant intervenir un type particulier de questionnement et d'observations.

Ces trois dimensions d'abord retenues pour fins heuristiques sont les suivantes :

- 1- l'accompagnement du mourant;
- 2- la disposition du cadavre;
- 3- les discours sur l'au-delà.

Traversant chacune de ces dimensions, on a fait l'hypothèse d'une certaine interdépendance entre elles : les transformations de l'une doivent se répercuter de quelque façon chez les autres, dans les institutions et les

¹ Soulignons que dans ce texte l'utilisation du terme « sens » ne suppose aucun contenu obligé à ce terme. Il s'agit strictement d'un concept opérationnel, emprunté d'ailleurs à la linguistique : « le sens d'une unité linguistique se définit comme sa capacité d'intégrer une unité de niveau supérieur » (Benveniste 1962).

² Ce texte rend compte en partie d'un matériel d'observation recueilli par les participants au séminaire THL-60943, *Sens et culture*, en 1980-81. Outre l'auteur, les professeurs P.E. Couture, R. Richard, J.T. Maertens et C. Zanetti y ont collaboré, de même qu'un certain nombre d'étudiants de maîtrise et de doctorat des facultés ou départements d'histoire, de sociologie et de théologie de l'Université Laval.

agents qu'elles mettent en scène, dans leurs modes de procédure, leurs produits et leurs enjeux spécifiques. Nous avons cherché, ainsi, ce qui serait une certaine logique générale de la gestion de l'événement de la mort, logique s'articulant aux modes de production dominants — c'est encore là une hypothèse — des milieux dans lesquels elle est repérée.

L'acte de mourir, dans cette économie générale, est celui d'un vivant. Il est occasion de performances sociales, familiales, médicales et autres, qui structurent non seulement des espaces institutionnels mais le temps, celui de « avant-la-mort », dans l'interaction de deux réseaux relationnels, l'un « naturel », celui des familiers, des amis, du voisinage, l'autre institutionnel : l'hôpital, le savoir médical, les services publics. La disposition du cadavre représente l'espace et le temps de la gestion immédiate de la rupture. La mort y est immédiatement présente au groupe, signifiée dans un objet, le cadavre, disposé en un lieu privilégié, le salon funéraire. Ici encore interviennent, mais beaucoup plus fonctionnellement interactifs qu'à l'hôpital, des techniciens et des proches, les premiers présentant aux autres cet objet devant lequel ils sont appelés à circuler. Enfin les discours sur l'au-delà nous introduisent à l'observation des croyances diverses à l'aide desquelles on s'explique, en partageant plus ou moins les mêmes référents imaginaires, ce que l'événement de la mort a introduit, c'est-à-dire l'« après ».

Dans la mouvance parfois paradoxale des pratiques et des discours qui marquent l'économie de la mort, le lieu et le temps de la disposition du cadavre nous sont apparus représenter un noyau central de production de signification. Cette dimension, en effet, nous renvoie spécifiquement à des rituels d'intégration sociale, rituels différents bien sûr de ce qu'ils ont été ou de ce qu'ils sont ailleurs, mais qui n'en sont pas moins intimement liés à la qualité de la vie des groupes. Pour cela, nous nous attarderons ici davantage à cette dimension, après avoir rapidement, dans un premier temps, considéré les deux autres.

Concentration des pratiques, éclatement des représentations

L'accompagnement du mourant

L'acte de mourir, dont Philippe Ariès (1967) a fait des lectures comparatives, se produit dans les sociétés occidentales technicisées fort différemment des modes idéaux, sinon courants, attribués aux sociétés traditionnelles. Au Québec, on peut dire qu'il a, au cours des trente dernières années, radicalement changé. Il est sorti en tous cas du contrôle de la famille et de la religion, qui en faisaient une sorte de célébration où le groupe naturel se trouvait recueilli dans l'écoute des dernières paroles et la surveillance des derniers moments, où le mourant était appelé à procéder à la mise en ordre de ses affaires avec les hommes et avec Dieu. Il a cessé aussi d'être un acte

public, ouvert, pour devenir un acte privé, se déroulant le plus souvent dans une chambre d'hôpital aseptisée, aux visites filtrées, protégée de toute intrusion.

Comme la maladie, le mal dont il est l'issue, l'acte de mourir est désormais domestiqué par une rationalité qui est strictement celle de l'ordre médical, avec ses définitions propres de la santé et de la maladie, du normal et du pathologique. Paradoxalement, la privatisation renvoie à un contrôle, de plus en plus serré, d'institutions qui sont en définitive des institutions publiques.

Cette rationalité, en effet, prend corps dans des réseaux institutionnels d'assistance au mourant, services spécialisés actuellement en voie d'extension, ayant tendance à devenir des unités de soins spécifiques à l'intérieur du monde hospitalier et intégrant de plus en plus en leur sein non seulement des médecins et infirmières, mais aussi des travailleurs sociaux, des psychologues et d'autres « thérapeutes ». Ce faisant, le discours technique qui leur est propre concerne, en même temps que le mourant, ceux pour qui sa mort risque d'être une affection, c'est-à-dire les proches, et les appelle, dans l'auto-contrôle assisté de leurs propres affects, à plus ou moins participer aux processus qu'il met en scène.

Une telle extension de la rationalité médicale ne vise évidemment pas à éviter la mort, même si elle reste attentive à tout signe de rémission de la maladie qui peut se manifester jusqu'au moment inéluctable. Elle prend place précisément quand le recours médical normal est parvenu à ses limites, quand il constate l'impossibilité de la guérison. Elle se développe alors comme un ensemble de procédures dites « palliatives » et non plus curatives. L'objectif de guérison est alors transposé sur un autre plan, celui d'un mieux-vivre ce qui est en train d'être vécu, selon des critères souvent plus implicites qu'explicites d'une définition médico-sociale de « ce qui est digne d'être vécu » : contrôle de la souffrance et de la douleur, contrôle de la conscience et des possibilités de communication, contrôle des perturbations psychiques et autres. Au nom de cette « raison », toute violence est ainsi bannie de la chambre du mourant, au profit de ce qu'E. Kübler-Ross (1975) appelle, dans le titre de son livre désormais classique, l'« ultime étape de la croissance ».

Admirable entreprise d'effacement du mal qui se continue au-delà même du constat de ses impossibilités, cette rationalité investit le territoire de la mort, définissant la « belle mort » avec la même compétence qu'elle se met en mesure de définir les critères de santé qui font qu'une vie est « digne » d'être vécue.

Mais il faut bien voir que le développement du « palliatif », malgré l'idéologie humaniste qui l'inspire, n'est pas une démedicalisation de l'acte de mourir. Loin d'être un retrait de l'emprise technique sur les subjectivités,

il en représente plutôt la fine pointe. Il est le constat qu'une certaine médecine, la bio-chimique ordonnée à la poursuite de la santé, a terminé son rôle et qu'une autre médecine, plus psycho-sociale, prend le relais. Cette dernière n'affronte plus un mal objectif, exogène à la volonté des sujets qu'il tient sous son empire, elle combat l'emprise même du mal qui assujettit, demandant au sujet de continuer sa performance vitale dans l'étau qui le tient. Elle utilise pour cela tous les recours possibles et ne répugne pas, loin de là, à faire intervenir ce qui était autrefois le lieu par excellence de la performance symbolique : la famille et la religion. Ces derniers cependant ne sont plus appelés ici à intervenir au nom de la raison propre de leur discours mais comme des adjuvants d'une autre raison, adjuvants souhaitables dans la mesure où ils se conforment à cette autre raison, où ils ne la perturbent pas mais collaborent, au même titre qu'une aide psychologique ou sociale apportée par un professionnel, c'est-à-dire selon le jugement technico-médical concernant leur opportunité.

La « bonne mort » des âmes pieuses d'autrefois, qui s'en remettaient pour cela à la grâce de Dieu et à l'intercession de saint Joseph, est remplacée par la mort tranquille, voire souriante³, grâce à l'ordre technico-médical et à sa prise en charge du corps par l'intervention de calmants de toutes sortes pour rendre ce corps docile et disponible à leur action. Il s'agit d'introduire l'acte de mourir dans l'ordre symbolique de la vie, de rendre cet acte fonction de ce qui, dans cet ordre, se donne pour fondamental : l'atteinte d'un niveau « désirable » de performance sociale.

Entendons-nous. Toute société cherche sans doute à contrôler l'acte de mourir. Les procédures médico-sociales ne sont pas foncièrement différentes des autres, dans leur visée. La conception de l'ordre qui les détermine, de même que leurs définisseurs, ont simplement changé. Ils sont passés du groupe naturel, affectif, dans l'organisation de sa fidélité (dont l'Église pouvait se porter garante), à des agents techniques, dans l'organisation de leur efficacité. Quand l'Église autrefois psalmodiait ses rites au-dessus du lit du moribond, sans doute l'appelait-elle également à une certaine désappropriation de sa parole. Elle tenait, en tous cas, parole à sa place, évitant au moins partiellement le risque d'avoir à écouter l'inintelligible de sa souffrance, ce en quoi celle-ci n'aurait pas eu de sens. L'enjeu est donc toujours le même : le contrôle d'une parole possiblement perturbatrice, cette parole qui à travers l'anarchie des symptômes et la violence du mal risque de violer l'ordre social, échappant au corps mourant comme ce dernier est en train d'échapper au contrôle de cet ordre.

Il s'agit, pour les institutions garantissant celui-ci, autrefois la famille et l'Église, aujourd'hui l'hôpital et ses agents techniques, de prendre cette

³ Tel qu'en témoigne un document remarquable de l'Office National du Film du Canada concernant les services de soins palliatifs du Royal Victoria Hospital, à Montréal (*Vivre au jour le jour*, O.N.F., 1980).

parole en main, de la porter à la place du corps agonisant, en voie d'aliénation. « Je suis autre », dit ce corps de plus en plus différent, dysfonction, *de-functus*. « Tu es nôtre », rétorque l'institution qui sans cesse continue de l'incorporer à ses discours. Il lui faut pour cela l'encadrer de telle sorte que la seule parole qui en émerge soit celle qui est entendable du point de vue de la vie, celle qui est encore réponse aux stimuli de l'environnement : parole du mourant qui bénit ses enfants et désigne les responsabilités futures, parole également du corps mourant qui avoue l'évolution de son mal au sondage du savoir médical et se donne, en toute docilité, à l'action gratifiante de ce savoir.

Le lieu de la parole, i.e. de l'articulation du corps à l'ordre vital, a simplement changé. Plus encore que d'une transformation de l'art de mourir, ce changement nous informe d'un changement de société : il signifie le passage, en celle-ci, d'un contrôle s'exerçant de la famille et de l'imaginaire religieux, fondements d'un vécu communautaire, à un contrôle s'exerçant du lieu de la rationalité technique, dans l'officialité du savoir médical, fondement d'un vécu sociétaire. Ce vécu est dès lors ordonné et assumé en fonction d'objectifs qui échappent à chacun de ses agents individuels mais renvoient ces derniers, inéluctablement, à leurs performances propres, qu'ils soient actifs ou passifs, thanatocrates ou mourants. C'est cette performance vitale qui dès lors s'inscrit comme production sociale de l'acte de mourir.

Jean Ziegler (1975) qualifie ainsi de *thanatocratie* la classe médico-sociale disposant désormais d'un pouvoir sur la mort. En son développement minimal, ce pouvoir consiste, légalement, à faire le constat du décès à partir des signes cliniques de la mort (signes par ailleurs largement discutés au sein même de la profession médicale). En son développement progressif il consiste, techniquement, à en déterminer l'échéance par le contrôle de ses interventions sur le corps. On sait comment la réalité de ce contrôle peut déjà, dans certains cas, prolonger indéfiniment une vie artificielle ou inversement, dans l'euthanasie passive, en rapprocher l'échéance. Il peut aussi donner ou retirer au sujet mourant toute conscience de sa mort. Son extension institutionnelle actuelle rend possible l'incorporation de l'acte de mourir dans de nouveaux modèles de performance sociale.

◆ Les discours sur l'au-delà

Les procédures d'accompagnement du mourant, professionnelles ou bénévoles, technicisées ou spontanées, ne sont pas sans rapport avec le type de discours sur l'au-delà qui circule dans une société ou un groupe donnés.

L'accompagnement de type familial et religieux correspondait, autrefois, à un certain monopole discursif de croyances religieuses confessionnelles, susceptibles à la fois de légitimer la parole du mourant et de l'inscrire dans

ce qui faisait l'unité et la communauté du groupe. Il est frappant qu'à l'accompagnement technique d'aujourd'hui corresponde non plus un seul discours sur l'au-delà mais un ensemble de discours, ensemble pluriel dont la caractéristique la plus évidente est précisément la fragmentation des croyances qu'il met en scène.

Ces discours sur l'au-delà ne nous renvoient pas, remarquons-le, à l'incroyance mais bien au contraire à une prolifération de croyances qui, d'une part multiplie les énoncés de type religieux et diversifie leur contenu, d'autre part multiplie les types de discours eux-mêmes, ne réservant plus l'exploration de l'au-delà aux seules investigations de l'imaginaire religieux.

Une enquête rapide menée auprès d'une population assez fortement scolarisée (en milieu collégial et universitaire), dans la région de Québec, nous a montré que 29% des répondants déclarent croire en la réincarnation, contre 45% acceptant l'idée de la résurrection des corps, telle que la présente la doctrine chrétienne traditionnelle (les deux croyances, d'ailleurs, étant concomitantes pour 16% de ces derniers)⁴. De telles données, en un premier temps, nous indiquent la pénétration d'idées exogènes à la culture traditionnelle québécoise et sans doute aussi le déclin de croyances, ou du moins de formulations de croyances, autrefois unanimes et officielles. Mais plus profondément, elles manifestent aussi une certaine problématique des rapports à définir entre le contrôle technique des pratiques sociales, tel qu'on l'observe dans l'acte de mourir, et le contrôle de l'imaginaire tel que le représentent les discours sur l'au-delà.

Tout se passe comme si l'*orthopraxie* qui inscrit l'acte de mourir dans le registre de la performance technique ne pouvait prendre place que dans la fragmentation de l'imaginaire collectif, le buissonnement d'une *hétérodoxie*. S'il participe encore, dans une mesure bien contrôlée par le discours médical, à l'accompagnement du mourant, le religieux n'est en rien appelé à légitimer l'ensemble des pratiques alors impliquées. Ces dernières, possédant leur rationalité propre, tiennent leur légitimité de leur efficacité, c'est-à-dire de leur fonctionnalité économico-sociale reconnue. Le religieux, face à la mort, est en quelque sorte libéré des contraintes de l'unanimité : il n'a plus à régler des pratiques, ni à en assurer la cohérence. Il se pluralise, inscrivant la concurrence en son propre sein, sans risque de mettre en cause l'efficacité de performances sociales autrement assurées.

En ce sens, les répartitions de croyances qui viennent d'être signalées sont loin d'être les seules marques de la fragmentation de l'univers imaginaire. Un indice plus important encore en est la diversité des types de discours

⁴ Les chiffres que nous donnons ici à titre indicatif doivent être contrôlés. Ils proviennent d'une enquête exploratoire, menée par voie de questionnaire auprès de groupes d'étudiants et d'adultes proches des milieux étudiants, sans préoccupation de représentativité par rapport aux caractéristiques socio-culturelles de cette population.

qui organisent cet imaginaire chacun à leur façon, installant non seulement une concurrence entre les croyances religieuses mais une concurrence entre ces croyances et d'autres types de production.

Une remarquable mise en marché de littérature para-scientifique tente par exemple, depuis quelques années, de codifier quelque chose de l'« expérience de l'au-delà » (Moody 1978). On connaît la plate-forme type, ou conjoncture épistémique, de ce genre de discours : l'avancement des procédures médicales est tel que des sujets déclarés cliniquement morts peuvent, désormais, « revenir à la vie » et raconter, à l'instar des revenants d'autrefois, quelque chose de leur « expérience ».

La vie après la mort, la survie, devient ainsi non plus l'objet d'une croyance au sens strict, le fruit d'une espérance inlassable, mais l'appropriation de l'expérience humaine. Elle passe du registre de l'autre à celui du même, ce qui est, bien sûr, l'enjeu de toute procédure dite scientifique : construire son objet comme un même, un connu. S'il peut partir dans l'après-vie et en revenir, l'homme *s'approprie* l'au-delà dans l'ordre du maintenant, de l'actuel. Il le cartographie, en dessine le modèle pour se le rendre familier et cesse d'en faire un mystère (ce qui, pour l'homme religieux, est proprement impensable). Le para-scientifique porte à ses limites extrêmes l'utopie de la science : dire quelque chose de l'autre, du réel, l'incorporer dans un discours contrôlé.

Ce développement du para-scientifique repose sur le prestige et la crédibilité de la science. Il dépasse cependant cette crédibilité pour se donner en pure prétention⁵. N'est-ce pas la fine pointe de ce jeu avec le réel que, après avoir accompagné techniquement le corps mourant, de baliser son voyage au-delà même de la rupture ?

À côté d'un tel développement de la discursivité para-scientifique qui, sans doute, nous en apprend moins sur l'au-delà que sur le non-dit de la science elle-même, se donne également à lire une autre production littéraire, celle de la science-fiction. On ne prétend pas, ici, dire l'ailleurs, proposer un croyable (ce qui mettrait immédiatement cette production d'imaginaire sous le contrôle du religieux). On propose plutôt un jeu, la mise en scène d'une logique, c'est-à-dire d'une rationalité qui aurait transcendé certaines ruptures. Une telle procédure discursive est explicite surtout dans le traitement que la science-fiction fait du temps, explorant le passé et le futur au même titre que le présent et niant par là, précisément, la mort (Thomas 1979).

Le développement de la science-fiction incorpore aujourd'hui non seulement un discours d'utopie technologique (tel Jules Verne, par exemple,

⁵ Il est facile de relever les limites épistémologiques d'un tel discours qui repose essentiellement sur les incertitudes d'une définition clinique de la mort.

aux origines de ce mode littéraire) mais aussi une proportion de plus en plus forte d'utopie sociale, voire religieuse (chez Ursula LeGuain ou Philip José Farmer, par exemple) qui consiste à mettre en scène, dans l'extrême pointe de leur logique, des traits plus ou moins discutables de la société actuelle, tels justement la *croissance* en la technique, le voyage dans le temps, l'indifférenciation sexuelle, etc. On produit ainsi sur le mode de la fiction quelque chose que la science voudrait bien produire sur le mode d'une concordance au réel, un rapport de l'autre au même dans l'occultation imaginaire de la rupture. L'au-delà reçoit un contenu pensable, il devient imaginable, donc présent au sens étymologique du terme : *prae-sens*, être là, dans la continuité du même (Benveniste 1966). La mort n'est plus rupture mais objet d'une gestion dans une technique de dépassement du temps. La seule différence en ce sens entre la science-fiction et certaine prétention scientifique est que la première se donne, elle, comme fiction, ce qu'oublie parfois la seconde.

Les pratiques entourant le mourant et les discours concernant l'au-delà nous mettent donc en présence d'une certaine dialectique : unification des pratiques, d'une part, dans l'axe d'un développement technique dont la raison est d'étendre toujours davantage son emprise, aucun objet, fût-il au-delà de la mort, ne lui étant étranger; fractionnement de l'imaginaire dans un ensemble de discours dont aucun ne peut désormais revendiquer un monopole de vérité, du seul fait qu'il côtoie les autres et ne peut que s'inscrire dans une économie générale des discours intégratifs de sens. S'il y eut, dans l'ordre social traditionnel, un certain totalitarisme de l'imaginaire monopolisé par un discours religieux, ce dernier est bien remplacé, désormais, par un impérialisme des pratiques. La norme, dès lors, ne réside plus dans la croyance mais dans la performance, dans un art de vivre qui s'inscrit jusque dans l'acte de mourir.

☐ Le cadavre ou l'écriture d'une histoire

Le cadavre est le corps non parlant, celui qui ne répond plus, ne performe plus. Il est à proprement parler un déchet de l'ordre signifiant, un reste. Il faut en disposer, comme des restes de n'importe quel ordre, tels les restes domestiques ou culinaires. Mais comme ceux-ci justement, parce qu'il est reste, il témoigne de l'ordre même qui le produit. La poubelle du riche, on le sait, n'est pas celle du pauvre, quoique dans les deux cas, les contenus soient voués à l'indifférenciation, à l'insignifiance. Le cadavre, les restes qui retournent à la poussière, représente ainsi un point zéro de la signification, la rupture. Il continue pourtant de témoigner de l'organisation par laquelle « ceux qui restent » (remarquons ici l'ambivalence des termes) reconstituent sans cesse leur survie, c'est-à-dire leur lutte contre l'insignifiance.

Le cadavre devient, ainsi considéré, le point focal d'un travail social de reconstruction de la signification, où nous avons pu repérer trois niveaux de procédures.

◆ Un travail sémiotique : la beauté du mort

Dans le premier niveau, le cadavre est proprement l'objet d'un travail technique, celui de la thanatopraxie, dans le prolongement immédiat des ordres médicaux et juridiques qui, jusque là, ont organisé la circulation du corps vivant dans l'univers symbolique. Pour ces ordres le cadavre ne peut être qu'un signe négatif, un signe d'échec ou mieux encore le signe qu'un accident est survenu, qu'un incontrôlable a surgi là où tout s'ordonne sous le mode d'un contrôle.

Le travail technique sur le corps consiste essentiellement à le reconstituer comme objet signifiant, objet susceptible de redevenir présent au groupe, pour un temps. Pour cela, ses procédures s'efforceront de cacher ce qui, des effets de la mort, risque d'être insupportable (ou est supposé tel) au regard de ceux qui le côtoieront. Il s'agit, bref, de le rendre présentable, de faire de l'immontrable un montrable, fonctionnel dans le discours des vivants, maquillant ce qui le rend différent. On le présentera alors au groupe « comme si » il était vivant, c'est-à-dire comme reflet, comme image, au plus près de sa vie (ou de ce qui désormais est supposé avoir été tel).

Deux remarques s'imposent à propos de ce travail de préparation du cadavre.

a) Premièrement, ce travail en est un de spécialiste, au sens strict du terme : ses agents sont dépositaires exclusifs d'un savoir-faire et d'une efficacité en ce qui concerne leurs pratiques. Leurs procédures restent, pour le commun des mortels, mystérieuses.

Ce caractère mystérieux qui entoure la thanatopraxie n'est certes plus celui qui était produit dans les modes traditionnels de disposition du cadavre. Ces derniers le faisaient d'abord porter par des personnages : « croque-morts » marqués d'une désignation spéciale par le groupe, ou sages-femmes appelées à présider à tout travail sur les limites (la naissance et la mort), parfois un peu sorcières, toujours encore marquées d'un trait spécial. Le mystérieux d'aujourd'hui se déploie au cœur des exigences techniques. Dans le laboratoire moderne, monté selon des règles d'hygiène et d'aseptie dont on compare volontiers les normes avec celles du monde médical (en utilisant d'ailleurs volontiers les outils, le vocabulaire, voire les vêtements), le travail de préparation du cadavre n'est accessible qu'aux seuls initiés. Le thanatopracteur n'a à rendre compte de sa pratique à personne. Il n'a qu'à présenter son œuvre. Ceux qui recevront cette œuvre, ceux pour qui elle est produite, les proches, n'ont rien à savoir des procédés de sa fabrication.

Si elle n'a pas à rendre compte de sa pratique, l'entreprise technicienne tient pourtant un assez large discours de légitimation qui recoupe souvent, d'ailleurs, son discours publicitaire et fait valoir ses préoccupations éthiques. « Le cadavre ne peut être considéré comme une *chose*, dit textuellement la brochure de présentation des services thanatologiques de la Corporation des thanatologues du Québec,... il demeure en plus l'*objet* de divers sentiments : le respect, l'amour, la gratitude. De ce fait, les valeurs morales et affectives prennent le pas sur l'aspect corporel et mobilier du cadavre. Le cadavre est avant tout un *objet de piété*. Il mérite d'être honoré » (C.T.Q. — I.T.P.Q., 1977)⁶. Admirons ici la finesse d'un texte qui, dans sa simplicité, nous fait passer de la chose à l'objet, c'est-à-dire à ce qui est support de valeurs, donc de relations, et renvoie d'emblée le groupe ainsi implicitement posé à quelque chose d'autre que lui-même : l'autre qui *mérite* d'être honoré, requiert la piété, exige le respect.

Ce respect est d'ailleurs le service essentiel que vend l'entrepreneur, offrant pour l'assurer un inventaire de compétences de plus en plus remarquable, allant de l'embaumement jusqu'au counseling psychologique des personnes en deuil, de la gestion économique des funérailles à la surveillance du protocole et de l'ordre, de façon à éviter tout aussi bien le vandalisme que l'hystérie. La « direction des funérailles » garantit que tout sera fait selon les règles et assure du même coup la confidentialité la plus stricte pour la satisfaction des désirs intimes des proches. « À partir du moment où vous nous téléphonez, vous n'avez plus à vous préoccuper de rien », dit la publicité d'une de ces entreprises, proposant la gestion du traumatisme lui-même, tel que craint et attendu chez les proches. Gestion qui se propose d'ailleurs volontiers par anticipation, dans le « pré-arrangement » d'un contrat avec le sujet vivant, statuant du mode et des coûts de la disposition future de son cadavre et libérant d'autant les survivants de ce qui sera, pour eux, un ensemble de « moments difficiles ».

Objet de piété, instituant entre lui et le groupe un corps de techniciens seuls capables de le prendre en charge dans des procédures cachées et réservées, le cadavre apparaît désormais doté d'une certaine aura de sacralité. Pratiquement intouchable, il est fait pour attirer le regard, l'admiration qui ne fait que contrebalancer l'angoisse de la rupture. Une telle sacralité, bien sûr limitée au seul temps de sa vie où le groupe est en présence de la mort d'un de ses membres, n'est plus de la compétence gestionnaire d'une tradition ou d'une confession religieuse. Il est d'ailleurs remarquable de voir comment, en cela, les prières traditionnelles prennent de moins en moins de place dans l'espace-temps du salon funéraire, quand elles n'y suscitent pas une certaine gêne. Les agents religieux officiels en sont absents. La sacralité qui se trouve là présente n'est plus un lieu de contrôle de l'imaginaire où tout le groupe s'entendrait sur un sens à donner à la

⁶ Les italiques sont de nous.

mort. Elle ne représente pas un consensus sur l'inatteignable ailleurs (Dieu, l'au-delà, la vie éternelle). Elle se contente de s'inscrire comme rubriques obligées de certaines pratiques mettant en jeu l'existence concrète de l'être et du groupe, dans la mise en scène de leur mystérieuse corporéité.

b) Deuxièmement, ce travail de préparation du cadavre, en plus d'être un travail de spécialiste, est un véritable travail d'artiste. Après avoir été celle de la conservation et de l'hygiène, dans l'embaumement proprement dit, sa raison est fondamentalement esthétique, à travers le maquillage, la coiffure, le modelage du visage et des mains. Ces deux composantes, technique et esthétique, de la thanatopraxie, s'articulent directement sur le contrôle de l'espace visuel et du temps. Une image est créée pour un temps, éphémère mais effectif, pendant lequel le corps sera appelé à circuler encore une fois dans le groupe avant de passer, définitivement, à l'indistinct, la poussière.

Le langage populaire dit clairement la valeur fondamentalement esthétique du produit du travail de thanatopraxie : la beauté du mort. Cette beauté, comme toute mise en scène, comme toute œuvre où l'espace et le temps sont objets de contrôle par le désir, est bien sûr un pur produit de fiction. Mais comme toute fiction, comme toute représentation théâtrale ou picturale, elle est là pour porter quelque effet de vérité : elle fait signe au groupe, spectateur d'une représentation qui ne lui appartient pas, qui est comme le texte d'un autre, mais où il trouve quelque chose qui le renvoie à sa vie.

Les thanatologues font volontiers état de leurs réussites techniques et esthétiques, telles cette présentation d'un jeune enfant, tué accidentellement, placé dans son cercueil avec un ballon, « comme s'il s'était endormi en train de jouer ». La beauté produite et donnée à voir est négation de la mort. Elle est faite pour la cacher et se donner ainsi en lieu et place du rapport des survivants à leur propre mort. Mais si elle cache, elle révèle également, attirant sur elle un regard qu'elle ne retient pas. Elle révèle au regard ce qui est déjà évident pour l'ouïe : l'autre ne parle pas, il échappe à l'ordre symbolique qui constitue le tissu humain et ce dernier ne sait pas le retenir. L'autre n'est plus partie prenante à la négociation des rapports humains qui désormais se jouent, non plus avec lui, mais devant lui.

Pourtant sa présence est encore affirmée. Elle est là, pour le temps d'une mise en scène, comme un texte joué avant d'être à jamais remisé. Le vide de son absence de regard — ce en quoi le regard est attiré dans l'abîme — est comblé par l'apparence prolongée de son être. Et c'est là, justement, la fonction du maquillage, produire une beauté lavée des traces du travail réel de la mort et faire que le regard attiré ne soit pas capté. Quelque chose au contraire le fait ricocher et le renvoie là où il peut redevenir regard échangé, c'est-à-dire au groupe et à la parole qui désormais s'y déploie, prenant *prétexte* de l'image du mort.

On pressent ainsi l'enjeu de ce premier niveau de travail sur le cadavre. Ce niveau est celui d'une *technè*, au sens premier du terme, c'est-à-dire d'un art : produire, à partir de la matière brute, insignifiante puisque vouée à l'indifférenciation de la poussière, du signifiant. C'est pourquoi nous le qualifions de niveau *sémiotique* : il représente la capacité, pour un groupe, de produire du signe et en cela de se produire lui-même comme réseau, historiquement déterminé, de relations humaines. Le cadavre ainsi, paradoxalement, apparaît comme le support élémentaire d'un certain langage. Il est donné au groupe comme le support propre de ses discours à venir, de ce qui s'échangera en son sein. Ainsi sa mise en scène, le travail de production d'image dont il est l'objet, sont-ils les conditions de possibilité de la création, par le groupe, d'une nouvelle vie.

◆ Un travail symbolique : la vraisemblance du récit

Le deuxième niveau est celui que nous repérons non plus dans le laboratoire du technicien, mais au « salon » funéraire, quand le groupe, autour de l'image présentée, se réunit. Ici encore quelque chose comme un rapport de la vérité à la fiction se joue, dans la mise en scène d'un produit relatif à un certain mode de production, à travers des agents spécifiques et dans un enjeu particulier.

Le mode de production du travail funéraire n'y est plus celui de la technique mais, spécifiquement, celui du discours. Son produit est un récit ou un ensemble de récits. Autour du cadavre, on raconte : la vie, la mort de l'autre. Les mots circulent, prennent leur place, sont appropriés par le groupe, signifiant du même coup l'ordre par lequel celui-ci se constitue, ce en quoi il fait corps social, réseau relationnel original. S'appuyant sur la mise en scène du cadavre, le récit « travaille » ce qui doit être conservé de l'autre, pour en produire la mémoire, ce qui va devenir fonction de la vie du groupe. Portant le croyable de l'événement, de la vie et de la mort du disparu, ce récit se présente ainsi comme la métaphore de la structure même du groupe qui, à travers lui, se constitue.

Comme en tout récit, la fonction propre de ce niveau de production sociale dans les pratiques de la mort est de donner aux éléments qu'il incorpore une certaine place, une « valeur » relative à l'ensemble imaginaire qu'il produit, une « histoire ». Dans chaque cas, il construit cette histoire selon un scénario qui lui est propre, renvoyant aux places occupées dans le groupe lui-même. « Manifestation d'une structure particulière de signification » (Greimas 1966), le récit ne trouve pas sa vérité dans une concordance au réel, concordance de toute façon impossible. Que sait-on, même en ayant été ses proches, de la vie et de la mort de l'autre ? Il la trouve dans son efficacité sociale, dans le fait qu'il devient, pour la communauté qui le porte et l'entend, croyable. Comme pour le conte populaire, la répétition y joue d'ailleurs un rôle non négligeable pour assurer cette crédibilité.

Elle *accrédite* non seulement le contenu de l'histoire racontée, mais les places où chacun s'autorise comme locuteur, auditeur, transmetteur, en discriminant au su de tous, ceux qui parlent de ceux qui ne parlent pas et ceux qu'on écoute de ceux qu'on n'écoute pas. Donnant corps à une histoire, c'est le groupe lui-même, d'abord communauté refoulée et marginalisée, qui y prend corps, chaîne de signifiante liant les uns aux autres non seulement les éléments du récit mais ceux qui par lui font groupe, noyau dur de production de signification.

Un groupe « affectif », porteur au moins pour un temps d'une identité, se construit ainsi dans la fiction de la vie d'un autre. Pour ceux qu'il inclut — la famille, les parents, les amis — le récit devient croyable, quelles que soient les pertinences et les impertinences qu'on peut en savoir, ou plutôt qu'on en oublie, par ailleurs (quand le mari alcoolique devient, par exemple, dans l'accréditation de la veuve ou du fils, celui qui « n'a pas eu de chance » ou « qui a beaucoup souffert »). Pour les autres, selon le degré variable de leur distance, il deviendra plus ou moins croyable ou proprement incroyable (chez la maîtresse, par exemple, par rapport à la veuve). S'il n'est pas indifférent — étranger —, le réel dont il se supporte pourra devenir prétexte d'une autre cohérence imaginaire, d'un autre récit accordé à un autre désir, dans un réseau de places possiblement antinomiques.

À partir du signifiant produit par l'art et la technique des spécialistes, les proches produisent, eux, du symbole. Par les représentations de la vie et de la mort de l'autre que les récits produisent, des réseaux interrelationnels se construisent, le groupe définit ses frontières en s'appropriant, en quelque sorte, les restes de ses défunts. Le cadavre lui-même, ce reste devenu recevable à grand renfort d'artifices, n'est plus seulement *reste* d'un autre, il est devenu pour le groupe « sa » chose, ce en quoi il supporte les échanges qu'il rend possible, ce en quoi d'ailleurs, vraisemblablement, il est beau. C'est pourquoi nous présentons ce deuxième niveau comme celui d'une production *symbolique*.

Les restes de l'autre, désormais inscrits dans la mémoire, portés par des discours, deviennent ainsi pour le groupe ses « signes de reconnaissance », autrement dit ses symboles au sens le plus commun du terme. Ils supportent les nouveaux modes d'échange qui grâce à eux deviennent possibles. En cela sont-ils précisément ce qui, pour la communauté des proches, « fait signe », c'est-à-dire appelle sans cesse à la reconnaissance des lieux qui organisent et qui distinguent. « Faire signe » dont l'enjeu en somme est de « faire groupe ». La communauté des proches n'est rien d'autre que ce qui se structure dans un tel accord tacite, cette connivence concernant les règles de construction du discours qui la supportent : « comme un » reposant sur un « comme si ». Mais dans cet accord, elle porte justement la « conviction » de chacun, non seulement en ce qu'elle convainc (*convictio* : subs. lat. de *convincere*) mais en ce que cette conviction est elle-même l'espace imaginaire d'une convivialité (*convictio* : subst. lat. de *con-*

vivre). Le groupe prend ainsi forme dans ce qui est l'espace, pour lui, d'un croyable.

◆ Un travail sémantique : la pérennité de l'écriture

Quelque chose désormais existe : un groupe. Celui-ci n'est pas seulement un réseau fermé de relations humaines. Il est aussi un ensemble de rapports à une société environnante, puisqu'il se constitue des limites qu'il se donne, dans l'inclusion et l'exclusion. Il doit, pour exister, non seulement assurer la gestion de sa crédibilité interne, mais aussi affirmer ce « nous » face aux autres, les étrangers.

De plus, le cadavre étant image essentiellement éphémère, appelé à disparaître de la vue, voué à la désintégration, les performances récitatives qu'il supporte risquent également de s'amenuiser, perdant leur force créatrice, devenant de plus en plus répétitives dans la mesure même où le groupe ne peut rester indéfiniment lié à l'espace clos de leur immédiateté.

Apparaît alors un troisième ensemble de procédures, ou de pratiques sociales autour du cadavre, dont le mode de production est essentiellement celui de l'écriture.

Dans les pratiques funéraires observées, nous avons pu relever au moins trois types majeurs de ce rapport à l'écriture.

L'écriture testamentaire

Le testament est une écriture antérieure à la structuration du groupe qui le reçoit. Il représente en celui-ci la volonté d'un autre, le défunt. Il établit, de ce point de vue, un rapport *officiel* entre le passé et le présent. De plus, il s'inscrit lui-même dans un ordre juridique global. Reçu des mains d'un notaire chez qui il a été déposé par le défunt, son authenticité est garantie par un agent officiel qui contrôle en même temps son exécution. Olographe, il reste lié à la preuve légale de son authenticité. Essentiellement, le testament est une écriture qui prend force « au nom de la loi ». Il est soumis à la « loi des successions », ensemble de dispositions législatives où l'État lui-même limite sa portée et oriente de plus en plus rigoureusement son contenu.

Véhiculant, en tout cela, la volonté d'un autre, il représente les limites des productions signifiantes auxquelles le groupe peut s'adonner. Inscrivant ce groupe dans une réalité juridique qui le dépasse, il garantit le vraisemblable de sa créativité symbolique. Le testament est donc un contrôle, au sens politologique du terme : contre-rôle (Bergeron 1965). C'est pourquoi d'ailleurs sa lecture reste un acte officiel et rituel, même là où le nombre des intéressés est réduit à sa plus simple expression et quand elle entérine

ce que tout le monde sait déjà ou ce qui va de soi. Cette lecture reste d'ailleurs toujours marquée d'une certaine fascination, sinon d'angoisse. Lieu d'un autre, elle donne force à ce qui est mais elle peut toujours, également, ménager des surprises.

L'écriture religieuse confessionnelle

Les funérailles religieuses restent un élément normal, pris pour acquis, intégré aux procédures de disposition du cadavre, même dans les milieux ou familles qui vivent loin des croyances traditionnelles. Au Québec, comme ailleurs, les rituels de la mort semblent être parmi ceux qui résistent le plus longtemps à la « sécularisation ». Toute la population y a recours. Pourtant, dans l'ensemble des procédures funéraires courantes, ces rituels sont marginalisés : le « passage à l'église » représente à la fois la condensation et la limitation des expressions religieuses confessionnelles qui trouvent là leur place réservée.

À l'église paroissiale, sans qu'aucune adhésion explicite aux contenus exprimés ne soit exigée des assistants mais supposant cette adhésion, une écriture est cependant encore une fois rappelée, par des rites, des lectures et des discours officiels.

Analogiquement à l'écriture testamentaire, la textualité religieuse semble donc intervenir elle aussi comme un contrôle. Sur un mode formalisé et ritualisé, elle atteste ou conteste, à son tour, de la vraisemblance de ce qui est en train d'être vécu, pour l'inscrire dans une institutionnalisation du sens qui déborde largement l'espace signifiant du groupe. Les productions internes de ce dernier, comme celles des individus, sont renvoyées à l'existence d'un autre discours dont on suppose partagés les contenus sémantiques, dont on tait en tous cas pour un moment qu'ils ne le soient pas nécessairement. L'histoire propre que produit le groupe pour signifier son identité se trouve par le fait même incorporée dans une histoire plus large, l'Histoire au sens religieux du terme, où l'écriture devient Écriture, c'est-à-dire inscription des traces d'un absolu, rappelant le contrôle ultime de toutes les productions signifiantes particulières. Si les contenus de cette Écriture n'exigent plus adhésion unanime, sa présence formelle par ailleurs est encore requise, sur le mode tout au moins de « ce qui va de soi ».

Il est remarquable en cela de voir comment les grandes maisons de direction de funérailles, qui inscrivent d'emblée le passage à l'église dans leurs procédures normales, prévoient de plus en plus souvent, quand il est explicitement refusé (ce qui, selon les témoignages, représente moins de 10% des cas, en milieu urbain), des lieux de remplacement, généralement conçus selon le modèle d'occupation de l'espace des chapelles traditionnelles, sans référents religieux confessionnels, où l'assemblée est appelée à se recueillir, à s'arrêter, non plus dans l'écoute d'une autre parole mais dans son propre silence, espace certes réduit, mais encore manifeste, d'une altérité.

L'écriture du cimetière

Cette dernière écriture représente, comme l'archive dont elle est un mode particulier, la durée. Elle inscrit sur la pierre ce qui a été l'histoire des individus : le nom, l'origine, les dates de naissance et de décès, bref les coordonnées d'un passage, pour la pérennité. De plus elle inscrit ce passage *parmi d'autres*, permettant aux générations futures d'en repérer sans erreur les éléments essentiels.

Inscrivant l'occurrence d'un nom dans une histoire, l'écriture du cimetière du même coup fait trace des différences sociales et des réseaux relationnels que cette histoire a constitués. Il est intéressant d'observer, de ce point de vue, les paysages que constituent désormais les cimetières contemporains, et à fortiori les mausolées. Alors que les cimetières traditionnels reproduisaient les hiérarchies de la vie sociale locale, par le regroupement des familles et le voisinage des lignages, par l'importance relative et le caractère ostentatoire des monuments, voire par la richesse des éléments décoratifs sur la pierre et dans son environnement, les sections désormais « urbanisées » alignent lots et monuments dans une régularité parfaite où l'ordre, la similitude des conditions, prennent le pas sur la manifestation des différences. Le cimetière contemporain se donne d'ailleurs lui-même, de plus en plus, comme un jardin collectif, non pas aménagement de particularités mais un espace commun. Tous y ont, en quelque sorte, une même histoire; les filiations et alliances y sont de plus en plus difficilement repérables.

Pourtant la différence continue de s'y inscrire. Elle le fait cependant essentiellement comme différence *marginale*. Elle prend place dans le trait de couleur que telle ou telle pierre comporte, la qualité du matériau, la complexité du lettrage, le polissage des surfaces, parfois l'indication de la cause du décès (surtout quand celui-ci survient accidentellement chez des jeunes) ou encore, phénomène nouveau au Québec, l'impression d'une photographie sur porcelaine encastrée dans la pierre. Le plus souvent ces différences ne sont visibles, ou lisibles, que par les proches, les initiés. Elles renvoient au privé, parfois au traumatisme vécu par les survivants, comme si l'inscription de la différence ne pouvait désormais se donner à lire que dans les marges de la vie publique.

Les réseaux relationnels manifestés dans cette écriture sont eux-mêmes également considérablement simplifiés. L'inscription des filiations n'a pratiquement plus cours, sauf dans les cas d'enfants encore dépendants de leurs parents. La famille, de plus en plus, y est réduite au couple, cette dernière réalité étant désormais le mode relationnel privilégié par l'écriture du cimetière. Certains couples, même jeunes, font inscrire leurs noms et dates de naissance d'avance, dans un pré-arrangement, sur la pierre du lot ou du mausolée qui les accueillera à une date qui seule est laissée vide,

comme si l'éphémère de ce mode relationnel dans la vie moderne pouvait être exorcisé par la pérennité d'une écriture.

Ces trois modes de présence de l'écriture dans les processus de disposition du cadavre nous renvoient à une même réalité, celle du contrôle des productions signifiantes d'un groupe particulier. Signifiant stable d'un ordre social qui dépasse les performances des individus et des groupes, l'écriture inscrit ces derniers dans la durée et en fait l'objet d'une autre histoire, une histoire qui les limite et les encadre et du même coup garantit l'authenticité, la crédibilité de leurs productions. Au-delà des performances particulières, elle oriente le regard de chacun vers l'origine et la fin. Elle donne au groupe, littéralement, un sens à travers lequel ses performances deviennent croyables, les intégrant aux institutions du sens qui sont disponibles, faisant de chaque acteur le terme actuel d'un cheminement historique qui le dépasse.

Écrit d'un autre, d'un disparu, le testament garantit que les nouvelles interrelations sociales construites autour du cadavre sont fondées, et non seulement les fruits de pures habiletés performatives. Le testament entérine les rapports d'autorité qui structurent le groupe. L'écriture religieuse contrôle ses productions signifiantes en organisant le discours commun concernant la destinée humaine, le désirable « en soi ». Elle garantit et contrôle la crédibilité des rapports sociaux qui prennent place dans le groupe, prenant charge de son histoire au nom de l'absolu de l'Histoire, instituant le sens au nom de la fidélité là où il ne serait, autrement, que pur produit aléatoire. Au cimetière, de la même manière que la dureté du granit renvoie à la poussière du crops réel, la pérennité de la trace contrebalance l'éphémère des performances effectives. La différence qui s'inscrit dans les marges se donne à lire comme spécificité d'une occurrence désormais repérable.

L'écriture funéraire a ceci de remarquable que toujours elle met en scène ce qui, pour le groupe et ses signifiants propres, représente une autre loi, un autre espace, un autre temps, ceux-là précisément de la formation sociale et historique dans laquelle le groupe particulier, réuni autour du cadavre, s'intègre. C'est pourquoi nous disons que l'enjeu de cette écriture est de *faire sens*.

☐ Conclusion

Faire signe, faire groupe, faire sens, nous avons là les enjeux de toute production de langage, i.e., d'interaction sociale. La disposition du cadavre est bien ainsi un lieu privilégié de production sociale, c'est-à-dire d'un travail capable d'insérer dans la vie sociale quelque chose de neuf, de la signification. Une certaine réalité y prend corps, y trouvant à la fois ses conditions élémentaires de possibilité (un corpus de signifiants propres), un univers symbolique (des discours, ou ensembles d'énoncés reconnus) et l'inscription dans un environnement (un repérage historique). Du travail sémiotique

au travail sémantique, il y a là intégration d'un réseau relationnel spécifique où peut être reconnu, dans une structure nouvelle de production de signification, un certain jeu des attentes et des désirs. Les subjectivités peuvent prendre place, comme performances particulières, à l'intérieur d'un réseau de places identifiables et contrôlées.

Nous repérons sans doute ici la réalité du groupe dans son articulation la plus élémentaire, lieu où la vie sociale échappe, au moins partiellement, à l'institution, pour se donner un espace spécifique de production de signification, de créativité relationnelle. Il y s'agit, fondamentalement, de jouer de l'institution (comme on joue d'un instrument) pour y produire quelque chose de neuf. Mais en même temps, cette réalité paraît particulièrement éphémère. L'observation des pratiques contemporaines de la mort nous en montre le caractère réduit, dans l'espace et dans le temps. S'il y a significations nouvelles, s'il y a groupe, c'est en quelque sorte qu'on y est acculé. La rupture que signifie la mort dans l'ordre normal de la vie sociale implique qu'une structure nouvelle apparaisse, que le tissu des rapports sociaux soit reconstitué. La normativité sociale cependant insère cette créativité dans l'espace clos du privé, ne lui laissant comme possibilité que des modes d'inscription dans la marge de ce qui se donne à lire publiquement.

Sans doute est-ce là l'enjeu dialectique majeur que nous donnent à lire les pratiques contemporaines de la mort. L'accompagnement du mourant, les discours sur l'au-delà, comme la disposition du cadavre, conjoignent leurs effets pour faire des lieux de la subjectivité un espace réservé. Le groupe — ce qui porte l'identité, donc la différence — y est renvoyé à lui-même, en quelque sorte forclos, exclus des lieux de l'efficacité, littéralement impuissant. L'orthopraxie de l'ordre technicien, étendant sans relâche son emprise, laisse de moins en moins de place pour l'expression des désirs et des productions signifiantes particulières. La pluralité des croyances, inscrivant la concurrence dans l'ordre institutionnel des significations globales (Berger-Luckmann 1967), renvoie celles-ci à un libre marché où, toutes étant également accessibles, chacune ne peut désormais se faire valoir que dans sa différence marginale. L'appropriation du sens en est elle aussi réduite à l'ordre du privé, sinon au pur formalisme de son discours, où elle se trouve également impuissante à dire les identités.

Cette dialectique est finalement celle du groupe et de l'institution. Dans la gestion de la mort, le premier est ce qui reste contraint à des pratiques obligées, minorisé comme producteur social, assujetti à un ordre institué qui se donne lui-même beaucoup plus comme un contrôle des pratiques que comme contrôle de l'imaginaire. Le caractère monopolistique des pratiques renvoie à l'éclatement de l'imaginaire. Mais en même temps, le groupe reste le lieu de l'événement, noyau dur de productions signifiantes, où chacun est appelé à faire son histoire, dans l'organisation de sa survie.

RÉFÉRENCES

- ARIES P.
1967 « La mort inversée », *Archives européennes de sociologie*, 8, 2: 169-195.
- BAUDRILLARD J.
1969 « Le genèse idéologique des besoins », *Cahiers internationaux de sociologie*, reproduit en 1972, in *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- BENVENISTE E.
1966 *Problèmes de linguistique générale*, I. Paris: Gallimard.
- BERGER P. et T. Luckman
1967 « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, 12, 3: 117-128.
- BERGERON G.
1965 *Fonctionnement de l'État*. Paris et Québec: Armand Colin et Presses de l'Université Laval.
- C.T.Q. — I.T.P.Q.
1977 *Les services thanatologiques*. Québec: Corporation des thanatologues du Québec et Institut de thanatologie de la Province de Québec.
- FELMAN S.
1980 *Le scandale du corps parlant*. Paris: Seuil.
- GREIMAS A.J.
1966 *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- KUBLER-ROSS E.
1975 *Death, the Final Stage of Growth*. New York: Prentice-Hall.
- O.N.F.
1980 *Vivre au jour le jour*. Montréal, 16mm, couleur, 57 mn 52 s., (Office national du film du Canada).
- THOMAS L.V.
1979 *Civilisation et divagations : mort, fantasme, science-fiction*. Paris: Payot.
- ZIEGLER J.
1975 *Les vivants et la mort*, coll. Points, no 90. Paris: Seuil.